Quaderns de filosofia vol. xiii núm. i (2026): 55-69
eissn: 2341-3042 doi: 10.7203/qfia.13.1.30284

Manuel E. Vázquez*
Universitat de València

El concepto de naturaleza en el joven Hegel

The concept of Nature in the young Hegel

Recibido: 26/01/2025
Aceptado: 17/04/2026

Resumen: Este artículo presenta una lectura de la filosofía de la naturaleza del joven Hegel a partir de sus escritos de juventud, prestando especial atención tanto a los Diarios de la época como a la apertura del trayecto hölderliniano.

Palabras clave: hermenéutica, dialéctica, naturaleza, Hölderlin, Hegel.

Abstract: This article offers an interpretation of the young Hegel's philosophy of nature based on his youthful writings, paying special attention both to the Diaries from that period and to the beginnings of his engagement with Hölderlin.

Keywords: hermeneutics, dialectics, nature, Hölderlin, Hegel.

* manuel.e.vazquez@uv.es

1. Introducción

Todo texto posee una capacidad de acción, entendida como producción de efectos, interpretaciones habidas en el decurso histórico, cuyo conjunto y articulación designamos con el nombre de "tradición". Es lo que H. G. Gadamer ha denominado "historia efectual" (*Wirkunggeschichte*) (Gadamer 1977, 370 y ss.). Esto significa, primero, dejar de lado el espejismo que supone la posibilidad de un apresamiento puro, prístino, de aquel primitivo texto. En segundo lugar, toda interpretación ha de vérselas con el espesor hermenéutico generado que como multiplicidad de interpretaciones encubre lo que se desea captar de manera original.

La obra del primer Hegel ha sido entendida de formas bien diferentes[1]. Ya sea buscando en el Hegel de juventud un Hegel diferente al transmitido por la tradición (Dilthey 1956), integrando la evolución de su pensamiento en una visión unificada capaz de dar cuenta de la totalidad de su obra (Haering 1929); por último, atendiendo a un cierto desarrollo interno de la producción filosófica de Hegel, los primeros escritos aquí considerados son algo así como esbozos no publicados de carácter propedéutico (Glockner 1929).

Hoy en día las interpretaciones se proyectan desde una multiplicidad de puntos de vista y perspectivas. Van desde el intento de comprender al joven Hegel como producto de su contexto socioeconómico (Lukács 1978), hasta la insistencia en los aspectos teológico-religiosos convertidos en centro irradiador de este periodo (Peperzak 1969), pasando por el intento de neutralizar la influencia marxista[2], al margen de otras aún más recientes[3]. Toda interpretación, como sabemos, supone el paso a través de lo que, para decirlo con Heidegger, son los "encubrimientos dominantes" (*herrschenden Verdeckungen*), guiados por una "comprensión dominante" (*herrschende Verständnis*) (Heidegger 1974, 46 y ss.). Tal cosa rige también para el problema que nos ocupa. Justo por ello he elegido tres líneas generales que, de modo tentativo en este momento, guían la interpretación. Dicen así: Naturaleza como origen, Naturaleza como representación y metáfora y, por último, Naturaleza como Uno. En cada una de ellas hay una indicación a seguir.

Origen apunta aquí a la génesis de la objetivación de la Naturaleza. Objetivación quiere decir diferencia y extrañamiento de algo frente a algo. Lo extrañado es, por una parte, el hombre en su relación con la Naturaleza y por otra, si entendemos con Hegel que la Naturaleza era divina, los dioses

[1] Cf. De Guereñu, E. (1969). *Das Gottesbild des jungen Hegels*. Karl Alber.

[2] Negri, A. (1958). *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Cedam.

[3] De entre ellas destaco: Ripalda, J. M. (2016). *La nación dividida: Las raíces de un pensador burgués* (2ª ed.). Abada; Garber, K. (2020). *Der junge Hegel zwischen Kant und Marx: Innerlichkeit und bürgerliche Gesellschaft im Fokus sozialphilosophischer Kritik*. LichtVerlag; Legros, R. (2019). *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Ousia; Martínez Marzoa, F. (2018). *De Kant a Hölderlin* (2ª ed.). La Oficina.

separados, enfrentados y por encima de esa misma Naturaleza. Si como Gadamer ha indicado (Gadamer 1981, 36), la filosofía de Hegel es una filosofía de la escisión, ésta se desliza aquí hasta la doble oposición de Naturaleza/hombre y Naturaleza/dioses. Esta doble escisión es el origen: aquello a partir de lo cual cabe considerar el decurso de la humanidad como historia de las formas en que se ha llevado a cabo, o mejor intentado, la reunificación de lo escindido. Este primer acontecimiento dota de sentido a su sucesión, es decir, la secuencia histórica de dichas soluciones parciales. La historia es historia de una reunificación.

La Naturaleza, desdoblada en las oposiciones que la prolongan, es comprendida como algo objetivo que por ser tal encuentra su razón de ser no en sí misma, sino en su relación y enfrentamiento con dioses y hombres. Por la objetividad que ahora la acompaña, tanto el mundo como el conocimiento que se rige por ella son, respectivamente, el conocimiento y el mundo de lo objetivo. Dicho conocimiento es considerado desde dos dominios privilegiados: la Física, y por ello la Ciencia, y el Arte. Dos formas de conocimiento diferentes pero surgidas, tal y como cabe leer en Hegel, bajo un mismo espíritu, un mismo destino y unos mismos presupuestos. Que posean algo en común permite considerarlos aquí como pertenecientes a una misma perspectiva.

Ambas participan de un mismo modo de consideración, pues en ellas se representa la Naturaleza. Es decir, mediante Física y Arte representamos la Naturaleza, que así deviene lo dado a ver y acotado por ellas. Representar (*vorstellen*) la Naturaleza significa, también, que todo acceso a ella ha de contar con lo dado previamente en y por esos dos dominios privilegiados. Sea llevado a cabo desde o contra lo establecido (*stellen*) con anterioridad (*vor*) por y en dichos dominios.

Estos dos modos de conocimiento deben su unidad al hecho de que ponen de manifiesto la realidad de la que surgen: la escisión resultante de la pérdida de la inmediatez entre hombre y Naturaleza. La Naturaleza nunca se nos presenta en su puridad de forma inmediata. Perdida su inmediatez en el darse, la distancia ha de ser mediada conceptualmente; conceptualmente quiere decir de forma representativa y representación tiene el sentido de idealidad conceptual.

Pero en la mediación, y por su mismo carácter, se produce un aniquilamiento: la muerte de lo más propiamente natural de la Naturaleza. Por ello el científico deja impensado lo más propiamente natural de la Naturaleza. La riqueza de determinaciones y aquello de donde surgen sólo puede ser tematizado desde lo no dicho por el conocimiento representativo de esas mismas determinaciones. Aun así, el paso a través de ellas es un momento necesario. Ya el fragmento de poema "Primavera" de 1800, nos dice:

> Es cierto que el espíritu con la Naturaleza debe unirse
> pero no demasiado deprisa ni cuando aún es profano;

así separa a quienes piensan que ya están unidos,
alta sacerdotisa, tu rigor. (Hegel 1978, 395-396)[4]

El acceso a lo más propiamente natural de la Naturaleza supone, pues, su realidad escindida. Al poner de manifiesto el carácter extrínseco de la mediación propia de la representación, se accede a algo diferente a ella, superándose así la primera escisión. Solo de esta forma podrá ser ganado lo perdido en la representación y es irreductible a ella: su detritus.

Lo perdido en la representación de la Naturaleza no puede ser ganado de forma representacional. Por eso cabe hablar de Naturaleza como metáfora. Ahora no se trata de conceptos ni de lo construido a partir de ellos –el discurso científico–, sino de metáforas y del espacio donde cobran sentido: el poema. Son los poemas de Hegel los que prioritariamente han de retenernos.

Si cabe hablar de metáfora es fundamentalmente porque en este momento la Naturaleza es índice de algo distinto de ella. Pero no totalmente distinto, pues hay un núcleo común oculto por los atributos exteriores. Si el pensar representativo nos reenviaba a un juego de dualidades, la metáfora y la poesía nos remiten al núcleo común, la unidad originaria en tanto ámbito donde se constituyen las oposiciones que la suceden.

Así, casi sin solución de continuidad, pasamos a la forma concreta en que se realiza la unificación. Es decir, las formas históricas en que se ha intentado cerrar la doble escisión que nos ha conducido hasta aquí. De una manera rápida, dichas suturas pueden nombrarse así: hombre, Dios, Dios como hombre y la opción hegeliana: el amor. Es lo que hemos llamado Naturaleza como Uno.

Ahora se hace clara la mutua pertenencia de los extremos de las sucesivas oposiciones. No se trata en el punto alcanzado de una línea recta, de un indefinido decurso de oposiciones, sino de un gran círculo. No de una huida hacia adelante ciega o mecánica, sino de un gran movimiento de regreso en el que el devenir se nutre de su constante mantener la experiencia de los orígenes, continuo e inagotable desarrollo de las posibilidades del presente.

2. Historia de una escisión: Naturaleza como origen

Debemos partir de la forma concreta en que es vivida la experiencia de los orígenes: como desgarramiento (*das Zerreißen*). El desgarramiento expresa la pérdida del estado natural del hombre y también la pérdida del carácter divino de la Naturaleza. Ambas pérdidas son la doble manifestación de una misma realidad.

[4] "Wohl soll der Geist mit der Natur sich einenDoch nicht zu rasch noch ungeweiht,So trennt sie, die sich schon verbunden meinen,Noch hohe Priestrin, deine Strengigkeit". (Hegel, G. W. F. (1936/1974). *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (J. Hoffmeister, Ed.). Stuttgart. En lo que sigue se citará como *DHE*.)

La fijación estrictamente cronológica, "histórica", se cifra, por una parte, en el Diluvio, y por otra, en la creación del Estado Romano (Hegel 1978, 171 y ss.). Aparentemente ésta es la dimensión que menos interés posee. El mismo Hegel parece darnos la razón: "se nos conservaron solo pocos y oscuros vestigios" (1978, 234). La materialidad de la historia parece ser lo menos importante. Y quizá sea así. Pero, con todo, no deja de ser significativa la forma en que es vivido dicho acontecimiento: como olvido.

Doble olvido: de la realidad anterior, interpretada al igual que lo posterior a ella en función del primer acontecimiento. Y olvido, también, de la materialidad del decurso histórico capaz de mantener, aunque solo fuera en su puro ser sensible, la memoria de la experiencia del origen. Pero quizá esa sea la señal de que dicho acontecimiento no puede ser abordado desde la escisión entre lo ideal y lo material, ser sensible y ser inteligible, porque lo cuestionado es justamente esta misma escisión.

Aquello en lo que el desgarramiento se manifiesta y donde encuentra su medio es la vivencia de la oposición entre hombre y Naturaleza como conflagración. Por ello, "para que el hombre pudiera resistir los arranques agresivos de esta Naturaleza ahora hostil, ésta tenía que ser dominada" (Hegel 1978, 235). El hombre deja de ser uno con la Naturaleza y, además, ésta deviene hostil. Por ello ha de ser dominada, pues en todo acto de sometimiento se nos muestra la realidad de la escisión que a su modo sutura. A partir de ahí Hombre y Naturaleza acceden a una precisa configuración, pues su esencia ha de ser pensada desde la relación hostil de uno frente a otro.

Esto se realiza en el estado de cosas que convierte al hombre en dominador de la Naturaleza. El instrumento de dominación es la ley. El hombre es el legislador y la Naturaleza lo legislado. Pero decir ley es decir también *logos*. Por ello el hombre es ahora "el poseedor del *logos*", siendo dicha posesión lo que justamente lo convierte en tal hombre. Como correlato de ello, la Naturaleza es nombrable, manipulable, el polo de referencia pasivo de una acción, sea esta el decir o el obrar. "La vida de la Naturaleza, nos dice Hegel, se convirtió en piedras y en maderos" (1978, 171). La *natura naturans* ahora solo es *natura naturata*. La pura acción de surgir es vista ahora únicamente desde lo que surge, como si esto fuera algo diferente de la fuerza y la vida que lo hace surgir e imperar; como si fueran dos planos diferentes y se afirmara uno en detrimento del otro, que queda así olvidado y al que solo se accede desde y en vista de lo que es.

Pero debemos reparar en un hecho. La apropiación dominadora del hombre respecto de la Naturaleza, cumplida de forma técnica, está respaldada por una creencia cuyo supuesto ha de permanecer por ahora en segundo plano. Dice así: "La Naturaleza ha desplegado todo para satisfacción y bienestar" (Hegel 1978, 205) del hombre. El orgullo de pensar de esa manera y actuar en consecuencia, es lo que Hegel denuncia como algo propio de su tiempo. También se da su reverso. No una actitud de dominación, sino de dependencia;

no de imposición de leyes, sino de aceptación incondicionada del orden de la Naturaleza; no de orgullo, sino de plena resignación ante lo necesario. Es esta experiencia de lo natural juzgada desde su reverso, la que Hegel, operando en cierta forma a la manera del moderno antropólogo, advierte en los campesinos de los Alpes y juzga con una cierta admiración, en tanto ellos son capaces de "renunciar a su propio provecho" (Hegel 1978, 205).

Pero antes de continuar, reparemos en el otro polo de la escisión primera: la oposición de dioses y Naturaleza. Fue con la "creación del Estado romano [...], nos dice Hegel, cuando los dioses se transformaron en seres creados y serviciales" (Hegel 1978, 171). Y continúa más adelante: "lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural, puesto que la Naturaleza ya no era divina, es decir, ya no era ni bella ni libre" (Hegel 1978, 171). ¿Qué significa que lo grande sea antinatural?, ¿qué significa que la Naturaleza ya no sea divina, es decir, "bella y libre"?

Antes de contestar debemos despejar lo que hasta este momento ha estado implícito. La relación del hombre con lo divino queda alterada desde el momento en que "los emperadores romanos fueron deificados" (Hegel 1978, 171). Unido a ello, se crea un extrañamiento del hombre respecto de sí mismo y sus semejantes. A mayor enajenación respecto de los hombres, mayor enajenación respecto de los dioses. En los "Esbozos sobre religión y amor" se dice: "en los tiempos antiguos los dioses se movían entre los hombres; en la medida en que crecía la separación, la distancia entre los hombres, también los dioses se desprendían de los hombres" (Hegel 1978, 242). Se trata, pues, de un hecho múltiple cuya unidad ha de ser pensada. Para ello debemos partir de la primera pregunta: ¿qué significa que lo grande sea antinatural? Esto remite a una pregunta previa: ¿qué significa que lo grande sea sobrenatural? En un principio el ámbito de lo divino estaría sobre lo humano, pero no en el sentido de sobrepasarlo, es decir, de ser meta-natural y constituir una región por encima de lo humano. La configuración de lo humano acontece en la relación entre mortales y dioses, cielo y tierra. Necesariamente dicha relación queda arruinada desde el momento en que lo divino es pensado desde la oposición entre Naturaleza y hombre que hace de éste el legislador y de aquella lo legislado. Por ello los dioses, como dice Hegel, son lo antinatural; es decir, lo que está al margen de lo legislado y es tematizado desde la especial configuración que hace de cada uno de ellos la alteridad del otro.

¿Y qué significa que la Naturaleza fuese "bella y libre", es decir, divina? Lo bello, en tanto perdido, debe ser comprendido desde la experiencia griega de lo que para nosotros ya es estético[5]. Por esta razón, si seguimos a Gadamer, se trata del "ámbito que supera lo útil y necesario y que es buscado por sí mismo, porque así gusta" (Gadamer 1981, 85). La libertad de la Naturaleza es lo opuesto al reino de la necesidad, el ámbito en que se cumple la experiencia

[5] "El espíritu de los griegos es la belleza". *EJ*, p. 223.

científica de lo natural que convierte a la Naturaleza en mundo físico. Así, que la Naturaleza deja de ser divina significa que lo bello es sustituido por un mundo regido por fines que en el fondo imponen los deseos de los hombres y cuyo campo de satisfacción es la misma Naturaleza. Del mismo modo, su libertad, la libertad perdida, es sustituida por la necesidad que expresan las leyes del pensamiento científico.

¿Que la Naturaleza deje de ser divina significa que los dioses han huido sin rastro? No, porque en la moderna Naturaleza está incluida su propia referencia teológica. Con anterioridad nos referimos a ello cuando dijimos que la Naturaleza es concebida como algo que posee en sí misma unos fines que la disponen al servicio del hombre. En tanto el hombre es incapaz de imponerlos por sí mismo desde la estricta consideración de la capacidad legisladora de la razón, dichos fines han de ser suministrados por alguien concebido, aunque bajo la forma de lo infinito, a imagen del hombre. Es ese "Ser extraño" (Hegel 1978, 205) del que nos habla Hegel; Dios bajo su consideración antropomórfica que, subyaciendo a la ilusión de las causas finales, ya había sido denunciado por Spinoza en el Apéndice del libro I de la *Ética.*

Por esto, cuando Hegel opone el orgullo propio de su tiempo a la actitud de los campesinos que no esperan favor alguno de la Naturaleza y acogen sus desastres con resignación, señala que "exigirles [a los que piensan que la Naturaleza es algo para su satisfacción y bienestar] que renuncien a una indemnización [en caso de un desastre natural] equivaldría a privarles de su Dios" (Hegel 1978, 205). El supuesto que subyace a la idea de la Naturaleza benefactora que proporciona satisfacción a las necesidades humanas no es más que una precisa concepción de Dios. Es el punto de llegada del continuo existente, y por este orden, entre desgarramiento, dominación, imposición de fines y afirmación de Dios. Si a ello añadimos, como nos dice Hegel, "que propiamente es el mismo hombre quien ha impuesto estos fines a la Naturaleza" (Hegel 1978, 205), puede afirmarse que la secuencia apunta al supuesto de lo divino que es lo sagrado. El juego de oposiciones en que el desgarramiento se constituye alberga una fructífera indicación sobre la esencia de la Naturaleza y por ello del hombre, al servicio del recuerdo de la experiencia primera de lo natural.

Hölderlin, en "Como en un día de fiesta", evoca lo sagrado con el nombre de Naturaleza[6]. La Naturaleza es la "poderosa" (*Mächtige*) porque los dioses aparecen en su luz. También ahí se refiere a la constelación cuyos cuatro extremos son: cielo/tierra, dioses/mortales. El núcleo del poema "Griechenland" son las cuatro voces del destino. El poeta sueña con un futuro en el que la cuádruple constelación, al imperar, daría sentido a la existencia humana: esa existencia que es el habitar (*wohnen*) como estancia del hombre entre cielo y tierra y que tiene el carácter del peregrinar. Esta sería la hora de

[6] Cf. Hölderlin, F. (1972) *Himnos tardíos. Otros poemas*; Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*.

las bodas entre cielo y tierra, dioses y mortales de la que Hölderlin nos habla. Sirva esto como indicación de la vecindad que pasa por ser de suyo evidente entre Hölderlin y Hegel en este periodo y que ciertamente está por desvelar, así como de la manera en que su propio pensar se incardina en la tradición. Al mostrar la forma en que ello se lleva a cabo ya se señala la distancia que los separa (Duque 2022).

3. Naturaleza como representación y metáfora

Hasta aquí nos han retenido dos formas opuestas de vivir el extrañamiento de hombre y Naturaleza, ejemplificadas en dos actitudes paralelas: la de los campesinos y la propia de los contemporáneos de Hegel. En relación a ellas se dibuja la opción de Hölderlin y la del propio Hegel. Pero lo que ahora ha de ocuparnos es la forma concreta y los instrumentos mediante los que se forja y cumple la concepción de la Naturaleza en el extremo más significativo de la oposición que nos sirve de punto de partida; a saber: la propia del momento hegeliano. Y ello siguiendo el hilo conductor que nos proporciona lo que antes llamamos "dos dominios privilegiados": Física y Arte.

Si se trata de pensar lo natural de la Naturaleza y por ello lo que queda impensado en la Física, todo consistiría en alcanzar una nueva Física capaz de hacerse cargo de lo hasta aquí dejado de lado. Una nueva ciencia: esa es la tarea. Eso es lo que señala el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán", en el que los nombres de Hegel y Hölderlin aparecen indefectiblemente unidos.

> Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos. Así, si la filosofía da las ideas y la experiencia provee los datos, podremos tener por fin aquella física en grande que espero dé las épocas futuras. No parece como si la física actual pudiera satisfacer un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro (Hegel 1978, 219).

Pocas indicaciones nos son dadas. Y si bien no es tematizado el momento positivo que representa la constitución de una "física en grande", sin embargo, el momento crítico que indica lo que ha de ser superado en la antigua física, sí es tratado por el Hegel posterior, el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*.

En el Prefacio se nos dice que en la matemática "la intelección es exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera" (Hegel 1973, 29). Si tenemos presente que para Hegel toda la filosofía entre Heráclito y él no es más que un largo extravío de la razón abstracta guiada por la lógica de la identidad, las matemáticas deben cargar con una gran parte de la responsabilidad que de ello se deriva.

Si se trata del cálculo se está en presencia de un saber que "sigue la línea de la igualdad". Si por el contrario se trata de la geometría, estamos ante las determinaciones vacías y sin vida de las figuras en el espacio. En todos estos casos se trata de las abstracciones de un "ser muerto", mientras que el verdadero

método filosófico, el único que permite pensar lo efectivamente real, la dialéctica, hace caer las oposiciones dentro del concepto.

Asistimos así a una crítica del proceder científico que bien puede ejemplificar la superación de las limitaciones señaladas. Justo aquí es más visible la ruptura entre las intenciones del primer Hegel y la forma concreta en que estas son llevadas a cabo posteriormente, en el caso dudoso de que los resultados fuesen la justa consecuencia de esas primeras intenciones. Muy difícilmente cabe pensar que la concepción de la física presente en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*[7] sea la realización de aquella "gran física" que un día soñó el joven Hegel. En el fondo se trata de una exposición dialéctica de la mecánica clásica en la que, en lugar de servirse de las relaciones matemáticas habituales entre espacio, tiempo y aceleración, encontramos una definición cualitativa de la caída a partir de la idea de que el tiempo es una "negación" y el espacio una "separación", no tratándose de conceptos exteriores el uno en relación al otro, sino fundados en una misma realidad.

La misma actitud, en el fondo, encontramos en la crítica al arte como mera mímesis de la Naturaleza. Tres son las carencias del arte representativo: en primer lugar, el hecho de que el cuadro se convierte en un intermediario fatal que ocupa el lugar que en rigor correspondería a lo propiamente natural: "la presencia sensible del cuadro, lejos de permitir a la imaginación desplegar el objeto imaginado, hace que esta lo conciba como se ofrece a la vista" (Hegel 1978, 202). El cuadro sólo nos da una realidad visual enfrentada al espectador, una realidad tematizada desde la igualdad entre "ser" y "ser ante los ojos". Añadamos dos limitaciones más. No se trata de que el cuadro sea en sí mismo falso, como tampoco de que sea verdadero. Las relaciones de verdad y falsedad quedan redefinidas en las más amplias del juego del todo y las partes. Lo que así le ocurre al cuadro, para decirlo con Hegel, es que "no puede proporcionar más que una parte de toda la impresión: una imagen igual en determinados contornos y aspectos" (Hegel 1978, 203). El arte contempla a la Naturaleza como paisaje, como género. La Naturaleza es representada como algo que posee estrictos contornos, siempre ajena a la pasión que la agita. Y es que "incluso en el mejor cuadro falta lo más atractivo y esencial de un espectáculo: la vida eterna, la poderosa actividad que encierra" (Hegel 1978, 203).

Esta es la esencial limitación del arte representativo: su ceguera ante la vida eterna del dinamismo de la Naturaleza. Todo eso queda fuera del proceder mimético en el que la Naturaleza, en su mera exterioridad, es el modelo y el hombre es un mero ejecutante de las relaciones visuales percibidas. Es la Naturaleza la que así sale perdiendo, pues al eliminar la inmediatez del hombre con la Naturaleza, su "grandeza y sublimidad" (*Grosse und Erhabenheit*) deviene un juego de apariencias, un efecto óptico además parcial[8].

[7] Cf. Hegel, G. W. F. (1830/1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (§§ 245–376).

[8] Cf. *EJ*, p. 199; *HL*, pp. 474-475.

4. Naturaleza como metáfora

Una pregunta se hace urgente: ¿cómo captar entonces la vida de la Naturaleza? ¿Qué indicaciones nos da Hegel al respecto? Y también, ¿desde dónde se va más allá del proceder científico en tanto representación? Y lo que es más importante, ¿cómo acceder al más allá de la representación?

Procedamos con orden. La vida de la Naturaleza, lo natural de la Naturaleza es captado en su pura contemplación. Es esta experiencia la que Hegel nos transmite en su "Diario de viaje por los Alpes berneses"[9]. Lo contemplado en la contemplación recibe el nombre de "lo cautivador" (Hegel 1978, 197). El hombre ha de dejarse cautivar de nuevo por la vida de la Naturaleza. Ha de encantar de nuevo a la Naturaleza, porque así permanece más cercano a sí mismo:

> ¡Huyó del profanado sepulcro de los hombres
> de la inocencia el genio que aquí les encantaba!

Nos dice Hegel en "Eleusis" (Hegel 1978, 214).

Esta experiencia reclama para sí el cuño de lo auténticamente filosófico. En el sentido más originario de filosofía como amor y tendencia a la sabiduría; no curiosidad ante los saberes, sino asombro ante lo no sabido e irreductible al saber de los saberes. Lo que no ha de confundirse con el rigor de las investigaciones entregados a quehaceres parciales:

> En vano busca
> el investigador, más por curiosidad que por amor
> a la sabiduría

nos sigue diciendo Hegel (Hegel 1978, 214). Son filósofos, no investigadores, lo exigido.

Pero ¿ante qué surge el asombro?, ¿qué es lo cautivador de la Naturaleza? Ciertamente no la altura de la pared, no la elevación de la roca, que propiamente es "lo grandioso", sino el agua en su caer desde la altura: "el vuelo fino, flexible, libre de la cascada" (Hegel 1978, 197). No el poder o la fuerza, sino "lo eternamente en proceso y acción" (Hegel 1978, 197). No la fuerza de la concentración de una mole, una masa de piedra en su solidez y consistencia, sino aquello que continuamente está "siempre descomponiéndose y dispersándose" (Hegel 1978, 206). No el "esto es así" (Hegel 1978, 220) de la roca siempre igual a sí, "imagen uniforme y a la larga monótona" (Hegel 1978, 206), sino el "esto acontece así" que se advierte en la visión de la cascada: "constantemente la misma imagen y a la vez que no es la misma" (Hegel 1978, 202): el puro mostrarse o aparecer que se mantiene dinámicamente en vilo

[9] Deberá contraponerse con la lectura que lleva a cabo Sallis, J. (2009). *Piedra*.

frente al ocultamiento. No el "yugo, la necesidad de la Naturaleza" (Hegel 1978, 197), sino la plena afirmación de "lo vivo" (Hegel 1978, 197), la vida de la Naturaleza, lo natural de la Naturaleza.

En este juego de oposiciones, sucesivos nombres para lo mismo, se asume y sub-vierte el dualismo en que descansa la metafísica occidental, al par que se nos da la indicación para acceder a aquello que, por ser previo a dicho juego, es la unidad perdida que ha de volver a ser instaurada. Dicho dualismo es, por un lado, el del ser como permanencia, como razón, como absoluto, como incondicionado, y de otro el devenir como lo sensible, lo condicionado, lo relativo. Decimos que este esquema es asumido en tanto sigue pensándose bajo la forma de dualidades y oposiciones. Pero ¿cómo ha de ser pensada la subversión de dicho esquema?

Para ello hay que continuarlo y decir que, en última instancia, todo él queda reconducido a la oposición de eternidad y duración. Eternidad de lo absoluto, de lo incondicionado, de lo que siempre es así; duración de lo relativo, de lo condicionado, de lo multiforme. ¿De qué forma se produce la subversión? Cuando se piensa no la "duración de estos montes" (Hegel 1978, 206), sino "lo eternamente en proceso y acción". En este punto la fidelidad es evidente. Sin embargo, hay una diferencia no menos evidente. Si en la tradición el devenir es pensado como lo contrario a lo idéntico y eterno, lo que ahora se da a pensar es la pertenencia de los opuestos: "lo eternamente en proceso y acción". Lo eterno no es lo ajeno al fluir temporal, sino lo que se predica de éste mismo. Para llegar hasta ahí todo pasa por preguntar cómo concebir una unidad originaria de tiempo y eternidad.

La indicación nos es dada en el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán". En sus últimas líneas se nos habla de "instaurar una nueva religión" (Hegel 1978, 220). ¿Qué tiene que ver la instauración de una religión con la unidad de tiempo y eternidad? Se habla de religión y no cabe olvidar que toda religión supone un culto y que "la esencia del antiguo culto consiste en la presentación de lo divino" (Liebrucks 1979, 94). En las celebraciones del culto, en la festividad, se trata de cosas que poseen un ser perdurable por encima del momento mismo de la celebración. En la festividad, en la actualización del culto se da y se realiza la tensión existente entre lo perdurable y lo momentáneo, entre tiempo y eternidad.

Una pregunta se hace entonces necesaria: ¿de qué modo lo perdurable puede fundar el carácter de la festividad? Necesariamente ha de fundarse en una realidad que en sí misma contenga esta tensión, es decir, una realidad en sí misma tensa, de lo perecedero y lo perdurable. ¿Qué realidad es esa en que aparecen fundidos lo perecedero y lo perdurable? ¿Cuál es la unidad originaria de tiempo y eternidad?

Bruno Liebrucks, refiriéndose a Hölderlin, lo dice así: "el mito es el momento solemne de la *theoria* en la cual se funda lo que permanece, en el cual al hombre le está preservada la memoria de lo que ha sido" (Liebrucks 1979,

145). "Tenemos que tener una nueva mitología" se nos decía en el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán" (Hegel 1978, 220). Sólo desde aquí puede cobrar sentido tal afirmación. Pero no como si se tratara de una mera vuelta a lo ya sido, pues "hacia lo mítico no existe retorno; se topa de nuevo con él cuando el tiempo vacila en su estructura y en el ámbito del más alto peligro" (Jünger 1963, 55). Se trata de la imposición y exigencia del hombre para consigo mismo. El mito representa la originaria unidad, lo indiferenciado donde surgen las diferencias. Permanece irreductible a un pensar asentado sobre ellas. Pero solo desde ahí cabe alumbrar algo nuevo. Desde la manera en que la unidad originaria ya ha sido (mito), cabe vislumbrar cómo habrá de volver a ser: como religión.

5. Historia de una reunificación: naturaleza como uno

No nos detendremos a considerar las distintas soluciones parciales a la primera escisión que nos ha servido como punto de partida. Baste recordar que siempre suponen un término en el que se realiza la reunificación: el hombre (Nemrod), Dios (Noé), y Dios como hombre (Jesús)[10]. Por eso cabe preguntar por la forma concreta en que Hegel tematiza el acceso a la unidad por instaurar.

Mediante el amor y el recuerdo (*Liebe und Andenken*), responde. ¿Qué tiene que ver esto con la consecución de una religión? El amor no se dirige a ningún objeto. Son los objetos en tanto sometidos a la necesidad, lo que comprendemos[11]. En el comprender (*begreifen*) convertimos a los objetos en semidioses[12]. Sin embargo, en el amor, le damos "un alma, participamos en él como en algo que nos es semejante, lo convertimos en Dios" (Hegel 1978, 241), se nos dice en los "Esbozos sobre religión y amor".

En lo divino, en el objeto de toda religión, se trata de una unificación, "participación de lo semejante" veíamos que lo llamaba Hegel. ¿Cómo se lleva a cabo? ¿Teóricamente? No, pues "las síntesis teóricas se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto" (Hegel 1978, 241). En este caso simplemente mantenemos de forma teórica lo que justamente se intenta superar. ¿Se trata entonces de una unificación realizada en el seno de la praxis? Tampoco, porque el reverso de algo es la afirmación de ese algo bajo la forma de la oposición: "la actividad práctica destruye el objeto

[10] Cf. *EJ*, pp. 234 y ss.; *HTJ*, pp. 244 y ss.

[11] "Contemplar un torrente [como una masa de agua] que tiene que precipitarse [de acuerdo a las leyes de la gravedad] a las regiones más bajas y que está encerrado y presionado por sus bordes es comprenderlo". *EJ*, p. 241. "Einen Bach betrachten, wie er nach Gesetzen der Schwere in die tiefen Gegenden fallen muss, und von dem Boden und den Ufern eigenschränkt und gedrückt wird, heißt ihn begreifen". *HTJ*, p. 376.

[12] "Dado que un torrente, un árbol es, a la vez, un objeto y puede estar sometido a la mera necesidad [...] se trata únicamente de semidioses, no de dioses eternos y necesarios" *EJ*, p. 241. "Doch, weil ein Bach, ein Baum zugleich auch ein Objekt, der bloßen Notwendigkeit unterworfen sein kann [...] so sind es bloße Halbgötter, nicht die Ewigen, Notwendigen". *HTJ*, p. 376.

y es enteramente subjetiva" (Hegel 1978, 241). Si esto es así, habremos de concluir que la anulación de una oposición nunca se lleva a cabo por la afirmación de su extremo opuesto. Ha de darse un salto para distanciarse del estricto ámbito de los antagonismos. Solo de esta manera se llega a su superación. Tal es el proceder hegeliano, pues frente a la teoría o la praxis, "únicamente en el amor somos uno con el objeto [...]. Este amor, convertido por la imaginación en un ser es la divinidad" (Hegel 1978, 241).

En la divinidad se superan las escisiones. Ahora van al unísono el amor y la contemplación –"el sentir se diluye en la contemplación; / lo que yo llamaba mío ya no existe" (Hegel 1978, 213) se nos dice en "Eleusis"–, pero no el pensamiento, pues "le extraña y asusta el infinito [...]" (Hegel 1978, 214), sino la fantasía, en tanto facultad imaginativa, pues "la fantasía acerca a los sentidos lo eterno/y lo enlaza con formas" (Hegel 1978, 214). Esta unidad que es Dios, es múltiple: "Se puede llamar a esa unión, unión del sujeto y el objeto, unión de la libertad y la Naturaleza, unión de lo real y de lo posible" (Hegel 1978, 241).

Unión del sujeto y el objeto significa, prioritariamente, la superación del pensar que hace de la Naturaleza algo legislado y así dominado. Sólo al ir más allá del conocimiento de objetos propio del entendimiento cabe acceder a lo que lo excede: la justificación del cristianismo como "religión popular" (*Volksreligion*). Solo en tanto el logos humano sea capaz de concebir y amar (reconocer y no dominar) puede conciliar fe y saber racionalmente fundados. Este, y no otro, es el problema que plantea la "positividad" de la religión cristiana[13].

Unión de la libertad y de la Naturaleza es otra forma de lo mismo, aunque desde una perspectiva diferente. Se trata de la otra gran escisión que nos ha servido como hilo conductor: la de la Naturaleza respecto a lo divino. Justamente al reingresar, por decirlo de alguna manera (y esto es la indicación de que todavía no tenemos la palabra para lo que solo es pensado), la libertad en la Naturaleza mediante la superación de su representación (artística y científica), momento anterior que la convierte en el reino de lo necesario, la Naturaleza deviene divina (*göttlich*). Donde divina es, como nos indica en los "Fragmentos históricos y políticos", igual a bella y libre (*schön und frei*).

Pero ambas uniones son reflejo de la unión de lo real y lo posible. Podemos decir, de lo que es y de lo que puede ser. De lo que está por venir manteniéndose dentro del ámbito de nuestras posibilidades y de lo que podemos ser al proyectar esas posibilidades que sólo pueden estar contenidas en el futuro de lo por venir. Justo por eso se trata de algo a realizar, de una tarea cuyo esbozo está contenido en el proyecto cuya comprensión no fue elaborada que es el "Primer programa de un sistema del idealismo alemán".

Pero dicha unión, en el fondo, no puede ser llevada a cabo sin mirar hacia el pasado y las huellas en él depositadas de lo que se trata de alumbrar.

[13] Cf. *EJ*, pp. 73 y ss.; 419 y ss.; *HIJ*, pp. 139 y ss.; *HL*, pp. 510 y ss.

Esto solo es posible en el ejercicio del recuerdo (*Andenken*). Recuerdo de lo con anterioridad presente y ahora olvidado, perdido en la fragmentación temporal. Y es que Naturaleza y hombre poseen, aunque oculta, una primitiva identidad, porque, "sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser" (Hegel 1978, 242).

Esa comprensión no desarrollada quizá no se deje decir en forma de totalidad y sistema –conceptos y razón–, sino en el "dar ser poético a la esencia del recordar (*Andenken*)" (Heidegger 1983, 105). Por decirlo de otra manera, ese no es el sendero que conduce a la *Ciencia de la Lógica*, sino a los poemas de Hölderlin.

Referencias bibliográficas

Dilthey, W. (1956). *Hegel y el idealismo*. Fondo de Cultura Económica.

Duque, F. (2022). Hölderlin en contexto: El ser y lo sagrado. En F. Hölderlin, *Pan y vino*. Abada.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Alfa.

Garber, K. (2020). *Der junge Hegel zwischen Kant und Marx: Innerlichkeit und bürgerliche Gesellschaft im Fokus sozialphilosophischer Kritik*. LichtVerlag.

Glockner, H. (1929). *Hegel* (2 vols.). (datos incompletos)

Guereñu, E. de (1969). *Das Gottesbild des jungen Hegels*. Karl Alber.

Haering, T. L. (1929). *Hegel: Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels* (2 vols.). Aalen: Scientia.

Hegel, G. W. F. (1907/1966). *Hegels theologische Jugendschriften* (H. Nohl, Ed.). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel* (Vol. 1, J. Hoffmeister, Ed.). Meiner.

Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1936/1974). *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (J. Hoffmeister, Ed.). Frommann.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud* (J. M. Ripalda, Ed. y trad.). Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1974). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel.

Hölderlin, F. (1972). *Himnos tardíos*. Sudamericana.

Jünger, E. (1963). *Tratado del rebelde*. Sur.

Legros, R. (2019). *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Ousia.

Liebrucks, B. (1979). *Conocimiento y dialéctica*. Revista de Occidente.

Lukács, G. (1978). *El joven Hegel: Sobre las relaciones de la dialéctica y la economía*. Grijalbo.

Martínez Marzoa, F. (2018). *De Kant a Hölderlin* (2.ª ed.). La Oficina.

Peperzak, A. T. B. (1969). *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Martinus Nijhoff.

Ripalda, J. M. (2016). *La nación dividida: Las raíces de un pensador burgués* (2.ª ed.). Abada.

Rosenkranz, K. (1844/1971). *G. W. F. Hegels Leben*. (datos incompletos)

Sallis, J. (2009). *Piedra*. Pre-Textos.