

Cuando la corteza se transparenta. (Hegel y la Naturphilosophie de Jena)

FÉLIX DUQUE

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Karl Rosenkranz recoge en su *Hegels Leben* un pasaje inquietante del Hegel de Jena, referido a la actividad del genio y, en general, del artista enraizado en su pueblo. La inquietud experimentada por el lector de aquel fragmento es doble: primero, por el contenido mismo del símil hegeliano; pero en segundo lugar, porque el biógrafo de Hegel lo interpreta sin que él mismo parezca experimentar ningún sobresalto. Más aún, lo pone plácidamente como ejemplo de la necesidad de una «conciencia crítica debida al movimiento del mundo mismo, con cuya objetividad nunca puede entrar en contradicción la verdadera filosofía» (*eines kritischen Bewusstseins durch die Bewegung der Welt selber, mit deren Objectivität die ächte Philosophie sich nicht in Widerspruch befinden kann*, p. 181). Rosenkranz, que ocupa en Königsberg la cátedra que otrora fuera de Kant, muestra así su anhelo de concordia del plano *trascendental* del criticismo con la «realidad» patente en los acontecimientos sociopolíticos y científicos. Un hiperkantismo, pues, en el que la conciencia vigilante elevaría a sistema, en un plano trascendental, lo ofrecido por la empiría. Pero el texto hegeliano transcrito por Rosenkranz no muestra traza alguna de tal concordia y armonía. Al contrario, señala claramente que ésta debe ser desplazada hacia el pasado de los *sueños*, allí donde no existe ya oposición alguna, porque en la obra de arte —en la que se fundirían armoniosamente *nómos* y *physis*, trabajo creador humano y ley eterna de la naturaleza—: «se expresa también, desde luego, su carácter de ensoñación, o sea de algo que no está vivo, algo del pasado» (*auch der Charakter der Träumerei oder des Nichtlebendigseins, der Vergangenheit, schlechthin aufgedrückt*, *ibid.*).

¿Qué nos cuenta este remozado *mito de la caverna* hegeliano? Como en el famoso relato de la *República* platónica, también aquí se nos habla de un pueblo subterráneo. Mas, al contrario de lo que allí sucede, el pueblo no se encuentra aquí aherrojado en cadenas y obligado a inmóvil contemplación. Más bien, y siguiendo el ideal ilustrado iniciado en Bacon con su famosa consigna: *natura non nisi parendo vincitur*, que llama a los hombres, mancomunados, a la lucha contra la antigua madre en una obra de todos (un programa que Kant pondrá como exergo a su primera *Crítica*), el pueblo entero se halla movilizado en pro de una obra descomunal, a saber: agrandar cada vez más la caverna que le sirve de habitación, para que sea progresivamente más hermosa y espaciosa. Y a la vez, se reconoce justamente como *conciudadano* a todo aquel que, por así decir, a pie de obra colabora en la magna empresa. Y Hegel tiene hermosas palabras de reconocimiento hacia la abnegación de los individuos, tanto más geniales cuanto más ponen su «habilidad» (*Geschicklichkeit*) al servicio de todos: «Lo que ellos producen no es una invención (*Erfindung*) suya, sino del pueblo entero: en ese hallazgo (*Finden*), lo que el pueblo ha hallado es su propia razón de ser (*Wesen*).» (p. 180). Sólo que, al contrario de lo que acaece en Platón, en el exterior de la caverna no se alza excelso, como ojo del sagrado éter, el sol de la verdad, sino que se extiende superficialmente «un lago». Así que la caverna no era tanto subterránea cuanto más bien subacuática. ¿En qué se afana el pueblo laborioso? «Cada uno cree (*meint*) estar trabajando sólo para sí y para la conservación del conjunto cuando quita de arriba un trozo de piedra y la emplea para sí para el edificio común subterráneo.» (*ibid.*). Pero se trata obviamente de una mera creencia o *Meinung*, pues según la bóveda va siendo agrandada, la tensión del aire interno, ese elemento en el cual los trogloditas viven, empieza a variar. Un

sombrío malestar (*Unbehagen*) se apodera entonces de los trabajadores, pero, faltos de consejo, no les queda sino seguir agrandando con afán su cueva: «en la creencia de estar mejorando su condición de trogloditas. La corteza se hace [entonces] transparente» (*Die Rinde wird durchsichtig*, p. 181). Sólo en ese momento el guía, el genio artístico que dirige las obras, grita: «¡Agua!». Pero ya es demasiado tarde: «el lago se precipita hacia dentro y los ahoga (*ertränkt*) al sumirlos en sus aguas (*tränkt*).» (p. 181). La contradicción es patente: las aguas, que son signo de vida y podrían haber dado, si encauzadas, de beber al pueblo, sumergen a los hombres y acaban con todo rastro de vida.

Pero, ¿cómo podría haberse evitado la tragedia, cómo lograr tal canalización si los trogloditas, habitantes de esta Torre de Babel invertida, creían contar con un techo al parecer sólidamente predispuerto *ad infinitum* al trabajo de horadación? Evidentemente, la inundación sólo habría podido ser detenida al advertir los primeros síntomas de cambio en la elasticidad del aire, deteniendo las obras hasta establecer un fiable *cálculo de resistencia de materiales*, en lugar de seguir contando alegremente con una armonía preestablecida entre las dimensiones posibles de la caverna y la consistencia de los pétreos muros, entre la concavidad y el lugar, si queremos entender éste aristotélicamente como límite interno del cuerpo envolvente.

El símil hegeliano comporta una drástica renuncia, según creo, al ideal taroilustrado de progreso del género humano hacia lo mejor, presente en Kant, en Lessing y en Herder. La experiencia de la Revolución Francesa y de sus consecuencias, la *Terreur* de 1793, pesa sobre la despierta conciencia de Hegel como las aguas primordiales sobre los desasosegados habitantes de la caverna. Y más allá de esa experiencia, lo que se está poniendo ahora en cuestión es la perfecta acomodación, a través del trabajo humano, del orden teórico y el despliegue de las fuerzas de la naturaleza. Tal acomodación, ejemplificada en el ideal de la *Gräkomanie* schilleriana, debe ser relegada al pasado, al ámbito de los sueños. Ahora es preciso vivir con la conciencia de un desgarramiento, de una herida primordial cuya paradójica «cura» no parece ser otra que la constatación de su necesaria persistencia. Hegel emprenderá al respecto en Jena un camino casi terapéutico, de separación de ese ideal de una «fiesta de reunificación» o *Vereinigungsfest* que parecía brillar ya en el horizonte de 1789.

Ahora bien, dicho ideal no había sido desechado por ese grupo de científicos, poetas e historiadores que solemos designar como «primer romanticismo» o *Frühromantik*. Al contrario, lo que pretendía era más bien acelerar vertiginosa y voluntariosamente el proceso de reconciliación que el prudente Kant había desplazado ya *ad calendas graecas*. La *Frühromantik*, tal como se configura en las «ligas esotéricas de amistad» (*esoterische Freundesbünden*) de Jena y Berlín entre 1796 y 1803, y de los antiguos amigos del *Stift* de Tubinga, luego reunidos en Frankfurt y en Homburg, no lucha contra la Ilustración, contra la *Aufklärung*, según lo establecido por un manido cliché. Muy al contrario, como señala Hölderlin en un decisivo fragmento (*Ueber die Religion*), de lo que ahora se trata es de alcanzar una «Ilustración más alta» (*höhere Aufklärung*), es decir de recoger y realizar, aquí y ahora, los ideales de Kant y de Lessing, o sea –nada menos– el advenimiento del Evangelio Eterno: «el Reino de Dios sobre la tierra» (*das Reich Gottes auf der Erden*). Los enemigos de la *Frühromantik* están más bien en los *Popularphilosophen* de Berlín, como Wieland o Friedrich Nicolai, en la afrancesada *Akademie der Wissenschaften* o en la ortodoxia acomodaticia del *Stift* tubingués, como en Chr. Storr, el profesor de Dogmática Cristiana odiado por Hegel y por Hölderlin. Lo que a los primeros románticos importaba era impedir por todos los medios que la reacción desbaratase las esperanzas de las que Hegel hacía partícipe a Schelling en una famosa carta de 16 de abril de 1795: «Del sistema kantiano y de su cumplimentación suprema espero

una revolución en Alemania que parta de principios ya presentes, y que sólo han menester de una elaboración general para ser aplicados a todo el saber hasta ahora existente.» (*Briefe*. I, 23 s.). Aquí no se habla de una mera revolución en el «modo de pensar» (*Denkungsart*), como la preconizada por Kant, sino de un radical cambio religioso-político en el que una genuina religión popular (*Volksreligion*) se aliaría con las fuerzas que propugnan la liberación moral del hombre, mediante el amor y el trabajo compartido, y aunando al pueblo en torno a los símbolos ofrecidos por el artista: «el hecho de que la humanidad venga expuesta de suyo de manera tan digna de respeto [...] es una prueba de que está desapareciendo el aura que ceñía las cabezas de los opresores y los dioses de la tierra.» (*Br*. I, 24).

Tal empresa revolucionaria presenta dos frentes extremados, ambos procedentes del kantismo, ambos desbordando los estrechos límites propuestos por el pensador de Königsberg: la reivindicación por un lado de las «ideas de la razón» (*Vernunftideen*), estéticamente plasmadas en la obra de arte como *symbolon*, y el restablecimiento de los derechos de una «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*) hasta ahora degradada a mera empiría, por otro. Ambos frentes coincidirían, como es notorio, en el programa común a los *Stiftler* de Tubinga y a los *Romantiker* de Jena, a saber: una *Neue Mythologie* que vendría a destruir tanto el dualismo racionalista como el irrelevante monismo presente en las ciencias experimentales: una *física* atenta tan sólo a la observación y la clasificación, y regida por el modelo de un frío gabinete naturalista del que toda vida habría escapado. Bien se ve, en cambio, que en esa «mitología de la razón» (*Mythologie der Vernunft*) tiene lugar un doble movimiento contrapuesto: el descenso sobre la tierra de los tesoros que habían sido arrebatados de ella y depositados en los cielos de una rígida ley moral, y el ascenso de una naturaleza viviente, libre de las trabas del análisis supuestamente científico. En el fondo, ese doble movimiento no manifiesta sino el despliegue y repliegue de una misma y única entidad: el Absoluto de una Divinidad ya prefigurada en el ensayo dialogado *Gott* de Herder (1787): un Dios que se engendra a sí mismo mediante oposiciones, en una *revelatio sub contrario* como la que cantará Friedrich Schlegel (KFSa XXIII, 136).

Es esa «unificación de opuestos» la estrella que guía a esos prodigiosos híbridos de ingeniero, científico y poeta que fueron Franz von Baader o Friedrich von Hardenberg. Quizá en ninguna figura como en Novalis se haya plasmado con mayor fuerza esta continuación y radicalización del programa ilustrado: es él seguramente quien mejor encarna al genio del símil hegeliano de Jena, ese genio que sin embargo, empeñado en la noble empresa de subordinar la técnica a la poesía, podría haber dejado bien a su pesar que las aguas (las aguas primordiales de la noche, diríamos, pasando a un plano mítico) inundaran el luminoso «reino de los cielos» (*Himmelreich*) de Dios. He aquí pues el fracaso del *poëta-magister de ingeniis*, incapaz de conciliar en el seno mismo de la «madre tierra» arcaicas doctrinas procedentes de la alquimia renacentista (y prolongadas por el pietismo suabo) y novedosas técnicas de ingeniería de minas. Y es en efecto el ingeniero Novalis el que, en nombre de una unitaria «Filosofía de la vida» (*Philosophie des Lebens*) (²KS II, 599), se propone una «potenciación cualitativa» del mundo, reivindicando así el viejo sentido transformador de la *Magie* (²KS II, 546) como *ars inventrix* (²KS II, 417), de acuerdo con la cual el mundo no sería ya visto como una estática cadena de fenómenos enlazados por causas mecánicas, sino como una verdadera *communio* erótico-estética, más aún: como una conexión de relaciones orgánicas en las que el deseado diálogo *religioso-existencial* de Jacobi entre el *Ich* y el *Du* se establecería en el plano de una «devoción» (*Ahndung*) de cósmico sabor, en perfecta correspondencia con lo postulado por el «hermano» Schleiermacher (como lo llamaban Schlegel y Novalis) para la inminente Iglesia Invisible. Como si de un nuevo y arrebatado Vico se tratase, Novalis proclama, en efecto: «*Sólo sabemos en la medida en que hacemos.*» (*Wir wissen nur, insoweit wir machen*). (³KS II, 378).

Y en mística renovación del ideal de transición del Renacimiento a la Edad Moderna, bajo los manes de Bacon, insiste: «*Conocemos algo sólo en la medida en que lo realizamos.*» (*Wir erkennen es nur, insofern wir es realisieren*). (³KS II, 386). Sólo que, ahora, lo que hemos de «hacer» no son ya productos, *Fabrikaten* propios de la habilidad técnica del hombre en el desierto de una Naturaleza despojada de toda vida y, así, puesta a la disposición del arbitrio y el orgullo del *homo faber*. Lo que ahora hay que *hacer* no es tanto la realidad toda (como si se tratase de una suerte de *omnitudo* o *Allheit* distributiva), sino la *realidad entendida como el todo*, renovando así la *aurea catena entium* que míticamente unía al inicio a dioses, hombres y fuerzas naturales. Y ello, llevando a sus límites extremos (unos límites que hoy, en el seno de la *Informática* y la «realidad virtual», estamos volviendo a reconocer con fascinante temor) el programa ilustrado en el que habían insistido D'Alembert, Condillac y el Kant de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, a saber: que sólo hay científicidad allí donde haya matemática. Matemática, sí. Pero no como una formal red externa y meramente cuantitativa: una red por así decir *pret à porter* que se lanzara sobre una realidad indiferente, sino como «la doctrina relativa a la constructibilidad real de magnitudes no existentes a partir del acto interno productivo del pensamiento.» (G. Rommel, *Romantik und Naturwissenschaft*. En: H. Schanze, Hg., *Romantik-Handbuch*. Stuttgart 1994, p. 612).

Un ansia febril, y fabril, de construcción absoluta de la realidad (de construcción del *Absoluto* como realidad) alienta así, como admonición inquietante, como *Omen* del programa ilustrado, las exaltadas páginas de Novalis, el poeta-ingeniero. Así, de la misma manera que en el plano político se celebrarían las nupcias entre «fe y amor» (*Glauben und Liebe*) mediante el ejemplo del joven matrimonio regio prusiano, así también la naturaleza externa y el espíritu interno entrarían en una orgánica «relación 'nupcial'» (²KS III, 247); por cierto, todavía en Hegel, mas en un sentido bastante más brutal, casi de «violencia de género», resuena esa metáfora: «la naturaleza es la novia con la que el espíritu se desposa», se dice en la *Philosophie der Natur*, de la *Enciclopedia* (§ 246, *Zusatz*. *Werke* 9, 23). Política y física: los dos lados armoniosos de una renacida «alma del mundo» (*Weltseele*) con la que también Schelling soñara en 1798. Y el *mediador* de ambas esferas concomitantes sería igualmente un hombre por así decir «renacido»: un redentor, ya no solamente de la Humanidad, sino también de una Naturaleza hasta entonces sometida y torturada. El hombre como *Messias der Natur* (²KS III, 248).

En el fondo, se trataba de la cumplimentación de la concepción kantiana del hombre, visto desde el lado pasivo como «ciudadano de dos mundos», mas en cambio considerado, en cuanto Idea de la Razón –una Idea en la que la Razón misma se engendra–, como *copula universi*. Un viento renacentista, procedente de Hemsterhuis y de un Giordano Bruno rescatado por Jacobi, se extiende así sobre las sociedades secretas de masones y románticos, empeñados en establecer en la nación dividida la Casa de Salomón que Bacon soñara en su *New Atlantis*, en los umbrales de la modernidad. Y sin embargo, el propio Novalis muestra claros síntomas de impotencia respecto a la realización de la soñada *apocatástasis* o «Fiesta de rejuvenecimiento» (*Verjüngungsfest*). Al igual que al final de las *Aesthetische Briefe* de Schiller, o del llamado *Aeltestes Systemprogramm*, también Novalis encomienda al final de *Die Christenheit oder Europa* la ejecución de este programa a una comunidad futura indeterminada, exigiendo primero la transformación interior del hombre y refugiándose en el misticismo de la potenciación de la *fe*, el *sentimiento* y la *intuición*. Pues si por un lado tiene por cierto que: «nada es más accesible al espíritu que lo infinito» (²KS II, 598), por otro sólo el ejemplo elitista de un «filosofar en común» (*Gesammtphilosophieren*) (²KS II, 374) podría mostrar el camino de consecución del soñado «Reino de los Mil Años» (²KS III, 62). De hecho, las raíces de la escisión eran demasiado profundas, estaba demasiado cerca el ejemplo del desastre en que

había desembocado la Revolución como para pretender –según todavía creía Hegel en 1795– que bastaba con llevar a todas las zonas del saber los nuevos Principios para lograr, no la emancipación de los hombres respecto de la Naturaleza, sino, muy al contrario, la redención de la naturaleza misma *en y a través de* los hombres.

Y es que no se trataba simplemente de *aplicar* unos Principios liberadores sobre el *corpus mortuum* del saber establecido, sino de modificar desde la raíz tanto los Principios (situados por Kant en el plano trascendental de la mera *condición de posibilidad*) como el acervo de ese saber. Tal es el núcleo genuinamente romántico de la empresa de Schelling. También en él juegan los planos novalisianos de la realización política de la libertad y de la *Bildung* teórica de la autoconciencia, pero sobre la base de una previa *liberación de los prejuicios* por parte de una razón degradada a entendimiento y de una fantasía convertida en memoria reproductiva. También Schelling tiene como guía la «libertad absoluta» (*absolute Freiheit*), exaltada por él como «el inicio y el fin de toda filosofía» (*der Anfang und das Ende aller Philosophie*) (SSW I/1, 177). Pero esa libertad no es la del hombre, sino la del ser, entendido como «fondo originario de toda realidad» (*Urgrund aller Realität*): una idea que será recogida ulteriormente por Heidegger. Sólo que, paradójica pero justamente, esa habrá de quedar por necesidad al fondo, en cuanto sustituto inmanente –aquí Schelling se acoge a la noción de *substantia* en Spinoza– del postulado kantiano del Bien Supremo (*Höchstes Gut*). Un postulado que no puede ser puesto por el hombre, sino sólo *presupuesto*: es aquella absoluta Identidad en la que, posteriormente, un Friedrich Schlegel verá dibujarse la amenaza de un «abismo en el que todo se hunde» (*Abgrund in d[en] alles versinkt*) (KFSa XVIII, 3); un caos acuático bien semejante por demás al lago del relato hegeliano, que anegaría la habitación de los hombres.

No se trata de una mera figura poética: la reflexión retroactiva de Schelling –kantiano consecuente– en busca de las condiciones genéticas del propio pensamiento le llevará a sumergirse en las aguas del inconsciente *natural*, allí donde el espíritu se encuentra neoplatónicamente prisionero: la Naturaleza, entendida como «espíritu inconsciente» (*unbewusster Geist*) deja de ser entonces la *dóxa théou* paulina o la *signatura rerum* de Böhme, esto es: el lugar en el que Dios se manifiesta, para convertirse ella misma en lo Absoluto: «La naturaleza no es sólo la aparición o revelación del Ser Eterno (*die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen*), sino más bien, al mismo tiempo, dicho Ser Eterno.» (SSW I/2, 378). Un Ser Eterno, pues, en el que se confunden extrañamente, *maternalmente*, los rasgos del viejo Padre judeocristiano con una dinamización de la *substantia* spinozista, que sólo se ama a sí misma, atormentadamente. Un Dios que sufre, tanto en los avatares de la historia como en las transformaciones proteicas de la naturaleza: «por voluntad propia, empero, un Dios sufriente y sometido a las condiciones del tiempo.» (SSW I/4, 252). También en Schelling, pues tras el breve período entre 1800-1804 en donde se encarga al arte, en cuanto *Organon* supremo, la conciliación de lo consciente y lo inconsciente, encontramos esa doliente resignación que veíamos aflorar en Novalis y Fr. Schlegel: el hundimiento de la *Frühromantik* como autocrítica de la Ilustración.

Significativamente, el camino del pensar de Hegel es inverso al seguido por esta Ilustración cansada, que acaba por anhelar la propia disolución del individuo (cf. *Gespräch über die Poesie*, de Fr. Schlegel) en el Absoluto, transido como está de nostalgias por un origen entrevisto y para siempre perdido. Con todo, en los umbrales de 1800, justamente antes de dirigirse a Jena, incluso Hegel alcanzará el paroxismo de la resignada entrega del romántico al *Gefühl der Religion* como medio privilegiado de acceso a ese ser que, como en la Idea platónica del bien, se halla «fuera de la reflexión» (cf. el llamado *Systemfragment*). La sobria renuncia a

esta delicuescencia, a esta rendición –entre resignada y entusiasta– de la autoconciencia, y con ella, de la responsabilidad moral y política, se encuentra en la famosa carta a Schelling de 2 de noviembre de 1800. Los ideales de la juventud, el ideal de la *reconciliación* –propio de Frankfurt–, se mantienen. Pero ni el *Ozean der Poesie* schlegeliano o el amor johánico de fusión en lo Eternamente Neutro (*ut omnes convertuntur in unum*), ni una teología apocalíptica de la historia como en Novalis, ni, en fin, una *Naturphilosophie à la Schelling*, místicamente hundida en una «empatía del abismo», pueden ser ya los medios adecuados para que quien fuera saludado por Hölderlin como el «educador del pueblo» (*Volkserzieher*) pueda llevar a buen puerto la anhelada revolución religioso-política.

Preciso será en cambio atravesar el desgarramiento fáctico, medir la herida en todas sus dimensiones, establecer en una palabra un cuidadoso –y en el fondo muy kantiano– cálculo de resistencia de materiales para que el hombre, ante las contradicciones del mundo político y natural, no acabe consumiéndose físicamente como «alma bella» o, peor aún, ahogándose «en el mar muerto de la charlatanería moral» (*in das todtte Meer moralischen Geschwätzes*). (G.W. 1:408). De ahí la tantas veces citada declaración de principios: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, me ví necesariamente empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.» (*Br. I, 59s.*). Adviértase el carácter de obligatoriedad, más aún de forzosidad otorgado a este viraje *kepleriano*, a este ingreso en la órbita elíptica regida por los polos de la emancipación política y la comunicación religiosa. Es la cosa misma la que parece destinar a Hegel al «denuedo del concepto» (*Anstrengung des Begriffes*), a soportar lúcidamente el peso de lo muerto en el interior de la propia vida: a vivir, en una palabra, como *mortal* en la superficie de la tierra, lejos por igual de las aguas primordiales y de las oscuras «cavernas del sentido».

Se trata, en definitiva, de comprender el destino. En perspectiva, las hondas palabras de la *Ciencia de la lógica*: «La potencia, entendida como *universalidad objetiva* y como violencia *contra* el objeto, es eso que viene denominado *destino*.» Pero se trata de una mera apariencia, dado que: «En cuanto meros objetos, las naturalezas meramente vivientes (*nur lebendige Naturen*), al igual que las demás cosas de un nivel más bajo, no tienen destino alguno... Destino propiamente dicho lo tiene sólo la autoconciencia, porque ella es *libre*, y por tanto, en la *singularidad* de su Yo, es absolutamente *en y para sí*, y puede contraponerse a su universalidad objetiva, así como *enajenarse* (*entfremden*) de ella.»(G.W. 12:141 s.). En la despectiva designación de los seres vivos como *nur lebendige Naturen* y en la altiva –aunque precaria– preservación del Yo frente a la propia universalidad puede medirse toda la distancia que separa a Hegel tanto de la romántica *Lebensphilosophie* como de la spinozista ansia de disolución, propia del joven Schelling (*vid.* la carta a Hegel de 4 de febrero de 1795: «aquello a lo que tendemos como meta suprema es a la destrucción de nuestra personalidad, pasando a la esfera absoluta del ser»; *Br. I, 22*).

Ahora bien, el territorio duramente atravesado de 1800 a 1816 tiene por capital la ciudad de Jena y, en ella, la *celeberrima Salana*. Se trata por demás de una travesía *sin retorno*: bien pueden las ciencias filosóficas concatenarse en círculos de círculos, que en sus márgenes quedan flotando, como bellos jirones de juventud, la tierra soñada de los griegos, con ese ideal tan bello (y en efecto, Hegel despidió a Grecia con un sentido: «Nada hay más bello ni puede llegar a haberlo», *Schöneres kann nicht sein noch werden*) que recuerda lo que dice Antonio Machado de ciudades como Londres, París o Ponferrada: «tan lindas, para marcharse». Pues

precisamente por ser *solamente* bello, ese ideal, propio de los «tiempos heroicos» (*Heroenzeit*), anda ahora representado en museos, mientras que aquellos héroes que animaban esa ya fría estatuaría andan ahora perdidos en las páginas de una literatura didácticamente edificante, formadora de jóvenes *plásticos*, moldeables, antes de ser debidamente encauzado en la fábrica, la banca o los negocios (o bien, dedicados a la milicia o al oficio de *pastor*, como el que le fuera asignado al Hegel adolescente).

En las puertas de ese territorio se alzan, como columnas de fuego, las Tesis de Habilitación de nuestro filósofo; especialmente la I. (*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*; cit. en Rosenkranz, p. 156) y la XI. (*Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit*; p. 159). Ambas flanquean el terrible eje de toda la filosofía hegeliana: la saturniana «asunción» o *Aufhebung* de Spinoza inscrita en la tesis X: *Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda* (*ibid.*). Hegel había encontrado «la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.»

Pero «vuelta» (*Rückkehr*) no significa un retorno a casa (*Heimkehr*), y menos un progreso escatológico hacia el «advenimiento del Señor» (*Zukunft des Herrn*) schellingiano o hacia la «edad de oro» (*goldenes Zeitalter*) anhelada por Schlegel. Frente a este iluminado «profeta vuelto hacia atrás» (KFS II, 176), Hegel escudriña en efecto, en la grisalla, en el claroscuro del Reino lógico de las sombras, esto es en aquella *Dämmerung* (a la vez, crepúsculo y alba) que *puede* ser tanto ocasión del vuelo tardío del ave de Minerva o el canto temprano del gallo, las posibilidades de habitar en un mundo maltrecho y en continuo ocaso (*Abend-Land* es *Occidente* o Tierra del Ocaso), manteniendo a distancia los ideales tanto de la *Romantik* como de la *Klassik*, suspendidos en el horizonte casi más como una amenaza que como una promesa. Atrás queda, en ese pasado que se confunde con un espacio preñado de fósiles y monstruos que nunca fueron ni nunca llegarán a ser, tanto el sueño del hundimiento en el caos acuático de la Naturaleza (algo por demás imposible, porque el redescubierto Proteo es solamente *superficie*, desgarramiento y locura frenética: *Aussersichseyn*) como el refugio genial en el arte, pues: «el pensamiento y la reflexión han sobrepasado ya en su vuelo las bellas artes» (W. 13,24).

Lo que Hegel se propone desde Jena como tarea vital (una vida en la que se pretende reflejar el *curriculum vitae* de Dios) no es el engolfamiento de lo finito en lo infinito, ni tampoco la participación simpatética y morbosa en los sufrimientos divinos de una infinitud encarnada, crucificada en lo finito, sino la «consciente identidad de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del sometido a necesidad y el libre.» (*Differenzschrift*. G.W. 4:17), evitando así que la polar alma kantiana que inmora en el hombre moderno caiga rendida de admiración ora ante el «cielo estrellado dentro de mí» ora ante la «ley moral en mí», llegando en cambio al reconocimiento de que ambas entidades no son «objetos» que *llenen* y den calor a un alma pasiva ni tampoco dos vías que se crucen en el hombre y se hundan en un «ser impensable» (*unvordenkliches Seyn*) como en Schelling, sino factores en los que se forja la autoconciencia, y además presentes y sabidos *por ella en* la conciencia finita. Y aún más allá de esas palabras de 1801, todavía «contagiadas» de la simetría schellingiana entre naturaleza y espíritu, y como queriendo conjurar de antemano la boba interpretación que repite sin más eso de la «identidad de la identidad y la no identidad» (G.W. 4:64) como un eco del lessingiano *hén kai pân*, Hegel enfatizará en 1804/05 que: «el verdadero conocer lo Absoluto no consiste en la mera prueba de que lo uno y lo mucho sean uno, y de que únicamente eso sea absoluto, sino en que en el uno y el mucho mismos está puesto el ser-uno de cada uno con el otro.» Esto es, la unión es conflictiva, negativa: una tensión de esfuerzos contrapuestos, no una inerte e insondable identidad (dicho sea de paso, es esta nueva

concepción de una dialéctica realmente especulativa lo que permitirá a Hegel volver a pensar hasta las raíces el cristianismo).

Las distintas versiones de los cursos jeneses sobre *Naturphilosophie* que de manera fragmentaria han llegado hasta nosotros exponen con suficiente claridad, a pesar de su carácter torturado y a veces hermético, este progresivo distanciamiento de Hegel con respecto a su más joven mentor y, por ese medio, de separación de las propias ensoñaciones de juventud (especialmente, del período de Frankfurt). Si, gracias a la *Nachschrift* de Troxler, podemos reconstruir en parte al menos la andadura general de 1801/02, curso en el que la *Naturphilosophie* primaba sobre la del espíritu, a partir de 1803/04, con la entronización de la conciencia como centro y eje de la filosofía del espíritu, el «sistema basculante» (*Schaukelsystem*) del *circulus vitiosus* entre los dos polos queda roto, y la naturaleza pierde su carácter de «independencia», esto es, de suministrar por sí sola la entera verdad. Ahora es el conocimiento el que «hace» su propia naturaleza (en eco curioso a las exigencias de Novalis). Bastaría esta sola apreciación para desechar cualquier veleidad respecto a la autoría de *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, ya que en este artículo del *Kritisches Journal* se afirma (esto es, Schelling afirma): «La filosofía de la naturaleza es pues, en cuanto tal, la entera filosofía, no partida, y en la medida en que la naturaleza es el *saber* objetivo y en que la expresión del punto de indiferencia, en tanto se halle en aquélla, es la *verdad*, así como ese mismo punto, en tanto se halle en el mundo ideal, es la belleza, la entera filosofía puede entonces, considerada desde el respecto teórico, denominarse filosofía de la naturaleza.» (G.W. 4:266). Hegel no podría ya afirmar tal cosa: la Diosa Naturaleza ha sido sacrificada: el sólido *firmamentum* de la lógica y la metafísica separa ahora el techo de la caverna y las aguas superiores. A pesar de los innegables préstamos schellingianos (desde la *Potenzstufung* de 1803/04 a la culminación de la *Organik* en la *absolute Substanz* [6:181] y la identificación de la *Lebenskraft* con el «éter absoluto» [6:189: la esfera que encierra en sí toda contraposición], desde el lugar de honor ocupado por el *Sonnensystem* a la recreación del *tópos* platónico y bruniano de la *cadena del ser*, teleológicamente orientada, y de allí a las correspondientes series de la luz, el magnetismo, la electricidad, el calor, la combustión y la dinámica de fluidos), quizá podría aventurarse que Hegel, en los cursos de Jena, sujeta la naturaleza al esfuerzo del conocimiento (que incluye en sí el momento *práctico*) con más fuerza aún que en la futura *Enciclopedia*, dado que arquitectónicamente es posible trazar un estrecho paralelismo entre la autodestrucción de las finitas «determinaciones del entendimiento» (*Verstandesbestimmungen*) –propias de la lógica– en favor de la metafísica, de un lado, y la «autoaniquilación» (*Selbstvernichten*) de la Naturaleza en favor de la filosofía del espíritu, de otro lado: *real (wirklich)* es, a partir de ahora, por antonomasia, el *espíritu* (y especialmente la vida ética del pueblo, la *Sittlichkeit*), no la Naturaleza. Ya en la lección de 1805/06 queda depuesta la primacía –un tanto mitológica– del «sistema solar»: la *Naturphilosophie* se abrirá desde ahora con la Mecánica.

Pero es seguramente la lección de 1804/05 la que con mayor vigor y densidad conceptual presenta –nuevo Abraham separándose de la tierra de Ur– el consciente distanciamiento de Hegel respecto al amigo (el cual, significativamente, abandona por entonces Jena). La estructura cuatripartita se mantiene, ciertamente: al final de la *Logik (Erkennen)* corresponde la conclusión de la *Metaphysik (Der absolute Geist)*, mientras que la *Naturphilosophie* se dobla en «sistema solar» (*System der Sonne*: con una estructura que recuerda a la de la *Religionsphilosophie*: «Concepto, fenómeno y realidad del movimiento») y en «sistema terrestre» (*Irdisches System*: *Mechanik, Prozess –Chemismus–, Physik*, la cual culmina en la «definición de la tierra»). El Manuscrito está por desgracia inacabado, como si esa bipolaridad

resultara ya insostenible. La «Introducción» que abre la *Naturphilosophie* presenta todo el sabor de la melancolía. Ya antes, al final de la *Metaphysik der Subjectivität*, se reitera en el plano *real* la protodefinición del ser como *simple referencia a sí*: «La idea del espíritu, es decir de aquel que se intuye en el otro como siendo sí mismo, es inmediata, y a su vez, el espíritu que, en cuanto espíritu absoluto, se refiere a sí mismo... es la *naturaleza* ... el *éter*, la *materia* absoluta... el primer momento del espíritu que se realiza a sí mismo.» (7:178 s.).

La Naturaleza, pues, se muestra como el campo de autorrealización del espíritu, su encarnación. Como naturaleza, el espíritu no es sino: «un espíritu prisionero» (7:179₆). Y su paulatina existencia es también su recuerdo-interiorización (*Erinnerung*) partiendo de su carácter extrínseco (casi diríamos, kantianamente: la salida de la minoría de edad de la que uno es él mismo culpable). Existir es liberarse del origen natural, transformando así el sentido mismo de la naturaleza: desde la inicial contraposición absoluta hasta su «muerte», en favor del espíritu (se supone, si enlazamos el curso con el de 1805/06). En todo caso, la naturaleza, si se parte de la idea del espíritu, sólo es *für uns*. Y su desarrollo es el «devenir del conocimiento hasta hacerse conocimiento de sí» (7:180₂₄). De ahí la necesidad de diferenciar entre la consideración filosófica de la naturaleza y la consideración vulgar, atendida a las relaciones de la infinitud no reflexionada, viendo pues a la Naturaleza como un todo dividido en partes, relacionadas con el Todo mediante diferencias graduales *meramente cuantitativas* (¡así pues, la consideración «vulgar» sería, al menos en este punto, la del propio Schelling!) (7:180). Solamente nosotros, a través del conocimiento teórico-práctico, descubrimos en la naturaleza esa *signatura ideae*. El vulgo (y el científico, empeñado en pedir la unión de la especulación y la empiría, como si ambas tuvieran el mismo rango) se queda detenido en cambio en una naturaleza puramente cuantitativa, que sólo es: «vida formal», «la pura aparición (*Erscheinung*) de la naturaleza» (7:181₃₁). Es más, ni siquiera tiene sentido hablar de «Naturaleza» en singular, dado que ella se da por entero, se entrega en la universalidad de sus momentos (cf. 7:184₁₋₂). El filósofo no está desde luego interesado en la *Natur selbst* (aunque sólo sea porque la Natur no es un *Selbst*), sino en el «espíritu de la naturaleza», el cual es por cierto un «espíritu escondido» (*verborgener Geist*) (7:185₁₂₋₁₃), incapaz de por sí de aparecer en figura de espíritu; sólo es espíritu para el espíritu cognoscente. Este es el punto álgido, a mi ver: la separación para siempre de la *Romantik*. Justamente lo que constituía todo el misterio de la Naturaleza y daba pábulo a la atractiva ensoñación de una Diosa oculta, queda ahora irrisoriamente desvelado (como ocurrirá después –al final del cap. III– en la *Fenomenología* con el Velo de Isis). Se cantaba ditirámbicamente a la naturaleza porque ésta se cerraba, celosa, en sí, como el Yavé judío. Pero esta seipseigualdad constituye justamente su máxima degradación: la naturaleza es «espíritu sólo en él» (*Geist nur an ihm*), no «espíritu para sí» (*Geist für sich*), porque –como el ser– sólo se refiere a sí. No se oculta en sí misma, sino que se oculta de su propia esencia y verdad. En verdad, aparte de esa retracción no tiene nada que ocultar que le sea propio. Fiel a la letra de Schelling, pero destruyendo desde el interior el espíritu de su doctrina, Hegel añade que, en efecto, la naturaleza es inconsciente... porque ha olvidado su propio origen; y es que el conocer lógico, el espíritu metafísico, se reconocerá a sí mismo sólo si es capaz de negar el carácter «la alteridad de su propia enajenación como naturaleza». Ésta no es, esencialmente, sino el «devenir de la existencia del espíritu como Yo» (7:186₂₂). Y el Yo, por su parte, la «referencia del conocer a un [determinado] conocer». Si queremos –dado que enseguida se equiparará la creación a la palabra viva que se rescata a sí misma de la prisión en el Libro– el Yo es el signo autorreferencial en el que se cumple el reconocimiento de un significado en un significante. Justamente por esta reditio in seipsum alcanza el Yo-Potencia (*Ich-Macht*) sobre todos los seres vivientes. Tenía razón Galileo en *Il Saggiatore*: la Naturaleza es un Libro cuyos caracteres (lógicos, empero; no matemáticos) sólo nosotros conocemos. Sólo en y por nosotros el Libro

habla el éter consigo mismo (*Sprechen des Aethers mit sich selbst*; 7:190). Y las estrellas, primera contracción del «carácter medido de ese otro», «la compacidad de ese éter», no constituyen sino una «lengua formal» (7:191).

¿Qué se hizo de aquel «cielo estrellado sobre mí», esto es: del punto de enlace kantiano entre la *Empfindsamkeit* piadosamente ilustrada de un Albrecht von Haller y las bellísimas elucubraciones de un Novalis o, después, de un Gotthilf Heinrich Schubert y su *Nachtseite der Natur*? Ahora, tal espectáculo no forma sino un «cuadro inmóvil», un «mudo jeroglífico de un pasado eterno» (7:192). Enigmático, sí. Tan enigmático como la pirámide egipcia, que encierra un alma extranjera. La vida está en otra parte: en la *interpretación de los cielos*, en su utilización para la navegación, para el mundo de la praxis.

Veintitrés años después abrirá Hegel la Segunda Parte de la Enciclopedia berlinesa: la *Naturphilosophie*, con la dura y triunfante palabra: *Praktisch*. Y así, escribe: «En su vida práctica (*Praktisch*) se comporta el hombre con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, viéndose a sí mismo como algo inmediatamente exterior y, por ende, como un individuo sensible, que, sin embargo, se comporta con razón como *fin* frente a los objetos de la naturaleza.» (*Enz.* § 245; *Werke* 9:13). *Mit Recht*, con razón, o literalmente: «con todo derecho». Kant se habría sonreído quizás al oír esto. ¿Cómo tratar al otro como fin en sí, sino reconociendo que ambos pueden hacerlo firmando pactos y contratos sobre el cadáver inerte de una naturaleza degradada en y como medio; una naturaleza de la que ellos se figuran no formar parte? ¿Es Hegel, según se ufanaba él mismo, la verdad de Kant, o es Kant –este Kant profundo, transfiguración de Abrahán, que desprecia y teme a la tierra, y no *quiere* formar parte de ella– la verdad de Hegel?

Sólo que el concepto, que lleva en su interior el momento práctico del fin realizado (esa «astucia de la razón» que vence a la naturaleza, haciendo que sus diversos momentos entren en guerra constante entre sí), no ha podido aniquilar a Proteo. Ello habría significado su propia destrucción; ¿cómo se va a mandar sobre un muerto?

La naturaleza ha sido, ahora, terapéuticamente desplazada, reprimida, *verdrängt*. Y si nosotros ya no regresamos –ya no queremos regresar– a ella (hasta los tanatorios, crematorios y modernos cementerios son geométricos, limpios y bien aristados), es ahora la naturaleza misma la que retorna, como el fantasma de Banquo, a nosotros. *Nosotros mismos somos ese fantasma*. También esto fue musitado por Hegel en Jena, nada más terminar la lección sobre la *Naturphilosophie* de 1805/06, y dentro de un apartado titulado –sarcásticamente, en este caso– *Intelligenz*: «El hombre es esta noche, esta nada vacía que contiene todo en su simplicidad ... Tal es la noche, lo interno de la naturaleza, aquí existente –*puro sí-mismo*–: en representaciones fantasmagóricas que surgen en corro y desaparecen al punto: esa noche se avista cuando se mira al hombre a los ojos, cuando se entra en una noche que se convierte en *terrible*, aquí se le enfrenta a uno ahí delante la noche del mundo.» (*G.W.* 8:187).

«La corteza se hace transparente» (*Die Rinde wird durchsichtig*), había escrito Hegel en Jena. El *Werkmeister* gritó entonces: «¡Agua!»; pero era ya, es ya demasiado tarde. Hoy, difícil sería encontrar incluso a alguien atento al falso *firmamentum* de nuestra sociedad y capaz de gritar: «¡Agua!» Quizá se deba esto al hecho de que, posiblemente, no formemos ya nosotros un pueblo, sino que constituyamos un conjunto de individuos aislados o, más precisamente, de *nadas rellenas* jactándose de no necesitar ni a filósofos ni a poetas capaces de ver la verdad que viene:

*Käme,
käme ein Mensch,
käme ein Mensch zur Welt, heute, mit
dem Lichtbart der
Patriarchen: er dürfte,
spräch er von dieser Zeit, er
dürfte
nur lallen und lallen,
immer-, immer-
zuzu.*

(«Pallaksch. Pallaksch»).

*Si viniera,
si viniera un hombre,
si viniera un hombre al mundo, hoy,
con la barba de luz de los
patriarcas: podría,
en caso de que hablara de este tiempo,
podría
sólo balbucear y balbucear,
continua-, continua-
mente.*

(«Pallaksch. Pallaksch»).

Paul Celan, Tübingen, Jänner; 3ª y 4ª estr.