

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LAS DEFINICIONES METAFÍSICAS DE DIOS
La lógica de Hegel como teodicea.**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORADO
EN FILOSOFÍA PRESENTA**

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

MÉXICO D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Elisa con todo mi amor

Agradecimientos :

Todo mi agradecimiento para mi maestro, José Ignacio Palencia por su extraordinario trabajo de asesoría y de seguimiento académico para la elaboración de esta tesis y por todos esos cursos impartidos por él sobre la filosofía de Hegel a los que he estado asistiendo desde hace casi diez años.

Agradezco también señaladamente a los lectores de esta tesis, los doctores Alberto Constante y Enrique Dussel, así como al resto de los sinodales, doctores Mario Rojas y Alberto Constante.

Igualmente a todos los amigos que me han acompañado estos años: Sergio Cano, Miguel Quiroga, Nora Gores, Pia Berger, Josué Sosa, Rafael Soto, Javier Prado, Lucille Herrasti, Gael Olivier, Luis Reyes, Argelia Juárez, Roberto Vasconcelos, Fidel Castro, Gilberto Prado, Hans Olvera, Joaquín Moya, etc.

A la Universidad Iberoamericana y al director de su departamento de Filosofía, Dr. Luis Guerrero, por permitirme enseñar lo poco que sé de filosofía.

A mis papás, por haberme apoyado siempre. A mis hermanos y a mi sobrino.

Mención especial a Elisa de la Peña, en quien siempre pensé al estar redactando este mamotreto.

La tesis se elaboró con el apoyo de una Beca (1699539) otorgada por CONACYT, por lo cual agradezco también a esta institución.

Índice:

	Introducción.....	7
I	La conciencia cristiana.....	26
1	El quicio de la historia.....	27
1.1	El cristianismo de Hegel.....	30
1.2	Historia y pensamiento.....	36
1.3	Cristiandad y cristianismo.....	43
2	Verdaderas y apócrifas <i>gnosis</i>	53
2.1	Ortodoxia y heterodoxia.....	57
2.2	La verdad revelada de las criptoverdades.....	62
2.3	Refutación de la (pseudo) ilustración.....	68
2.3.1	La razón es un hueso.....	70
2.3.2	La propaganda racionalista.....	81
3	Unos huesos que queman.....	92
3.1	La mediación cristiana.....	97
3.2	Solidaridad universal en el pecado.....	108
3.3	Doble negación.....	119
4	El saber absoluto: Imago Trinitatis.....	130
4.1	La comedia evangélica.....	134
4.2	El Dios trinitario.....	147
4.3	El saber absoluto.....	159
II	Lo Absoluto.....	171
5	El sentido de la teodicea.....	172
5.1	Argumento ontológico.....	176

5.2	El comienzo de la ciencia	185
5.3	El experimento hegeliano	193
6	Refutación de la ontología	202
6.1	Ontología de los conceptos simples.....	204
6.2	Semántica extensional.....	218
6.3	La medida como tercer momento.....	225
7	El fenómeno como fenómeno.....	233
7.1	Identidad, distinción y totalidad.....	237
7.2	El aparecer de la esencia	249
7.3	“Lo que es racional es real; y lo que es real es racional”.....	259
8	La vida del concepto.....	271
8.1	El concepto formal.....	275
8.1.1	El término.....	275
8.1.2	El juicio.....	284
8.1.3	El silogismo.....	294
8.2	El concepto objetivo.....	297
8.3	La idea.....	305
9	Conclusión.....	317
10 Bibliografía.....		328

Introducción:

Hegel no es uno de esos autores que goce de la mejor reputación. De acuerdo: no habrá nadie que se resista a reconocerle méritos. Tampoco habrá nadie que se atreva a regatearle la jerarquía de pensador imprescindible. Sin embargo, este carácter o jerarquía parece deberse más a los que hoy son estimados como “defectos” que como “virtudes”. Otra vez: concedo, imposible dejar de advertir en Hegel las virtudes del gran arquitecto, del edificador de magníficas catedrales conceptuales, del cavador de profundísimos pozos de donde brotan caudales de aguas espesas y embriagadoras. Sin embargo, no son todas ellas cualidades que hoy por hoy gocen de gran aprecio; por el contrario, dentro del mundillo de la filosofía suelen más bien considerarse como si fueran vicios casi monstruosos. Esas magníficas catedrales pasan más bien por símbolos de descarrío, o sea, obras de una razón descarriada y pretenciosa, piedras duras sobre piedras duras, pero montadas todas sobre barro, y esos caudales, por ríos de aguas venenosas, aguas que contagian arrogancia.

Hegel es un gran autor, y no hay nadie que se atreva a poner en duda su talla. Pero es tanta, tan grande y de tal índole la talla de este autor, que parece no dar éste más que para usarlo de esparrin. Hegel, en efecto, es el esparrin favorito de muchos. Abundan como hongos después de la lluvia los filósofos que no dejaron de proponerse, por lo menos alguna vez en su vida, cuando decidieron empezar a pensar, “superar a Hegel”. “Superar a Hegel”: parece ser éste el orto y propósito de todo el pensamiento que se ha desarrollado con posterioridad al de Hegel. Cuando lo escribió Zubiri hace medio siglo, a nadie le debió parecer exagerado. Hoy tampoco habría razón alguna para que eso mismo así le pareciera a alguien. Me refiero a esa afirmación que dice que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”¹.

Guirnalda con doble vista, ésta que Zubiri le cuelga a Hegel. De un lado, el reconocimiento de la antedicha talla; pero por el otro, la convicción de que, por muy grande que sea ésta, o más bien, precisamente debido a lo grande o grandota que es, no es ya tiempo para tomarla en serio. Si el nombre de Hegel, se jala, se lleva y se trae de un sitio a

¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p.269

otro, es porque ha arraigado muy firmemente, hasta alcanzar la calidad de lugar común, la especie de que su filosofía es una cosa monstruosa, casi diabólica.

Un ejemplo entre tantos: Ramón Xirau defiende de manera seria y convencida la idea de que Hegel adolece de un terco “desequilibrio racional”. Dice así el texto donde afirma este adolecer: “Hegel, al proclamar la racionalidad absoluta de hombre, mundo y Dios, subsume la vida bajo la ley implacable de una razón *que se desea* absoluta [...] desequilibrio racional [...] una inclinación terca a descompensar lo que es humano para deshumanizarlo en racionalidad pura”².

Continúa con unas líneas que mucho conciernen al asunto que motivó la redacción de esta tesis. Dicen las tales líneas: “A partir de la racionalización hegeliana habrán de nacer los ídolos. Con ellos vendrán ya al mundo los dioses tiranos del nihilismo moderno. Para que renazca la esperanza, los hombres, las personas vivas, habrán de darse cuenta de que el hombre no es Dios –porque esto es idolatría- ni son dioses sus obras –porque también esto es idolatría”³. Contra Hegel, pues, Xirau terminará por apelar al personalismo, a Mounier y a Teilhard de Chardin.

Guardando las distancias debidas, un semejante proyecto personalista y un semejante juicio contra Hegel aparece también en Enrique Dussel⁴. Éste último, en efecto, dirá que en Hegel ocurre una “fetichización ontológica” o elevación del “sujeto totalizado” a la calidad de fetiche⁵. En otro lugar dirá también Dussel que la lógica de Hegel es la lógica del capital, por lo tanto “el desarrollo del anti-dios, del Anticristo, de Moloch, el fetiche”⁶. No es la de Dussel una idea que haya surgido de la nada, pues sabemos muy bien que Marx calificó al capital como fetiche. Aparte, que la lógica de Hegel sea la expresión de dicho fetichismo parece sugerirlo Ernst Bloch cuando afirma en su libro dedicado a

² Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, p.78

³ Idem.

⁴ Cfr. Mariano Moreno Villa, *Filosofía de la liberación y personalismo*. Tesis de doctorado, Universidad de Murcia, 1993

⁵ Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana V*, pp.36ss.

⁶ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p.14

nuestro autor: “estamos ante la más formidable y también ante la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo”⁷.

Bloch encuentra las fuentes de este pensamiento “fetichizante” en Plotino y en el neo-platonismo en general, aunque también en el cristianismo, pero justamente en el cristianismo más próximo al neo-platonismo, o sea, en el cristianismo gnóstico. Volviendo a Dussel, éste abona todavía más sobre esta idea, pues afirma que a Hegel podría llamársele, desde un punto de vista histórico, “montanista o gnóstico”⁸. La misma hipótesis subyace, por ejemplo, a la que en su tiempo, y sobre todo dentro de Alemania, fuera la muy conocida interpretación de Iwan Iljin, quien fuera profesor en la universidad de Moscú hasta antes de la revolución de octubre⁹. Pero ya incluso durante los mismos días que vieron vivir a Hegel comenzaron a popularizarse ideas que enfatizaban esta vinculación entre nuestro autor y el pensamiento gnóstico, acompañadas de las respectivas interpretaciones globales ajustadas al tal vínculo. Entre éstas cuéntense las que en Tubinga hicieron entonces C.A. Eschenmayer¹⁰ y F.A. Staudenmaier¹¹.

Abro un paréntesis porque algunas afirmaciones de este último, teólogo católico de Tubinga, merecen la pena que se las destaque y se las cite por lo curiosas y ejemplares para el caso que resultan. Dice que la de Hegel es una filosofía con “puro contenido anticristiano”¹². Las razones que tiene para afirmar esto son, entre otras, la típica de que nuestro autor habría sostenido un concepto “panteísta” del absoluto, a pesar de que él mismo lo negó tajantemente en varios lugares de su obra; también que éste habría sostenido que Dios se hizo pecado, lo cual es verdad que fue sostenido por Hegel, pero también por San Pablo; también que éste habría hablado de una revelación de Dios mismo, hecha por el “Hijo”, en las religiones pre-cristianas, aunque eso mismo fue previamente sostenido por San Justino, Clemente de Alejandría y muchísimos otros padres de la Iglesia; por último, que habría defendido la “apoteosis” del hombre, lo cual, sin duda que lo hizo Hegel, pero en perfecta armonía y consonancia con la ortodoxia más recalcitrante, como que la idea de

⁷ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, p.153

⁸ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 68

⁹ Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre*, pp.221 ss.

¹⁰ C.A. Eschenmayer, *Die Hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Prinzip*.

¹¹ F.A. Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*.

¹² *Ibid.* pp. 803-886

“apoteosis” es uno de los dos o tres teologúmenos sobre los que está sostenida *toda* la teología de las iglesias del oriente cristiano y de casi toda de las de occidente. Cierro el paréntesis.

Idolatría, fetichismo... ¿Conviene que una tesis de filosofía se dedique a discurrir por esos tópicos? Conviene detenerse en este punto, porque un tristísimo prejuicio jacobino inoculado en el mundo académico mexicano hace que los miembros de dicho mundo sean proclives a fruncir el entrecejo y a pensar que los textos que hablan de estos temas pertenecen a la teología y no a la filosofía. Parece pensarse que el lugar de toda referencia al cristianismo y a sus textos, a su ortodoxia y heterodoxia, es el púlpito y nada más. El prejuicio digo que es triste porque ni Hegel ni casi ningún otro filósofo “occidental”, ni de Rusia tampoco, tuvo en cuenta estos posibles reparos. Hegel se sumergió, y hasta profundidades muy hondas, en las aguas del cristianismo. Querer echar éstas por la coladera para quedarse “sólo con Hegel”, equivale en realidad a quedarse sin las agua y sin Hegel. Resulta punto por punto inviable forjar una interpretación consistente de la filosofía hegeliana que no se ocupe de los textos cristianos de los cuales aquélla se ha nutrido. Pero esto no es teología. La cuestión de si Hegel hace o no ídolos y fetiches no es menor desde el punto de vista filosófico. Que Hegel sea o no “un hereje” evidentemente ni lo autoriza ni lo desautoriza para nuestros ojos. Si así ocurriera, sí que se estaría en la teología o en medio de discusiones de seminario conciliar; sin embargo, que lo sea o no, va a determinar que se interprete su filosofía de un modo u otro. Me explico. Es muy habitual la creencia que sostiene que Hegel defendió un concepto panteísta del absoluto. Dentro del ámbito de la teología eclesiástica esto podría parecer un horror. Allí dentro se está acostumbrado a utilizar la palabra “panteísta” como si fuera un insulto o por lo menos un cargo de descalificación. Para nosotros, en cambio, “panteísta” no involucra nada más que panteísmo, sin ningún espantajo anejo. Sin embargo, no es posible esquivar la pregunta de si Hegel lo fue o no, insisto, no para desacreditarlo o para sacar o meter sus obras en el *index*, pero sí para entenderle en su justa medida. No creo que su pensamiento vaya a tener menor o mayor valor por ser herético o no en relación con cierta ortodoxia; sin embargo, sí hace falta saber, si es que se quiere entenderle, en cuál tradición habría que ubicarle: dentro de la ortodoxa o dentro de la heterodoxa.

Tampoco habrá que creer que el asunto de la idolatría y del fetichismo es tan sólo una cuestión hermenéutica, aunque ciertamente lo es. No parece que Xirau, por lo menos, juzgue desde la teología ni desde una posición meramente interpretativa. Xirau juzga desde su historia, desde una historia en que se padecieron, en nombre de los ídolos, las matanzas de los campos de concentración y del GULAG. Lo mismo dígase de Dussel, que juzga también desde su historia, que es también la nuestra, historia en la que se padece también en nombre de los mismos ídolos: historia de otras matanzas, las del colonialismo y las de dependencia capitalista.

Por otro lado, Heidegger dice desde otro lugar que: “Ante la Causa sui no puede el hombre ni caer con temor sobre sus rodillas, ni puede ante ese Dios tocar música ni bailar”¹³. Lo dice en un texto en que se ocupa de la “constitución de la metafísica en onto-teo-logía”, constitución de la cual sería Hegel el sello definitivo. Sigue diciendo Heidegger allí mismo inmediatamente: “Conforme a esto es que el pensar carente de Dios, del Dios de la filosofía, del Dios como Causa sui del cual se debe prescindir, está a lo mejor más cerca del Dios divino (*göttlichen Gott*)”¹⁴. También desde una filosofía de la religión conviene poner a prueba o examinar si el Dios del que habla Hegel es o no un “Dios divino” o tan sólo el Dios de la “onto-teo-logía”, aunque tampoco habría que dejarse espantar con palabras como esta de “onto-teo-logía”, porque tampoco sería bueno aceptar sin más el *index* heideggeriano, ni en consecuencia pelar los ojos con horror cada que un pensamiento se demuestre onto-teo-lógico.

Dicho esto, me perfiló para indicar cuál es la principal hipótesis que defiendo. Asumo que Hegel es un pensador incómodo y poco simpático, al que todo mundo quiere superar si no es que ningunear por “extravagante”, “terco”, “exagerado”, “pretencioso”, “desequilibrado” y “megalómano”; un tipo tan fuera de sus casillas que se atrevió a decir cosas tan poco amables y desconsideradas como que “todo lo que es racional y todo lo que es racional es real” (PR XIX); un “loco” que “estaba seguro de haberse llevado a sí mismo y de haber llevado al espíritu a la cumbre de la sabiduría”¹⁵. Lo cual no implica, desde luego, que todos estos adjetivos que he traído a cuenta y que todo lo que ha abundado en

¹³ Martin Heidegger, *Die Onto-Theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, p.70

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne*, p.145

esta mala fama, sea justo o sea cierto. Ni en Hegel hay tanta pretensión desequilibrada como se cree, ni es un loco megalómano como opina Maritain, ni su famosa expresión sobre lo real y lo racional es una exageración apriorística. Dice elocuentemente Terry Pinkard:

Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones quasi-mística de lo que él llamaba pretenciosamente lo Absoluto.

Para inmediatamente rematar: “Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso [...] este cliché de Hegel *continúa* repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario”¹⁶. Es verdad, a Hegel le continúan colgando santitos que nada tienen que ver con él. Sin embargo, inclusive después de haber librado su nombre de difamaciones, Hegel permanece incómodo e intempestivo. Claro que las difamaciones son lamentables, tanto más cuando éstas han hecho de Hegel una caricatura tan grotesca. Pero tan grave como esto es el hecho de que incluso intérpretes que se dicen favorables a Hegel, esforzados en exponer una imagen de éste más aceptable para los ojos de los lectores contemporáneos, terminan también difamándolo vilmente.

Como ahora está de moda el “holismo” y hasta los físicos citan entre sus autoridades al Dalai Lama, circulan las interpretaciones que señalan con orgullo que Hegel se adelantó a los promotores de la New Age. Como ahora el señor Mc Donalds cocina y vende hamburguesas multiculturales, sobran las interpretaciones que sostienen que Hegel, contra el universalismo kantiano, y con su idea de la *Sittlichkeit*, defendió el multiculturalismo *avant la lettre*. Como ahora las universidades, escuelas y centros

¹⁶ Terry Pinkard, *Hegel*, p.9.

académicos están monopolizados por el influjo y autoridad de pedagogos y de pedagogas, se estila la idea de que Hegel es un pensador “inter-disciplinario”. Esto puede que haga de Hegel la imagen de un tipo bien simpático, pero no por eso dejarán de ser difamaciones.

Sí, Hegel dice que “la verdad es el todo”, pero como uno se entere de lo que Hegel entiende por “totalidad”, cualquier esperanza de poder contar a Hegel entre los corifeos del “holismo” se tendría que disipar de inmediato. También es verdad que se opone a Kant y para el caso saca a colación lo de la *Sittlichkeit* frente a la *Moralität*, pero la disputa entre Kant y Hegel no es la disputa entre el universalista abstracto y el comunitarianista concreto, sino la disputa entre el que funda el ejercicio práctico de la razón en postulados y el que funda dicho ejercicio en su propia “ejecutividad”, como la llamaría Ortega. A fin de cuentas, lo que Hegel le echa en cara a Kant es que la pretendida moralidad de éste no es en realidad más que eticidad, o que la pretendida identidad que en aquélla hay entre el sujeto y su objeto es una identidad cuya verdad es la eticidad (PR § 141). Después de todo, fue Carl von Savigny, principal adalid del “comunitarianismo” decimonónico, y propagador de ideas como que el fundamento del derecho es el *Volkgeist*, uno de los más duros y señalados antagonistas que tuvo Hegel en la Universidad de Berlín. Bonita broma la que ha urdido la posteridad, esa que consiste en que ahora se coloque a Hegel en la misma línea que Savigny. Por último, el carácter sistemático de su obra no tiene nada que ver con la “interdisciplinariedad”, lo cual es demostrable no sólo porque para Hegel la verdadera sistemática no es axiomática ni, por lo tanto, la conjunción de rasgos diferenciales dentro de una totalidad, sino porque él mismo deploró la tal interdisciplinariedad: es la filosofía sola, sin la intermediación de otras disciplinas, la encargada de darse a sí misma sus propios conceptos. No es que Hegel despreciara o fuera indiferente a las ciencias desde “su apriorismo”. Por el contrario, Hegel no sólo estaba muy al tanto de la ciencia de su tiempo, sino que cuando hizo irrisión de Newton fue debido a que la ciencia del inglés era insoportablemente apriorística, pues “no llegó a darse cuenta de que pensaba y manejaba conceptos cuando creía manejar tan solo cosas físicas” (VGP III, p. 358).

En fin, ante este panorama, y aunque “difícil es cuando todo baja no bajar también”, el propósito detrás de la hipótesis que presento es que Hegel es un autor resistente a cualquier intento de contemporización. ¡Por fortuna! ¿Para que contemporizar con un

tiempo en cuya academia los que se creen malditos son más dóciles que un perro, o con un tiempo en el que se creen bien revolucionarios y bien subversivos y bien alternativos los que repiten hasta con sus comas los lugares comunes del señor McDonalds o las más evidentes expresiones de racismo reprimido? En la solapa de un libro cuyo tema es Kant y cuya autora es Alenka Zupančič, dice Slavoj Žižek, autor a quien debo mucho para esta tesis: “Kant, gracias a Dios, no es nuestro contemporáneo; se mantiene a contrapelo de nuestros tiempos”. Lo mismo y mucho más habría que decir sobre Hegel. Imposible de contemporizar sin traicionar.

Ahora bien, el lugar común de nuestro tiempo es un sitio en donde se toleran muy bien muchísimas cosas, *excepto una*. Se tolera muy bien, y hasta se promueve, la “subversión”, desde luego, pues como bien enseñó Marx:

La burguesía no puede existir (*kann nicht existieren*) sin revolucionar continuamente (*fortwährend*) los instrumentos de producción, o sea las relaciones de producción, o sea todas las relaciones sociales (*gesellschaftlichen*) [...] La continua *subversión* (*Umwälzung*) de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la *eterna* inseguridad y movimiento caracteriza la época burguesa frente todas las otras. Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su cortejo de representaciones e intuiciones veneradas desde antiguo, se disuelven, todas las recientemente formadas envejecen antes de que puedan osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los hombres están finalmente obligados a contemplar con los nudos ojos su posición vital, sus relaciones mutuas¹⁷.

Federico Álvarez comentaba la extrañeza que provocó en más de un lector que en las mismas primeras páginas del *Manifiesto del Partido Comunista* apareciera lo que parece una muy alegre apología revolucionaria a la sociedad burguesa. Dicha extrañeza se tendría que disolver como se apreciara que a este “subversivo”, “revolucionario” y “desacralizador” dinamismo capitalista lo sostiene su “opuesto especulativo”, a saber, “el fetichismo de la mercancía”. “En tanto que el capitalismo suspende el poder de los viejos fantasmas de la tradición, también va generando sus propios fantasmas monstruosos”¹⁸. En otras palabras, la subversión capitalista es radicalmente falsa. Análogamente habría que pensar, entonces, ahora que está tan de moda y tiene tanto prestigio ser *heterodoxo*, que

¹⁷ Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, p.91

¹⁸ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute –or, why is the christian legacy worth fighting for?*, p.14

dicha heterodoxia es radicalmente falsa. Es decir, existe una férrea ortodoxia en nuestros días que dicta: *Extra "heterodoxia" nulla salus*. Decía, pues, que todo se tolera y que todo se promueve, incluso la (falsa) subversión, excepto una sola cosa: ¿Cuál? La ortodoxia misma.

¿Cómo no traer aquí a colación a Chesterton? “Quise ensayar alguna herejía por mi cuenta y, al darle los últimos toques, me encontré con que mi herejía era la ortodoxia”¹⁹. “Háblase ligeramente de la ortodoxia como de cosa pesada, monótona, quieta, cuando nunca ha habido otra más emocionante y peligrosa”²⁰. ¿Cómo no traerlo a colación, en efecto, cuando Ernst Bloch enseñó que el comediógrafo inglés, “uno de los hombres más inteligentes que jamás hayan existido”, es “una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel”²¹. Decía Chesterton: “es curioso que haya que imponer las fiestas como si fuesen días de ayuno y espolear a las gentes para que acudan a los banquetes”²². Tan curioso cómo que esté de moda ser intempestivo o que la norma ortodoxa exija la heterodoxia. Contra esto, pues, la verdadera subversión de la ortodoxia. Sólo bajo la mirada “ortodoxa” cabe ofrecer una auténtica lectura de Hegel a contrapelo. Una lectura que se anuncie en estos términos: *He aquí una interpretación tan heterodoxa de Hegel que presume ser ortodoxa*.

Digo, pues, que las posturas de Hegel no son para nada ajenas a las que durante siglos ha defendido la ortodoxia cristiana. Es decir, ni la relación de la filosofía de Hegel con el cristianismo es ambigua, ni se trata de una reelaboración decimonónica del gnosticismo. La filosofía de Hegel no habría que contarla del lado de la gnosis, ni del hermetismo, sino del lado de la ortodoxia. Lo expresa de manera explícita en muchos textos, igual en el prefacio a la tercera edición de la *Enciclopedia*, en innumerables cartas y en cantidad de escritos ocasionales publicados bajo el nombre de *Berliner Schriften*. Al respecto, una autorizada voz en lo que toca al tema del cristianismo afirma, en contra de las interpretaciones gnósticas, platonizantes y neo-platonizantes, también en buena medida en contra de la de Xirau y la de Dussel a las que he aludido, lo que sigue:

¹⁹ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p.16

²⁰ *Ibid.*, p.198

²¹ Ernst Bloch, *Op.Cit.*, p.29

²² G.K.Chesterton, *Bernard Shaw*, p.239

Contra toda desconfianza platónica [...] sin dificultad alguna pueden sentirse en Hegel las ráfagas del pensamiento cristiano sobre el Dios creador de *todas* las cosas, que ha creado el día y la noche, que hace llover sobre justos y pecadores, que abraza toda la historia: la paz y la guerra, la cosecha abundante y la miseria, el bienestar y la enfermedad, la abundancia y el hambre, la vida y la muerte [...] Se lucha allí, por tanto, contra el dualismo enemigo del mundo que se da en el platonismo, *la gnosis, el maniqueísmo* [...] contra los ascetas que se odian a sí mismos y contra los piadosos inquisidores [...] se da allí, pues, una defensa antiplatónica del elemento inferior y despreciado: del mundo “malo” y su sabiduría²³.

Entonces, “Una cosa debe quedar en claro; Hegel estaba convencido de que su pensamiento, por más sorprendente que pudiera aparecer, era ortodoxo”²⁴. Es parte de la tesis, pues, demostrar que, más allá de las intenciones y declaraciones epistolares y anecdóticas, en efecto lo es. Repito algo ya dicho, pero vale la pena correr el riesgo de parecer o de ser repetitivo con tal de evitar un riesgo peor: el del malentendido. Probar que el pensamiento de Hegel no es extraño a la ortodoxia cristiana no implica que con ello se lo quiera acreditar frente a una tradición o frente a los tribunales de alguna inquisición; aunque tampoco desacreditarlo, desde luego. Vuelvo con la misma cantaleta que ya parece salmodia minimalista: Es simple y llanamente una cuestión hermenéutica. Por otra parte, tampoco implica la idea de que ese pensamiento sea apologética filosófica del cristianismo. No es ésta la intención de Hegel ni la mía. Esto no es tesis de teología ni tampoco discurso apologético.

Hasta aquí la mitad de la tesis. La otra mitad, la segunda, consiste en ofrecer una interpretación de la lógica de Hegel a partir de lo recavado en la primera. En esta primera parte, en efecto, presumo que se ganará la que estimo es clave para entender, en su justa y hegeliana medida, lo que sea el saber absoluto, saber que, por su parte, y así lo hace saber Hegel mismo, debe colocarse como frontispicio al desarrollo y exposición del pensamiento puro que tiene lugar en la lógica.

¿Por qué ocuparse de la lógica? Porque la lógica es la columna vertebral del sistema. De esto no cabe duda ni discusión. Empero, lo que sí es cuestión disputada es de

²³ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, pp.350-351

²⁴ Quentin Lauer, *Hegel Concept of God*, p.7

qué modo o de qué manera es que la lógica efectivamente vertebra al tal sistema. Decía José Gaos que si Hegel hubiera sido congruente, su sistema habría entrado “todo en la sola lógica”²⁵. Lo cierto es que dos partes del sistema, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu, están *fuera* de la lógica. Me parece más conveniente antes atribuir inconsistencia a la interpretación que hace Gaos que a Hegel.

El problema radica en que Hegel afirma, en una carta dirigida a Zellmann, poco después de la redacción final de la *Fenomenología*, datada en enero de 1807, que: “La ciencia es solamente la teodicea (*Die Wissenschaft ist allein die Theodizee*)”²⁶, o sea, que la ciencia es solamente la justificación de Dios. En otro lugar afirma también que las determinaciones de la lógica “pueden considerarse como definiciones del absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*” (EPW § 85). De donde cabe inferir la idea que sostiene que la lógica es, a una, la teodicea y la “sola ciencia”. El propósito fundamental de esta tesis es, justamente, aclarar qué es lo que significa que la lógica consista en las *definiciones metafísicas de Dios*; por eso es que éste es su título.

Es fácil desentrañar el sentido de esta afirmación si previamente se ha consentido la opinión de que la filosofía hegeliana es de naturaleza gnóstica. En efecto, la lógica no sería sino el “desarrollo” de la divinidad, ese desarrollo típico de las fantasías de las que están plagadas los textos gnósticos. Dios uno, suprema indeterminación que *incluye*, sin embargo, toda determinación posible. Determinaciones que son “éxtasis” del mismo absoluto uno, que de él provienen y hacia el cual regresan o habrán de regresar cuando el último punto de la historia sea definitivo. Es decir, la idea de que las determinaciones particulares y singulares son puros momentos negativos de la única entidad positiva y absoluta: el uno, la identidad suprema, identidad que de tan amplia alcanza a subsumir hasta sus propias *diferencias*, a las cuales tiene *incluidas*, aunque sin desarrollar, desde *siempre*. El holismo puro y duro, con su secuela natural: “panteísmo panlogicista”: Nada fuera de la lógica, nada fuera del pensamiento puro, como sostiene Gaos. La idea como totalidad sustantiva que subsume exhaustivamente sus momentos y rasgos diferenciales carentes de sustantividad.

²⁵ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p.397

²⁶ *Briefe von und an Hegel* I, p. 137

Pero si lo que se pretende probar en verdad se prueba, a saber, que la matriz del pensamiento especulativo se encuentra en Pablo, Ireneo o Metodios de Olimpia, y no en Montano, Carpócrates u Oetinger, esta última interpretación tan escuchada de la lógica hegeliana se viene abajo. ¿Qué tal si el pensamiento puro no es esta divinidad gnóstica ni el Uno plotiniano? Si el “pensamiento puro” es lo absoluto, y si Hegel entiende lo absoluto de manera próxima a la manera de la ortodoxia cristiana, entonces dicho pensamiento puro, en efecto, *no es el Uno de Plotino*, ni la identidad spinoziana que *contiene* negativamente sus momentos.

Suele decirse que para Hegel el absoluto es la totalidad, lo cual cuadra muy bien con el gnosticismo. Puede ser que aquello sea verdad. El problema es que a tal proposición u a otras parecidas, como “la verdad es el todo”, se las ha leído como si se trataran de juicios positivos de cualidad. Pero si así se las leyó, entonces ya no se entendió nada, porque estos juicios son de otra índole. El absoluto es la totalidad, sí. ¿Pero se sabe, acaso, qué significa totalidad? ¿“Totalidad” añade en verdad algo a “absoluto”? ¿No es esto una insípida tautología y por lo tanto en enunciado que después de ser escuchado deja los caletres de quien lo escucha en blanco? ¿No es exactamente lo mismo que decir “el absoluto es el absoluto” o “la totalidad es la totalidad”? El absoluto *es lo que existe*, de modo que la totalidad *es lo que existe*, lo que verdaderamente existe. Sin embargo, ¿Se sabe acaso lo que significa existir? No se sabe esto, porque se dirá que ser momento de la totalidad o la totalidad misma, pero es que tampoco se sabe tampoco lo que signifique totalidad.

Intentemos ahora asomarnos fuera del embrollo. Este es el punto: si el saber absoluto es saber “revelado” por el cristianismo, aunque al nivel de la representación, la cuestión del absoluto, entonces, no se presenta *prima facie* como la cuestión de la totalidad. Se sabe de la idea, y se la puede repetir de memoria, del Dios uno y trino. Se sabe también muy bien que es una idea que fue crucial para Hegel. La lógica, dividida en tres, por ejemplo, aparece, claramente, como imagen del absoluto trinitario. Dios uno, que incluye como totalidad, sus distinciones como meros momentos. Pero esta idea de la trinidad no tiene que ver con la ortodoxia, tiene que ver más bien con el “sabelianismo” o también llamado “monarquismo modalista”, postura muy próxima, ésta última, a los prejuicios que

se siguen repitiendo sobre Hegel. Por ejemplo: eso de que el estado prusiano es el absoluto mismo, y sus súbditos o estados alternos, momentos parciales de la única totalidad²⁷. Pero Hegel, *quod erat demonstrandum*, es un ortodoxo cuya postura corre al margen estas “herejías”, las de Sabelio y las de quienes pensaron que el estado prusiano, o un estado cualquiera, es fidelísima expresión del absoluto. La concepción trinitaria de Dios para la ortodoxia, sobre todo para la ortodoxia oriental, la de los padres griegos, no tiene nada que ver con una totalidad que se desarrolla dejando distinciones como huellas o como momentos. Para la teología griega el punto de partida de la especulación trinitaria no es la totalidad divina, sino, por el contrario, la personalidad divina, es decir, la distinción divina o la persona que desde su propia índole se “tripersonaliza” y configura una totalidad.

De manera análoga, en Hegel, la lógica no será, entonces, el desarrollo de la totalidad o la historia de cómo el todo va quedando determinado por las distinciones implicadas ya desde la misma totalidad, sino más bien el desarrollo de la “personalidad” o de la singularidad que desde sí misma va generando totalidades. Esta distinción que señalo no es cualquier cosa.

El gran tema de la filosofía post-hegeliana, ya desde Schelling, era justamente “la superación de la totalidad”, y por eso, la “superación de Hegel”. Los intentos procuraron siempre lograr establecer alguna alteridad con respecto a la totalidad. Fue así que se planteó el tema de la superación de la totalidad, como el reconocimiento de algo otro, o más allá de ella. Fue el caso del mencionado Schelling, y de Feuerbach, y de Kierkegaard. También de Levinas y, entre nosotros, de Dussel. Sostengo que fue en la obra de Hegel mismo en donde se opero por primera vez, y de manera mucho más eficaz, la “superación de la totalidad”. Y es que pretender superar la tal totalidad apelando a un “más allá”, sea el del rostro, el de la comunidad futura, etcétera, supone ya haber *concedido demasiado a la totalidad*. Al apelar a la “exterioridad”, se ha “concedido tanto a la totalidad”, que todo intento por librarse de las cadenas de ella ha de provocar que éstas aprieten más. Lo de Hegel va a consistir, por el contrario, en superar la totalidad desde la ausencia de exterioridad. Debe quedar claro lo siguiente: para Hegel, la categoría definitiva no es la de totalidad, como sostuvo Marcuse,

²⁷ Staudenmaier sostuvo, allá en 1844, por ejemplo, que la filosofía de Hegel era, en efecto, una repetición casi literal del sabelianismo (Cfr. *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, p.835).

pero no porque sospechara que *hubiera algo más allá de ella*. Para Hegel, la categoría de totalidad no es la definitiva, simple y llanamente, porque es una categoría abstracta, es decir “sin significado”.

La lógica no sólo no es la lógica de la totalidad, sino la prueba de que la totalidad es un fantasma cuya única consistencia es la perseverancia puesta en ganarla a través de progresiones (malamente) infinitas. Para Hegel, pues, la totalidad es el mal infinito, pero lo que garantiza al mal infinito es, precisamente, la promesa mesiánica del más allá. La conclusión es paradójica e incomodísima, provocadora y ostensiblemente polémica: no es Hegel, sino Levinas (al margen de las nobles intenciones que pudo tener éste), la expresión teórica de la dominación, del imperialismo y del colonialismo mundiales, perpetrados por “la totalidad” europea. Digámoslo mejor de otra manera, de una manera en que el nimbo de los grandes nombres, como el de Levinas, no deslumbe, pues de lo que se trata no es de andar haciendo y deshaciendo entuertos cometidos contra los autores del panteón de la filosofía: Ni la categoría decisiva de una “ontología de la dominación” o de una “metafísica de la violencia” es la de totalidad, ni la de una “filosofía de la liberación” la de exterioridad o alteridad. Por el contrario, la categoría de alteridad es en la que se fundan la tal metafísica y la tal ontología, porque, en efecto, la totalidad no es otra cosa que la misma “distinción” redoblada, o mejor, la imagen especular del otro *que no existe*, el cual, a su vez, es también imagen especular de la totalidad, la cual como imagen de lo que no existe, *tampoco existe*. Es ésta, entonces, la tesis hegeliana en torno a la totalidad: que ni ésta, ni tampoco su imagen especular, a la que llaman “otro”, existen. En esto, y no en ninguna exterioridad postulada o aseverada como revelación pre-originaria, es en donde descansa la superación de la totalidad. Dicho de otro modo, la superación hegeliana de la totalidad consiste en mostrar que la categoría de totalidad es un fantasma, o mejor, el reflejo fantasmagórico de otro fantasma, el fantasma del otro, el cual, a su vez, es también el mero reflejo fantasmagórico del fantasma de la totalidad.

En términos tomados de la tradición, también podría decirse que totalidad es una *atribución analógica*, en cuanto que equívoco sistemático, de la distinción: negación de la negación o negación relacionada consigo. Claro que no una analogía en donde el analogado principal fuera la distinción tomada como positividad, porque en ese caso se trataría de una

analogía de desigualdad mediada por una progresión infinita postulada desde los analogados secundarios hacia el analogado principal, progresión que, al cabo, sólo “repite” aquéllos sin llegar nunca a la consumación de la analogía, es decir, a la sistematización del equívoco, quedándose, en cambio, en la desgarradura que pone por un lado al equívoco y por el otro su dilatada sistematización. Desgarradura que, por ser en realidad nada distinto que la totalidad, en sí misma desgarrada y escindida de sí misma, es tan solo el hundimiento ingenuo en la misma totalidad. Dice Dussel, según yo con razón, que el defecto de Levinas consiste en que “tiende a la equivocidad”²⁸. ¿Pero por qué iba a ser eso un defecto? Porque la escisión absoluta expresada con lo de “absolutamente otro” es exactamente lo mismo que la totalidad, ésta misma “absolutamente otra” de sí misma. Es decir, Levinas no hace más que repetir la misma identidad o totalidad abstracta que pretende superar; simplemente la llama de otro modo, pero a pesar del nombre permanece diciendo *lo mismo*. El otro de Levinas es equívoco, sí, pero por lo tanto, también insoportablemente unívoco. Pero de este defecto no se va a librar el pensamiento apelando a una analogía en donde el analogado principal sea positivo, porque frente a esta positividad no cabe analogía que es, insito, equívoco sistemático o negación que se relaciona consigo, sino tan solo *promesa* de analogía, analogía por venir, analogía que como tal se pretende pero sin llegar a serlo realmente; *mera univocidad anhelando analogicidad*. O el analogado es negativo o no hay analogía ni, por lo tanto, superación de la totalidad.

La hipótesis, consiste, pues, en que la lógica no es el desarrollo dialéctico que supone como su propio fundamento la idea o pretensión de totalidad. Interpretaciones de cuño heideggeriano que sostienen que la lógica es mera expresión de la *voluntad de totalidad* opino que yerran por completo. Insisto: no es la dialéctica de la totalidad, de la cual o a partir de la cual se habrían de ir desgajando los momentos, la verdadera dialéctica hegeliana. De hecho no es dialéctica de ningún tipo. La dialéctica expresada en el horizonte del pensamiento puro, como desarrollo de las “definiciones metafísicas de Dios”, es el paso por el que cada determinación singular, en virtud de su propia negatividad o en virtud de su “refutación” (dialéctica), gana reflexivamente el concepto de absoluto, el cual *no es totalidad* sino refutación de la totalidad desde la propia índole negativa de ésta.

²⁸ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 181

Así, conforme a lo dicho algunos párrafos arriba, a saber, aquello de la relación entre la totalidad y el existir; conforme a esto, pues, sostengo que la lógica *no consiste* en la *demonstración* del existir a partir de la representación que dice concebir la totalidad. En otras palabras, la lógica *no es un argumento ontológico*. Anselmo y Descartes imaginan al absoluto como la suma *total* de atributos y de perfecciones. De esta representación, dicen ellos, tendría que seguirse por implicación el existir. Argumento impecablemente tautológico, ni duda cabe. Si el absoluto es la totalidad, de aquél se deduce analíticamente el existir. Pero resulta que Hegel recorre el camino inverso. Es falso que quien escuche la palabra “Dios” piense en la suma total de atributos o que entienda que significa totalidad. Hace falta demostrar que en efecto existe el tal significado propuesto como premisa mayor del argumento. Pero esto supone conocer previamente el significado de existir, para así, averiguar si el significado del que habla la premisa mayor *existe*, tanto como para averiguar si cuando se dice “existir” en la premisa menor se entiende en verdad algo.

Decía Tomás de Aquino, contra Anselmo, que del existir no hay concepto, sino experiencia. Llamaba concepto a lo que en la escuela llamaban “primera operación del entendimiento”, es decir, a las representaciones inmediatas de la inteligencia. Es decir, Tomás decía que del existir no había representación inmediata, pero como el existir era aquello en que consistía la esencia divina, por lo mismo tampoco habría representación inmediata de Dios. De donde su rechazo al argumento ontológico. Se tendría que ganar el significado de la palabra absoluto desde aquello que sí es inmediato, según Tomás, “la experiencia sensible”. Desde ésta ganar el concepto de absoluto, de éste, analógicamente el de existir, y entonces, sí hacer conclusiones analíticas. Hegel se asemeja mucho al aquinate en este punto, sin embargo, el profesor de Berlín será filosóficamente más radical. El concepto de existir habría que ganarlo después de un penoso y dilatado esfuerzo, cuya conclusión fuera concomitante con la obtención del concepto de absoluto. No del absoluto al existir, entonces; pero tampoco del existir como objeto de la intuición sensible, al absoluto y de éste, al concepto analógico de existir, como en Tomás; más bien, de la falta de intuición sensible, intelectual o de cualquier índole del existir, y a través de *la necesidad de esa falta*, al concepto de existir como el concepto cuyo contenido es la falta reflejada sobre sí misma, la cual, en virtud de su necesidad como proceso reflexivo, es también el concepto de absoluto. Del singular como momento negativo que desde y por su misma

negatividad, o quizá dicho con mayor elocuencia, desde su propia imposibilidad, deviene su contrario, o sea, su propia necesidad. Lógica trinitaria, ortodoxia rebosando por cada uno de los flancos.

En resumen, sostengo que la lógica es el intento de ganar el significado de la palabra “existir”, en cuanto que determinación fundamental del absoluto. Algunos intérpretes, destaco entre ellos a Labarrière y a Fulda, sostienen la idea de que existe una relación isomórfica entre las figuras de la lógica y las de la *Fenomenología del Espíritu*. En qué consista la fenomenología, como transito de una figura de la conciencia a otra, se puede advertir en el texto siguiente: “Para probar (*zu prüfen*) la verdad de esta certeza sensible es suficiente un simple experimento [o un simple *intento de prueba*] (*einfacher Versuch*)²⁹” (PhG 25/84/64). Dicho experimento, “el experimento hegeliano”, experimento “sencillo al parecer –cual los de Torricelli o Galileo”, dice García-Bacca, consiste en “*ponerse a hablar*”, averiguar si lo que quieren decir las palabras es, en efecto lo que ellas en verdad dicen: “*Hablar es forzar a una palabra a que cumpla con su significado*”³⁰. Conforme con esto, se entiende en qué sentido sostengo que la lógica consiste en lo que he dicho. Si Hegel dice, entonces, que la lógica expone “las definiciones del absoluto” o “*las definiciones metafísicas de Dios*”, habría de entender esto en el sentido de que cada una de esas determinaciones consideradas “definiciones del absoluto”, son intentos y pruebas de dar significado a la palabra existir. Sabemos que la lógica inicia con el ser. Pues bien, la lógica hace la prueba, intenta “decir” o “hablar” la palabra ser, siendo la cuestión reconocer si esto que se quiere decir en verdad se dice. Resulta que no: quien quiere decir ser, termina *no diciendo nada*. El intento por sostener que el significado de existir es ser fracasa, no se puede decir el ser, porque no hay tal ser que decir. Con esto, el tránsito a la siguiente determinación, y el mismo experimento.

Cuál sea la conclusión definitiva de este experimento es algo que prefiero guardar para la conclusión. Por lo pronto, mucho se ha dicho ya. Ha quedado definida cuál es la hipótesis, cuáles son las implicaciones de ésta y su relevancia. Cierro entonces la introducción, pero antes, algunas cuestiones de índole técnica.

²⁹ En alemán, la palabra *Versuch* tiene la doble connotación de “prueba” y de “intento”, en este sentido cabe traducir como experimento, en el sentido de que se trata de un “intento de prueba”

³⁰ Juan David García-Bacca, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*, p.11

Se sabe que la lógica de Hegel está expuesta en la *Ciencia de la Lógica* y en la primera parte de la *Enciclopedia*. El esquema de ambos textos es semejante, mas no es el mismo. Aclaro que he seguido el de la *Enciclopedia*. La razón es muy simple, en cuanto a esquema, el de la *Enciclopedia* es más definitivo. No sólo fue trazado posteriormente, lo cual indica que fue mejor meditado, sino que en sí mismo muestra una arquitectura más clara. No obstante, fuera del esquema he utilizado las dos exposiciones de manera casi indistinta.

He utilizado para la elaboración de la tesis dos ediciones de la obra de Hegel. Para la *Fenomenología*, *Ciencia de la Lógica*, *Enciclopedia*, *Filosofía del Derecho*, tanto la edición crítica de Walter Jaeschke publicada por Felix Meiner, como la de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel publicada por Suhrkamp. Para las *Lecciones sobre filosofía de la Religión*, sólo la de Jaeschke. Para los *Escritos de Berlín*, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, *Lecciones sobre historia de la filosofía* y *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, sólo la de Moldenhauer y Michel. Si he decidido citar ambas ediciones, cuando es el caso, es porque la primera está mucho mejor cuidada e incluye los números de folio de lo que quizá vaya a ser una versión canónica y porque, sin embargo la segunda es de mucha más fácil disposición, aparte de estar mucho más difundida que la otra. El uso de ambas ediciones se refleja en el modo en que he citado la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica*.. Después de las siglas de la obra respectiva viene en primer lugar, no el número de página, sino el número de folio de la edición crítica (también en el caso de *Lecciones sobre filosofía de la Religión* he citado conforme al número de folio, antecediendo a éste el año de la lección recogida en el texto). En seguida el número de página de la otra edición. Para la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*, cuando no se trata de las introducciones a ambas, en cuyo caso he citado la edición crítica, me ha bastado con colocar el número de párrafo. Las traducciones las hice yo mismo, sin embargo, cuando éstas fueron de las cuatro obras publicadas por Hegel en vida, siempre las coteje con las versiones al español conocidas. Para la *Fenomenología*, Roces; para la *Ciencia de la Lógica*, Mondolfo; para la *Enciclopedia*, Valls Plana (versión que, sin embargo, no incluye los agregados) y para la *Filosofía del Derecho*, Carlos Díaz. Las páginas de las traducciones de Roces y de Mondolfo también las he colocado en un tercer término. Del resto de las obras no he cotejado ninguna traducción.

Las abreviaturas de las obras son las que siguen:

- (PhG) *Phänomenologie des Geistes*
- (JS) *Jenaer Schriften*
- (WL) *Wissenschaft der Logik*
- (EPW) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*
- (PR) *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*
- (BS) *Berliner Schriften*
- (Asth) *Vorlesungen über die Ästhetik*
- (VPG) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
- (VPR) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*
- (VBDG) *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*
- (VGP) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

I. LA CONCIENCIA CRISTIANA.

No hay ningún lado oscuro de la
luna, de hecho toda ella es oscura
-Pink Floyd¹-

¹ En el disco: Pink Floyd, *The Dark Side of the Moon*. EMI Records, 1973

1. El quicio de la historia.

“En Hegel hallamos el intento de una doctrina tan radicalmente moderna como radicalmente cristiana”
-Hans Küng²-

La exposición de la *Ciencia de la Lógica* ocupa un lugar preciso: dentro del “saber absoluto”. Según la perspectiva abierta desde ese lugar, no solamente la lógica, sino el sistema entero de la ciencia, particularmente afamados como complicados u oscuros, cobran una claridad deslumbrante. Lo malo es que resulta excesivamente dificultoso definir dónde se ubica aquél lugar. Las dificultades que ofrece el concepto “saber absoluto” son previsibles. Cuando se escucha la hegeliana expresión de marras, las entendederas parecen quedarse automáticamente con la impresión de que se trata de algo enorme. De esta impresión es probable que se deslice hacia el duro juicio que estima al “saber absoluto” como una pretensión desmedida. Quizá sea deseable para algunos, aunque su término sea inalcanzable, incluso para ellos. Para otros, por desmedida y utópica, más bien indeseable. Como sea, se habrá deslizado hacia donde no debe. El “saber absoluto” es otra cosa.

En principio de cuentas, conviene ir eliminando las connotaciones de “elefante blanco” que la susodicha noción sugiere. Sin duda la expresión es sonora y faraónica. Pero

² Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p. 307

hay que entender que a Hegel no se le ocurrió ni por su sonoridad ni por la grandeza de las pretensiones que parece implicar. No es posible desestimar el golpeteo de los argumentos y de las razones con que Hegel fue forjando el concepto. Son cientos y apretadísimos los folios que antecedieron al uso de ella. En aquéllos es donde debe reconocerse el verdadero temple de la expresión, lo mismo que la justificación de cada una de las letras de ésta.

Al saber absoluto hay que entenderlo desde la claridad de “la ciencia de la experiencia de la conciencia”. De eso no puede haber ni la mínima duda. Lo que clarea con dicha experiencia es la inesperada *ausencia*, dentro del concepto de saber absoluto, del despotismo racionalista y de la arrogancia epistemológica, esos y otros atributos semejantes que no suelen escasear cada que se habla de Hegel. ¿Pero en verdad con apelar a la experiencia de la conciencia se desvanece la imagen del frío pensador obstinado en dominar totalitariamente lo real bajo la rígida estructura de hierro de la racionalidad? Formulo mejor la objeción: ¿Es en verdad “la experiencia de la conciencia” lo que autoriza a impugnar la interpretación “escolar” de Hegel? ¿O no será más bien mi pura buena fe la que me impide reconocer en Hegel al monstruo que otros sí reconocen? La objeción es válida, porque sugiero entender al saber absoluto desde la experiencia de la conciencia, pero si se llegara a exigir la explicación de qué cosa es la experiencia de la conciencia, habría de contestar: el itinerario que recorre la conciencia, desde sus figuras más simples y abstractas, cuales son certeza sensible y percepción, hasta llegar a la más rica y concreta que es el saber absoluto. Pero entonces acabaría enredado en una tautología o en un círculo vicioso.

Es necesaria, pues, la introducción de otra variable. Permanece la hipótesis según la cual el saber absoluto debe interpretarse como experiencia de la conciencia. Pero a la experiencia de la conciencia no cabe interpretarla ya desde el momento del saber absoluto. No olvidemos que lo que interesa en primer término es clarificar qué se entiende por saber absoluto. Hegel mismo, en la presentación pública que hiciera de la *Fenomenología del Espíritu*, impresa en un periódico literario de Jena llamado *Intelligenzblatt*, escribió que, del itinerario de tantas figuras que aparecen en la obra, “su última verdad se encuentra ante

todo en la religión, y luego en la ciencia, como el resultado de todas”³. Cuando dice religión, sabemos que piensa en el cristianismo. Tenemos con esto la tercer variable: el cristianismo como el lugar desde el cual ganar el sentido de lo que significa saber absoluto. Empero, con esta tercera variable cabe la misma sospecha que con la segunda. Hay quienes han pensado y quienes piensan que lo que entiende Hegel por cristianismo no tiene nada que ver con el cristianismo. Dicen ellos que Hegel expone con el nombre de cristianismo una serie de conceptos, seguramente tomados en la jerga cristiana, pero cuyo sentido y significado es tan sólo solidario con “el dogma hegeliano” y para nada con “el dogma cristiano”⁴. Así, el “cristianismo de Hegel” sería algo tan peculiar del filósofo que primero habría que entender el sistema entero de éste para luego interpretar lo que expone bajo el nombre de cristianismo.

Sin embargo, por razones internas al mismo sistema, es imposible que Hegel se refiera, cuando dice cristianismo, a una mera concepción personal. El filósofo declara que su tiempo es “el tiempo de la elevación de la filosofía hacia la ciencia” (PhG VII/14/9). También declara que “en el tiempo y en la realidad no aparece la ciencia antes de que el espíritu haya llegado hasta esta conciencia sobre sí” (PhG 754/583/467). Es decir, piensa que “el concepto” tiene una hora, a la cual se ha llegado solamente después de un proceso de maduración histórica, configurado en último término por el cristianismo. De modo que, cuando dice cristianismo inevitablemente tiene que estar pensando en el *cristianismo histórico*, no en el “cristianismo de Hegel” ni en ningún “cristianismo oculto” quién sabe dónde.

Sobre esta última afirmación he de abordar los temas, y variaciones sobre los temas, que dan forma a este primer capítulo. En el primer apartado expongo en pocas líneas cuál es el vínculo que el propio Hegel confesó tener con el cristianismo, fundamentalmente histórico. En seguida, en un segundo apartado, me ocupo de las razones, en sentido fuerte, por las que Hegel se vinculó con el cristianismo de la manera que expuse en el anterior. Por último, en un tercer apartado discuto el sentido que tiene esa vinculación expuesta en los

³ G.W.F. Hegel, “Selbstanzeige der *Phänomenologie des Geistes*” en *Hauptwerke 2*, p.446

⁴ Cfr. Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, p. 381. Para citar sólo otros dos ejemplos, en el mismo sentido, aunque desde posturas antagónicas cfr. Franz Grégoire, *Études hégéliennes*, pp. 140ss ; J.N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, pp.151ss

dos apartados previos. Por ahora, sólo una indicación y advertencia acerca del sentido de dicha vinculación, a saber, no cabe que se le interprete como gesto de docilidad ante nada. Para dejar el tema un poco más claro, la cuestión que rige este primer capítulo es la siguiente: ¿Qué cosa es ese cristianismo, con respecto al cual, Hegel se muestra vinculado? O también: ¿Qué es eso del cristianismo histórico?

1.1. El cristianismo de Hegel.

“Luterano soy y quiero seguir siéndolo” (VGP I, p.178). Así lo confesó Hegel en medio de uno de sus cursos de Berlín. ¿Qué quiso decir? Está fácil: quiso decir que era luterano y que quería seguir siéndolo. ¿Pero habrá, acaso, algo más? ¿Es tan obvio que quiso decir lo que dijo? Es aceptable abrigar algunas sospechas. Veamos los motivos de éstas. Es conocidísima la desconfianza que tuvo Lutero contra la filosofía. Son famosas también sus diatribas contra “la puta razón”. Cualquiera estudiante de bachillerato sabe, o debería saber, que el impulso original de la reforma luterana fue la restauración del “cristianismo evangélico”, es decir, el de los orígenes. En cambio, la fama reclama para Hegel el título de filósofo, por excelencia, de la razón. Aparte, Hegel no se guardó nunca la desfavorable opinión que le provocaban esos intentos por recobrar “los primeros hilos y representaciones de la primera comunidad [cristiana]”, debida aquella desfavorable opinión a que estos intentos tan solo recobraban un “recuerdo sin espíritu de una figura singular común y de su pasado” (PhG 716/557/443).

Parecen bastar estos motivos, entonces, para desconfiar. ¿Qué clase de luteranismo es ese que se muestra tan insolidario con las doctrinas del mismo Lutero? Incluso podría presumirse, como lo hace Jacques D’Hondt, que el equívoco envuelto en la relación de Hegel con el luteranismo, sería el mismo equívoco envuelto en la relación de Hegel con el cristianismo. Jacques D’Hondt afirma categóricamente la existencia, en Hegel, de un “doble lenguaje”, siempre vacilante “entre el dogma y el libre pensamiento”⁵, el cual le

⁵ Jacques D’Hondt, *Hegel*, p. 329

motiva, inclusive, a sospechar sobre la sinceridad de todas las expresiones cristianas utilizadas por el filósofo. ¿Es posible pensar que cuando Hegel se confiesa luterano lo hace para evitar a la policía y la censura? En una carta, Hegel alaba, en su discípulo Göschel, “la excelente juntura entre profunda y cristiana devoción y el más hondo pensamiento especulativo”⁶. ¿Puro formalismo? ¿Prudencia acomodaticia?

Las cosas quedarán más claras así como se eche un rápido vistazo a la iglesia luterana de finales del XVIII y principios del XIX; se caerá en la cuenta, entonces, de que, en dicha iglesia, era entonces casi imposible reconocer el rostro de Lutero. Inmediatamente a la muerte del reformador, inclusive antes, se multiplicaron hasta tal punto las discusiones al interior de las iglesias reformadas, que el calor de aquéllas terminó por fundir y desfigurar por completo las tesis defendidas por Lutero⁷. A partir de 1610 comenzaron a publicarse, en nueve volúmenes, los *Loci theologici*, obra compuesta por Johann Gerhard. En esta extensa obra, el autor define lo que, de hecho, será la unidad doctrinaria de la iglesia luterana posterior. En ella, cualquier rastro “luterano” de desconfianza hacia la razón ha quedado totalmente borrado. Inclusive no le provoca a Gerhard ningún prurito respaldar sus tesis con algún argumento o con algún lugar común recogido de las disputas escolásticas⁸.

Por otra parte, y más adelante, el influjo del movimiento pietista fundado por Philipp Jakob Spener, dejará hondísima huella sobre todo en la iglesia luterana de Württemberg, tierra de Hegel. Spener, claramente contra Lutero, enseñó que lo relevante para el cristianismo no era la justificación por medio de la fe, sino la “praxis pietatis”⁹. Claro está que dos cosas diferentes son el pietismo y la iglesia luterana. También está claro que Hegel nunca fue pietista. No obstante, la iglesia luterana, de la cual Hegel se declara fiel, recogió e incorporó en su vida buena parte del espíritu de Spener¹⁰.

⁶ *Briefe von und an Hegel III*, p.225

⁷ Cfr. Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation*, en Bernhard Lohse et al., *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, vol. II, pp. 1-164

⁸ Cfr. Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, p. 623

⁹ Cfr. Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. Bis zum 20. Jahrhundert*.

¹⁰ Cfr. Laurence Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807)*, pp. 69ss; Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, pp.16-134

Sólo esto me parece suficiente para desbaratar las sospechas acerca de la supuesta equivocidad de las palabras de Hegel con las que abrí el apartado. Reconocer la obvia disparidad entre la filosofía de Hegel y la teología de Lutero no es motivo suficiente para dudar de la sinceridad de la confesada adhesión de Hegel al luteranismo. Por otra parte, a partir de dicha disparidad es posible subrayar el hecho de que la vinculación de Hegel, con el luteranismo en particular, pero también con el cristianismo en general, no consiste en una vinculación doctrinaria. Es verdad que Hegel, justo después de haber sostenido que era y que quería seguir siendo luterano, concluye la frase diciendo: “Nosotros, luteranos, sólo tenemos aquella fe originaria”. Pero resulta que para Hegel la fe no recae sobre algún contenido doctrinario particular, “exteriormente objetivo”. Lo advierte bien Karl Löwith cuando dice que para Hegel solidarizar con el luteranismo era solidarizar con la libertad y, por tanto, aquella fe originaria, una fe “que sabe que el hombre, en su relación inmediata con Dios, tiene el destino de la libertad”¹¹. Löwith no atina a reconocer, empero, que las de esa fe son notas bien acordadas al sonido de la más fiel y ortodoxa música cristiana.

Para el cristianismo en general, queda claro que el contenido de la fe no es el dogma. “A la fe corresponde la revelación”¹². Pero “el contenido de la revelación, en su forma primera y en su integridad subsistente, no se define exacta ni suficientemente como una serie de enunciables”¹³. El objeto de la fe originaria de la cual habla Hegel, al margen del dogma, *es el acontecimiento por medio del cual se ha revelado la libertad*. El ser de dicho acontecimiento, dice Hegel, tiene la forma de “haber-sido (*Gewesensein*)” (PhG 714/555/442) Por lo cual, la subsistencia del acontecimiento depende de la conciencia que lo conserva en la memoria, único lugar donde se conserva *siendo* el “haber-sido”. El sujeto de esa memoria es la comunidad de creyentes que se extiende históricamente desde el acontecimiento hasta el presente. La experiencia del acontecimiento, objeto de “la fe originaria”, en tanto que realidad espiritual, tiene lugar solamente dentro de la comunidad. La fe se nutre de la vida de la comunidad. La revelación acontece en ésta, pero justo y solamente en tanto que “esta comunidad se despliega en la objetividad de la historia”¹⁴.

¹¹ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, pp.39-40

¹² Heinrich Fries, *La fe como conocimiento y como acto*, en *Teología actual*, p.40

¹³ Henri de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, en *Recherches de science religieuse* 35, p.154

¹⁴ Albert Chapelle, *Hegel et la Religion III. La Théologie et l'Église*, p.29

La relación de Hegel con el luteranismo, pues, no es de adhesión doctrinaria, como ya dije. Hegel se vincula con la iglesia luterana, y a partir de ella con el cristianismo, principalmente y *exclusivamente* en cuanto que realidad histórica. Por este motivo, la actitud de Hegel está lejos de ser apologética. Es legítimo considerar que la filosofía de Hegel es filosofía cristiana, sobre todo porque Hegel mismo, así, y con esos mismos términos, la ha calificado (BS, p.82). Sin embargo, su obra no es ninguna *suma contra los gentiles*. Hegel no lleva a cabo una defensa filosófica del dogma cristiano. Sin embargo, Hegel asume de manera explícitamente favorable la historia del cristianismo como condición de posibilidad de su propia filosofía. Para Hegel “la conciencia religiosa es indispensable para el auténtico pensamiento filosófico”¹⁵; “La religión -dice él explícitamente- es en sí misma el punto de partida de la conciencia de la verdad” (VPR I, 1824,2). La cosa es asombrosa: no es ya la filosofía la que hace labor apologética a favor del dogma cristiano, sino que es el cristianismo, desplegado y realizado como historia, el que *justifica* a la filosofía misma. El tema que se impone, en consecuencia, es la aclaración del modo como Hegel se apropia filosóficamente de la tradición cristiana sin que degenera la apropiación en apologética. Mejor dicho: aclarar el sentido de la justificación de la filosofía a partir del cristianismo.

Antes de avanzar conviene señalar una cosa que, no por obvia, se ha de dejar de lado. Que Hegel entienda al cristianismo como “punto de partida de la conciencia de la verdad” no lo compromete con la concepción de la filosofía como criada de la teología. Lo subrayo nuevamente, a Hegel le interesa el cristianismo como realidad histórica y no como tinglado doctrinario. Ni la filosofía hegeliana pretende defender argumentativamente el dogma cristiano, ni tampoco va a enmudecer al toparse con éste por reconocerlo como medida que la sobrepasa. Me demoraré un poco más en esto, revisando la misma cuestión pero perfilado desde otro punto:

¿Fue Hegel cristiano? No se puede negar que sobre esta cuestión cabe interés. Sin embargo, tampoco se va a negar que dicho interés sea meramente anecdótico. Es decir, el asunto acerca de si Hegel fue creyente o no, en el sentido existencial del término, no tiene para nuestro caso la menor relevancia. Tan poco relevante es la cuestión como lo es aquella

¹⁵ Quentin Lauer, *Hegel's concept of God*, p.23

otra indagatoria acerca de “los secretos de Hegel”, a los cuales Jacques D’Hondt les ha dedicado demasiada atención. Que Hegel guardó secretos es algo tan obvio y perogrullesco como que todo mundo se guarda algunos secretos. Pero la idea de D’Hondt avanza un poco más allá de esta trivialidad. Jacques D’Hondt defiende que el carácter secreto que subraya en sus investigaciones es una cualidad de los escritos mismos de Hegel. La hipótesis del profesor francés no es sólo que Hegel haya dicho unas cosas y que se haya guardado otras tantas; sino que, en las que dijo públicamente, es posible reconocer la impronta de un pensamiento a cuya entraña pertenece ser secreto, a saber, el pensamiento hermético-gnóstico, vigente entonces en las variadas formas de masonería. Es decir, para D’Hondt, las obras de Hegel deberían leerse como textos de “iniciación” o como “documentos masónicos”¹⁶. Lo cierto es que D’Hondt no ofrece ninguna prueba, salvo que la presencia de los masones en Suabia era poderosa, la cual no es ninguna prueba; o salvo que Hegel tuvo amigos masones, lo cual tampoco prueba nada; o salvo que Hegel leyó algunos textos masónicos, cosa que podría hacer cualquier hijo de vecino. En cambio, duda de la sinceridad de los textos en donde, sin ninguna ambigüedad, Hegel ironiza amargamente contra la simbología y sabiduría masónicas, a la cuales estima profundas pero por vanas (VGP, p.110).

Cuando Hegel declara ser luterano, declara, por ese mismo gesto, que sus “creencias” personales son irrelevantes. Al comprometerse con una forma histórica del cristianismo, asume la postura *ortodoxa*¹⁷ que desestima como vacuas las sabidurías que se presumen al margen de su realización histórica en la comunidad. Por eso mismo deja desacreditada cualquier apelación a cualquier secreto. Lo que Hegel estima relevante no son las creencias particulares y selladas bajo el silencio de la subjetividad, porque éstas, al final de cuentas, no son cosa distinta de los *fantasmas* generados por la relación *práctica* trabada entre el sujeto y su mundo. Las creencias particulares son los *fantasmas* de la historia, pero “el Espíritu” no son esos fantasmas; el Espíritu es historia, en cuanto que él “es sólo lo que hace” (PR § 343). “Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él la religión es siempre una organización social o institución pública”¹⁸. El

¹⁶ Jacques D’Hondt, *Hegel Secret*, pp. 299-300

¹⁷ Más adelante me detendré sobre la cuestión de la “ortodoxia” de Hegel.

¹⁸ Ramón Valls-Plana, *Religión en la filosofía de Hegel*, en M. Fraijó (edit.), *Filosofía de la religión.*, p.217

interés que a Hegel ofrece el cristianismo se debe a que, en éste, y en cuanto que organización histórica, aquél estima que ha tenido lugar la efectiva revelación de la verdad, “la idea absoluta de Dios en su verdad” (VPG, p. 403). Pero lo que Hegel va a concebir como verdad es algo indisolublemente unido con la historia, de tal suerte que la importancia del cristianismo, reconocida por el filósofo, estriba en que “el contenido del cristianismo es la substancia de la historia humana”¹⁹.

Parece inevitable repetir el cuestionamiento, en relación con “el cristianismo de Hegel” hecho por Hans Küng: “¿Quién se atreverá a constituirse aquí en conocedor y juez de corazones?”²⁰. Cuestionamiento, éste, que es, él mismo, eco de aquel otro que Hegel dirigió contra quienes se entretenían juzgando sobre lo “cristiano” o “anti-cristiano” de las conciencias.

El *šibbólet* de este poder absoluto [aquella pretensión de andar juzgando sobre el cristianismo de las conciencias] es el nombre del Señor Jesucristo y la aseveración de que el Señor habita en el corazón de esos jueces. Cristo dice (Mt. 7,20): “Por sus frutos les conoceréis” pero la enorme insolencia de reprobar y condenar no es ningún buen fruto. Él prosigue: “No todos los que dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos; muchos me dirán aquél día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre?, ¿no arrojamos demonios en tu nombre?, ¿no hemos hecho muchos milagros en tu nombre? Pero entonces yo les contestaré: No los he conocido todavía, apártense de mí, malhechores” (EPW, XLII).

Destaco la claridad con la cual queda estampada en esta última cita la ligadura que Hegel reconoce entre el cristianismo y la nulificación de la relevancia de las “creencias personales”.

Queda definido, entonces, que la vinculación reconocida por Hegel entre su filosofía y el cristianismo no es, fundamentalmente, la de algún tipo de acorde doctrinal. Hegel cuando dice cristianismo no se refiere ni a determinada corriente teológica ni a determinado sistema dogmático; mucho menos se refiere a un “cristianismo hegeliano”, se refiere a un acontecimiento espiritual, que por tal, se ha manifestado de manera histórica. La vinculación trazada por Hegel entre su pensamiento y el cristianismo, reconoce en éste

¹⁹ Albert Chapelle, *Hegel et la religion I. La problématique*, p.101

²⁰ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p.539.

último al cristianismo histórico. De este modo, si se pregunta, en qué pensó Hegel cuando dijo cristianismo, no cabe otra respuesta: pensó en el cristianismo histórico. Es decir, no pensó ni en un cristianismo “original”, ni en un cristianismo puro, auténtico y semita, evangélico o “libre” de infecciones provocadas por el contacto con cosas ajenas al “mundo bíblico”; un cristianismo tal, piensa Hegel, es completamente irrelevante (VPG, p.400). Tampoco pensó en un cristianismo secreto, oculto, cuyo acceso hubiera estado reservado a un grupillo de iniciados o de entusiasmados clandestinos. Pensó simplemente, en el cristianismo que configuró la época que le tocó vivir.

1.2. Historia y pensamiento.

Aclarado el punto anterior, lo que sigue es entender qué sentido tiene la referencia al cristianismo histórico. La aclaración de esto correrá pareja con su demostración. Demostrando la necesidad de la referencia al cristianismo quedará coloreada e iluminada la obscuridad de ésta. He dicho que el modo como el cristianismo justifica la filosofía, entendida ésta como ciencia o conocimiento efectivo -saber absoluto- es el modo como la historia abre el lugar adecuado para que brote aquélla. Pero permanece en la penumbra este postrero modo: ¿Cómo es ese modo, según el cual, la historia justifica la existencia del concepto? Me detengo en esta pregunta y anuncio que detrás de ella vienen secuelas. Habría que averiguar qué entiende Hegel por historia. Es conocida la tesis de Hegel que califica a la historia como “tribunal universal” o “tribunal del mundo” (*Weltgericht*). Según dicha idea, la historia es en donde va quedando manifestado si las representaciones forjadas por el espíritu humano existen “sólo como ideales” o como efectiva realidad (PR § 341). La historia, en este sentido, es la prueba del concepto. Pero inmediatamente se tropieza uno con la siguiente dificultad: ¿En qué consiste dicha prueba? O para plantear con todas sus aristas el interrogante: ¿Cuál es el concepto de historia que utiliza Hegel y cómo es éste medida de sí mismo? Es decir, la historia la concibe Hegel como medida que juzga sobre la conceptualidad o sobre la mera “idealidad” de las representaciones, pero es necesario, si se

quiere evitar la aseveración dogmática y caprichosa, entender si lo que Hegel entiende bajo el nombre de historia es, ello mismo, concepto o mera “idealidad”.

¿Cómo evitar este círculo vicioso? Primero habría que revisar los motivos por los cuales quedamos envueltos en él. A Hegel no le interesa la historia en el sentido de que ésta fuera el foco de su atención. *Hegel no es historiador*, conviene decirlo y subrayarlo aunque parezca perogrullada. Hegel no presupone la historia como su objeto. No es para menos, pues “la filosofía carece de la ventaja, de la cual sacan beneficio las otras ciencias, de poder suponer su objetos como algo inmediato a la representación” (EPW § 1). ¿Por qué, entonces, la historia? Si no es legítimo que la filosofía suponga sus objetos como cosas dadas es porque en realidad no hay ninguna cosa dada. *Si no hay ninguna cosa dada, por contraste queda implicado que todas las cosas son históricas*. No contamos, por el momento, con otra determinación que nos permita identificar lo que se entiende por historia, salvo ésta: histórico es *lo no dado*. Pero lo no dado es el pensamiento, porque éste es lo no objetivo. Añado la siguiente afirmación de Hegel: “la ciencia no puede empezar por lo objetivo, sino por lo no objetivo que se hace objeto para sí mismo” (VGP III, p.430). Es decir, el pensamiento científico o pensamiento *verdaderamente pensante*, es el que encuentra los veneros de la sangre que lo nutre en su propia no-objetividad. Es así que, si pensar significa pensar la no-objetividad hecha objeto para sí misma, entonces pensar significa pensar la historia. La historia, entonces, no es ningún objeto dado, sino, por el contrario, la disolución de cualquier pretensión de objetividad dada; disolución en la cual, empero, el pensamiento reconoce su término.

En este último punto descansan las semejanzas y discrepancias entre Hegel y el método genealógico propugnado por Nietzsche, y más recientemente, entre otros, por Foucault. Revisar éstas nos dará ocasión de justificar la equivalencia establecida entre la no-objetividad en que consiste la historia y la no-objetividad en que consiste el pensamiento. Foucault defiende el método genealógico por los mentises que advierte en él contra el “punto de vista meta-histórico”²¹. En el rechazo a este punto de vista coincide con Hegel. Sin embargo las diferencias son muy notables, la principal y la que incluye por eminencia a todas las demás, es la relativa al sujeto y, por tanto, al pensamiento. Mientras

²¹ Cfr. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

que Foucault sostiene que la disolución de toda objetividad en el flujo de la historia arrastra consigo al sujeto, Hegel defiende que es esa misma disolución lo que, al volverse sobre sí misma, constituye al sujeto como pensamiento. El problema de las posturas foucaultianas, o semejantes a ellas, es que al diluir la noción de sujeto, inevitablemente tienen que acabar postulando un concepto de historia al margen del pensamiento, y por lo tanto, un concepto asumido como algo dado, en frente a o por encima de éste. Dejar fuera al sujeto equivale a eliminar la disolución de la objetividad como objeto del pensamiento, pero al eliminar esto último, eliminar, por lo tanto, a la historia misma como objeto del pensamiento. Slavoj Žižek, desde una postura hegeliana, señala cómo el genealogismo foucaultiano descansa sobre un suplemento “romántico-naive”, totalmente meta-histórico. Foucault desestima o simplemente no percibe “el giro auto-reflexivo” tematizado ampliamente por Hegel, por lo cual termina por adoptar ingenuamente la más mítica y complaciente de las concepciones de la historia, esa misma que subyace, dice Žižek, a esa disciplina académicamente estandarizada llamada “historia de las ideas”²².

Insisto, la cosa es transparente: si dejo de lado “el giro auto-reflexivo” por el cual la no objetividad hace de sí misma su objeto, al poner en ejecución el pensamiento, éste habrá perdido para siempre la no objetividad o historia como tema. Es decir, el genealogismo, sus secuelas y sus similares, como son la filosofía hermenéutica o el historicismo, dan por supuesto, de manera a-histórica, el concepto de historia con el que miden o examinan sus temas. ¿Dónde está escrito, o por qué habría de aceptarse, por más escrito que esté, que la historia sea un rosario de narrativas discontinuas? ¿No habría que diluir a través de la crítica historicista la misma idea de historia -entendiendo ésta como azarosa sucesión temporal de rasgos diferenciales, llamados éstos, por algunos, *Weltanschauungen*- sobre la cual descansa ella misma?

¿Pero qué quedaría entonces? Apuremos más la cuestión: ¿Es posible cumplir cabalmente con la exigencia de someter todo a examen? ¿No queda, acaso, cual sugiere la filosofía hermenéutica, como última y única alternativa, asumir de manera deliberada los prejuicios y reconocer que no es posible extender la crítica fuera o por detrás de las determinaciones fácticas impuestas por la tradición? ¿Pensar históricamente la historia no

²² Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*, pp.251 ss

es, precisamente, reconocer que la historia, como facticidad, *sobredetermina* al pensamiento?

Habría que dar la vuelta a estos interrogantes. Para eso, detengámonos en esto: Es famosa la objeción que Gadamer dirige contra la hostilidad ilustrada hacia los prejuicios, a saber, que aquella también es un prejuicio: “el prejuicio contra los prejuicios”²³, de la cual sería secuela *la rehabilitación del prejuicio*. El problema es que al rehabilitar el prejuicio, quedaría desfondada la objeción inicial contra la postura ilustrada, pues en realidad quedaría también la ilustración acreditada en cuanto que prejuicio. Sin embargo, al prejuicio ilustrado se le estima insostenible. Esto es señal de que al prejuicio ilustrado se le juzga con un criterio que rebasa, con mucho, la “modestia” de la cual hace alarde la “filosofía hermenéutica”. Lo que Gadamer censura de la epistemología ilustrada es la incoherencia entre lo que ésta presume y lo que en realidad hace. Pero eso es ya sobrepasar las determinaciones de la propia historia efectual. Aunque en realidad la reprobación de esta incoherencia esté motivada, en el caso particular de Gadamer, por su propia tradición, la cual seguramente sí juzga la incoherencia reprobable, también es verdad que la legitimidad que pudiera reclamar dicha reprobación rebasa los límites impuestos por aquella propia tradición, apunta hacia otro lado.

La crítica de la filosofía hermenéutica, tan dura contra las filosofías de la conciencia, termina por apelar a ésta como auténtica estructura trascendental. Conviene recordar la postura de Karl-Otto Apel frente al llamado “racionalismo crítico”, el cual, a pesar de las diferencias con el historicismo y la filosofía hermenéutica, coincide plenamente con ellos cuando tematiza el trilema de Münchhausen. La estructura trascendental que defiende Apel es la estructura que subyace, como normatividad, al mismo racionalismo crítico²⁴. Del mismo modo, como inevitable, e inclusive obsceno, reverso de la crítica al “prejuicio contra los prejuicios”, aparece la firme postura que defiende la ilegitimidad de una conciencia dividida entre sus pretensiones y sus efectivas realizaciones. La historicidad o no de determinados prejuicios queda juzgada según el criterio del

²³ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 338ss

²⁴ Karl-Otto Apel, *El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del “racionalismo crítico”)*, en *Dianoia*, 1975, pp.140-

pensamiento medido en relación consigo mismo. Al prejuicio ilustrado se lo juzga a-histórico porque deja obnubilada para sí su calidad de pensamiento y no porque disimule las determinaciones circunstanciales o contextuales de éste.

Damos, entonces, con la idea expuesta por Hegel en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, según la cual a la conciencia, en virtud de la distinción interior a ella -de la cual distinción serían momentos la intencionalidad y el cumplimiento de ésta, o el concepto y el objeto-, es posible compararla consigo misma, de modo que ella consiste en ser pauta de sí misma (PhG 15/76/57). Es decir, lo que queda, entonces, al desalojar del pensamiento toda presunta objetividad es, justamente, la no objetividad de éste, queda el pensamiento; de este modo, es inevitable atracar en el pensamiento cada que se intente pensar la historia. Cualquier esfuerzo por pensar la historia al margen del pensamiento, o por pensarla como algo que sobredetermina a éste, termina por adoptar de manera dogmática y a-histórica el concepto de aquélla.

Pensar es pensar la historia. ¿Pero qué es pensar? Tomemos la punta de la siguiente madeja: Queda claro que “la historia no es la mera y pasiva juntura de hechos, sino que envuelve pensamiento”²⁵. Las hipótesis que proponen entender la historia como el temporal diferecer de las múltiples y variadas *Weltanschauungen*, o como la narración del tránsito de una concepción del mundo a otra, o como el ensimismamiento o la fusión de un horizonte en otro, terminan por diferir de sí mismas en virtud de los mismo que enuncian. Inevitablemente deslizan hasta dar con el pensamiento. Ahora bien, en realidad, la única determinación reconocible y justificable para eso que llamo pensamiento, es aquella implicada en ese deslizamiento por el cual se llega a él. Esta determinación es la de “la negatividad que se relaciona consigo misma”. Es decir, a lo que hasta este punto llamo pensamiento, no es otra cosa que una negación que, por ser tal, al ser negada coincide con su realización. Al meter dentro del curso de estas líneas una expresión tan inusual como “negatividad que se relaciona consigo misma”, es riesgoso, si el propósito es la claridad, dejarse embriagar por la jerga hegeliana. Esmerado como debiera estar en plegarme a la norma que dijo Lope de Vega, de “no dejar cosa áspera ni oscura”, me detengo un momento en esto. ¿Qué es eso de la negatividad que se relaciona consigo misma? Mejor: ¿De que

²⁵ George Dennis O’Brien, *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, p. 44

modo dicha expresión califica conceptualmente, con justeza y de manera efectiva, la historia?

En efecto, dice Hegel que el tiempo, elemento formal de la historia, es “la negatividad refiriéndose a sí” (EWP § 258). Pero por el momento se trata de una frase expresada abstractamente, en la que no se da aún ninguna distinción. Para ganar esas distinciones atendamos a esas “dimensiones del tiempo” nombradas por el sentido común: pasado, presente y futuro. Estas dimensiones quedan determinadas en función de un *antes* (*Vor*) y un *después* (*Nach*), en donde *antes* funciona como premisa mayor y *después* como conclusión de esa premisa (WL III 398/II 572/II 582), y “la relación de lo negativo consigo mismo, como segunda premisa de todo el silogismo” (WL III 3/II 246/II 250), término medio que, por medio, equivale al presente. Por tanto, de manera obvia, pasado equivale a antes, futuro equivale a después, y presente representa el punto mediador en donde pasado y futuro quedan enlazados.

El modo como pasado y futuro son mediados consiste en el perecer de cada uno de ellos: el antes queda enlazado con el después en tanto que el antes desaparece, el futuro se enlaza con el antes en tanto que él queda anonadado como futuro. El presente queda, entonces, como la desaparición del antes y del después. Sin embargo, sucede que es el término medio, y no los extremos, lo que desaparece en el silogismo. De esto resulta, entonces, que es el propio pasado el que, mediado consigo mismo, da lugar al futuro. Lo mismo ha de decirse del futuro en relación con el pasado. Es decir, la negatividad que se relaciona consigo misma no es un punto intermedio exterior a los extremos para los cuales funciona como negación. “La distinción antes-después se desdobra inmediatamente, por negación interna, en cada uno de sus términos”²⁶. Es decir, cada uno de los dos extremos representa para sí mismo su propia negación: el pasado se desdobra inmediatamente como futuro y el futuro se desdobra inmediatamente como pasado.

Intentaré dejar más claro esto. El pasado, al relacionarse consigo, se desdobra como futuro del pasado, porque el pasado, al relacionarse con su propio pasado, resulta futuro en relación con éste. Del mismo modo, el futuro, al relacionarse consigo, se desdobra como

²⁶ Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, p.37

pasado del futuro, porque el futuro, en relación con su propio futuro es pasado. Es al relacionarse los extremos consigo mismos cuando surge el opuesto de cada uno, quedando entonces indiferenciados. Pero esa indiferenciación aparece solamente, y paradójicamente, en cuanto se postulan pasado y futuro como magnitudes infinitas, más allá de un pasado sin futuro y de un futuro sin pasado. Es imposible pensar la historia si se le quiere pensar como un proceso abierto siempre al porvenir, porque pensar ese porvenir que por naturaleza nunca llega equivale a pensarlo sin ninguna distinción en relación con el pasado. El futuro que consiste en el nunca llegar, en el no llega nunca, resulta idéntico al pasado, porque él también consiste en el *nunca llegar del futuro*. Al querer pensar así la historia, proceso indeterminado, lo mismo hacia el futuro que nunca llega, lo mismo hacia el pasado que se resiste a ser recordado, se termina pensando en una fría y abstracta eternidad en donde nunca pasa nada.

A la pregunta, entonces, de si Hegel concibe la historia de manera abierta o cerrada, contesto lo siguiente: Si por apertura se entiende una suerte de progresión infinita, por lo dicho queda claro que no: “El progreso no es una progresión indeterminada hacia el infinito, sino que tiene un fin” (VGP, p.180). Pero si por clausura se entiende algo así como un fin de la historia, en el sentido de que historia no la habría ya más, la interpretación resultaría igualmente insostenible. Planteado en estos términos, tiendo a pensar que Hegel concibió la historia una “dialéctica cerrada”, pero esto está muy lejos de implicar que para Hegel, en un momento dado, la historia habría de detenerse. Justo pasa lo contrario: porque el “cierre del sistema” ha tenido ya lugar, es por lo que la historia *permanece* como historia, como historia de veras, muy lejos de detenerse en ningún punto. Es decir, en definitiva, la posible idea del “fin de la historia” en Hegel nada tendría que ver con las peregrinas ocurrencias de Francis Fukuyama.

Entonces, cuando se sostiene que el carácter de la historia es “cerrado”, no debe perderse de vista que dicho carácter depende previamente de otro carácter mucho más relevante: *el carácter especulativo de la historia*. Que la historia esté cerrada no significa que en un momento dado deje de haber historia, sino más bien que sólo en cuanto que cerrada es verdadera historia. De este modo, cuando pasado y futuro son concebidos especulativamente, es decir, como *negatividades* o como cosas que en sí no son nada,

cobran su verdadera figura, su verdadera determinación y distinción: representaciones especulares de un presente que vale para la eternidad. Pasado y futuro, pues, como magnitudes desdobladas en su propia negación, son la mera repetición del desaparecer en que consiste el presente. He ahí la historia, he ahí la concreta negatividad relacionada consigo misma: el propio desaparecer al relacionarse consigo mismo, relación que consiste en su repetición en forma de dos distinciones: pasado y futuro. Imposible pensar otra distinción fuera de ésta, distinción en que consiste la historia, sólo ella es verdadera distinción, todas las demás abstractas, falsas: determinación de la propia identidad (BS, p.371) : reflejos de la identidad abstracta, pero que al ser concebidos como tales adquieren su verdadera y concreta figura. La postura de Hegel, pues, se encuentra muy próxima a la de Agustín²⁷, quien definía el tiempo como una “distención del alma”, a la historia “vestigio de la trinidad”²⁸; es decir, pasado y futuro, abstractos reflejos del abstracto presente, pero concretos en su respectividad. Volver sobre el cristianismo dejará más claro el asunto.

1.3. Cristiandad y cristianismo.

He dicho que el cristianismo al cual se refiere Hegel es el histórico. Es necesario que así sea, en virtud de la historia, medida y tribunal del espíritu. Pero lo que Hegel entiende por historia no coincide con la representación vulgar que de ésta se hace. Los manuales repiten hasta la saciedad que fue propósito de Hegel reconciliar la historia con el pensamiento. Esto es verdad, pero mal entendido ha dado lugar a las más típicas difamaciones contra Hegel. Es reconocible en Adolfo Sánchez Vázquez un ejemplo de ello. Sánchez Vázquez divide a los filósofos en dos bandos. Uno es el de aquellos que, por estar muy conformes y muy a gusto con su mundo, dispuestos, por lo tanto, a la sumisión, se empeñan en hacer concordar al pensamiento con la realidad. El otro es el de aquellos que, por estar insatisfechos con su mundo, lo que procuran es subrayar la discordancia entre realidad y pensamiento, de tal

²⁷ Cfr. Ramón Xirau, *El tiempo vivido*, pp. 13-27

²⁸ Gaston Fessard, *Op.Cit.* p. 41

modo que su empeño no consiste en armonizar éste con aquélla, sino utilizar el último para la transformación de la primera. Dentro del postrero bando Sánchez Vázquez ubica a Kant, Marx, Kierkegaard y Habermas, dentro del primero “al tomismo, a Leibniz” y, por supuesto, “a Hegel”²⁹.

Sin embargo, hoy por hoy sabemos, sin que quepa de ello la mínima duda, que Hegel fue feroz e incomodísimo crítico de la monarquía prusiana³⁰. Ernst Bloch ofrece la noticia de “un conservador de Silesia que, al morir Hegel, acusó a su filosofía de alta traición contra el estado prusiano”³¹. No es atinado, entonces, seguir enseñando el lugar común que identificó durante años a Hegel como un apologista del sistema vigente. Lo que pasa es que cuando Hegel pretende reconciliar pensamiento e historia, por historia no está entendiendo *su circunstancia temporal*. La relación favorable trabada entre Hegel y la iglesia luterana no es posible entenderla como una solución de compromiso con la autoridad eclesial. Si Hegel decanta a favor del cristianismo histórico no es porque en él reconozca la autoridad de lo que habría que llamar mera facticidad histórica. La facticidad histórica, como ya vimos, no es lo que Hegel entiende por historia.

Hegel asume la historia del cristianismo no porque haya constituido éste la “historia efectual” debajo de sus interpretaciones, sino porque reconoce en él “el quicio sobre el que gira la historia mundial” (VPG, p.386). Hegel, por lo tanto, no pretende, al asumir el cristianismo, hacer concientes sus propios prejuicios con el fin de ganar un horizonte desde el cual poder desplazarse hacia *otros* horizontes. Es claro que para Hegel no hay ningún horizonte más allá del cristianismo. Insisto, la historia no es el desplazamiento del horizonte cristiano hacia los otros, por lo tanto, conciencia histórica no es el reconocimiento de la relación de alteridad entre los distintos horizontes, sino el reconocimiento de que la historia se mueve solamente dentro del cristianismo, que todas las figuras de la conciencia existen *solamente* dentro de él. “Hasta *aquí* y desde *allí* yace la historia (Bis *hierher* und von *daher* geht die Geschichte)” (VPG, p.386).

²⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La filosofía sin más ni menos”, en *Teoría*, 1, p. 15

³⁰ Cfr. Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, pp. 530-591

³¹ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, p.232

Parece que Hegel ingenua y ostentadamente abre la guardia por completo frente al pugilismo de la crítica: ¿No queda al descubierto aquí el más grosero e intolerable etnocentrismo? Es decir, al final del día, por ejemplo, tan históricos y tan *efectivamente reales*, en los tiempos mismos de Hegel, son el cristianismo como el Islam, pero a aquél lo estima religión absoluta, en tanto que a éste lo considera religión abstracta, fanática e, inclusive, terrorífica o *terrorista* (VPG, p.431). El punto es que este reproche de etnocentrismo pasa de largo ante la demostración que hace Hegel del concepto de historia que utiliza, pasa de largo ante la demostración de que la historia es “la negatividad que se relaciona consigo misma”. “En la positividad del cristianismo la conciencia reconoce propiamente el fenómeno de la negatividad del absoluto”³². Es decir, el cristianismo coincide hasta tal punto con el concepto de historia defendido por Hegel, que apenas quedan dudas de por qué “*pensar la historia es pensar la religión [cristiana]*”³³.

Conviene dejar subrayado que es, por otra parte, pero precisamente, ese asemejar historia y cristianismo, lo que impide que se siga soportando una tesis como la célebre defendida por Karl Löwith, en la cual opone a Kierkegaard con Hegel. Me parece que al desbaratar dicha tesis quedará aclarado y justificado, por lo menos desde una perspectiva, el sentido del concepto de historia como “negación que se relaciona consigo misma”. Explícitamente dirigida contra Hegel, obra de Kierkegaard, es la siguiente frase: “Un cristianismo histórico es un galimatías y una confusión anticristiana”³⁴. La lucha de Kierkegaard consistió en “reintroducir el cristianismo en la cristiandad”³⁵. Es por esta lucha por lo que Löwith, de manera muy audaz, acomoda al pensador danés dentro del mismo compás marcado por Marx, es decir, *a la izquierda de Hegel*. Los motivos de esto no son descabellados: al oponer el cristianismo a la cristiandad, Kierkegaard se convirtió automáticamente en un crítico de casi dieciocho siglos de historia y de un estado burgués defensor de “la civilización cristiana”³⁶. Un crítico, inclusive, inmediatamente próximo a Marx. En efecto, éste último increpa a quienes confunden, al pedir un “estado cristiano”, “el principio político con el principio religioso”, con las siguientes palabras: “¿Acaso no ha

³² Albert Chapelle, *Op. Cit.*, p.139

³³ *Ibid*, p. 100

³⁴ Sören Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 63

³⁵ José María Valverde, *Kierkegaard: la dificultad del cristianismo*, en Manuel Fraijó, *Op.Cit.*, p.267

³⁶ Cfr. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, pp. 225ss.

sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De Civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano*”³⁷.

El punto central de la postura de Löwith es que Hegel, al propugnar por el cristianismo histórico, y por lo tanto, al ubicarse en las antípodas de Kierkegaard, habría representado el papel de defensor por excelencia del estado cristiano-burgués. Pero habría antes que ver si es verdad que la solidaridad manifestada por Hegel a favor del cristianismo histórico se extiende también hacia el estado burgués o hacia las monarquías restauracionistas. No cabe duda, Hegel está *de alguna manera* del lado de la cristiandad, no entendiéndola en el sentido de la unión de “cruz y espada”, sino en otro *toto caelo* distinto, hasta el punto que cabe formularse la pregunta: ¿Qué tal si por colocarse en ese lado resulta ser un crítico más poderoso de lo que lo fue Kierkegaard?

A Kierkegaard y a Marx, junto con otros más, sobre todo de tradición liberal, les ha parecido inaceptable y escandalosa esa afirmación de Hegel en donde dice que “la religión y el fundamento del estado son una misma cosa, idénticos en sí y para sí” (VPR I, 1824, 160); afirmación que parece abonar muy bien sobre la ya multiseccular fama de Hegel como filósofo mistificador del orden social dado. Sin embargo, con suficiente conciencia de que esa afirmación es tremendamente equívoca -como que de ella afirma lo siguiente: “ninguna afirmación es más apropiada para provocar tanta confusión, e incluso para encumbrar la confusión misma a constitución de estado” (PR § 270)-, no pierde ocasión para deslindarse de manera tan explícita como tajante de los defensores del “estado confesional”. Hans Küng pone este asunto muy en claro: “Hegel [...] se guardó muy bien de deducir directamente su filosofía del derecho de su filosofía de la religión, o de deducir su filosofía de la religión, a partir de su filosofía del derecho. En esto se muestra, por un lado, su respeto a la secularidad del derecho, de la sociedad y del estado, que se hallan incluidos en la desacralización del mundo y no tienen necesidad de una nueva teología integralista”³⁸. Sería cosa muy deseable dejar desterrada para siempre, por lo menos de la cabeza de los

³⁷ Karl Marx, *Marx-Engels Werke I*, pp.100-103, citado por Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p.38

³⁸ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p. 399.

profesionales de la filosofía, la imagen de Hegel obscurecida por las sombras de Eusebio de Cesárea³⁹, Bonifacio VIII⁴⁰, de Hobbes⁴¹ o de Carl Schmitt⁴².

Que la susodicha frase no esconde ninguna triquiñuela favorecedora de conservadurismos, ni que tampoco involucra la acreditación por parte de la religión del orden vigente, queda demostrado incontestablemente con el siguiente texto:

En principio puede parecer sospechoso que la religión, sobre todo en tiempos de miseria pública, de perturbación y de opresión, sea encarecida y buscada, y que se remita a ella para consuelo contra la injusticia y para esperanza en sustitución de las pérdidas [...] como que sería considerada una burla contra la dignidad, que se reprimiera todo sentimiento contra la tiranía porque el ofendido en su dignidad hallara su consuelo en la religión. (PR § 270)

Por otra parte, afirma que al estado no le incumbe andar decidiendo a qué comunidad religiosa debieran pertenecer sus miembros. Reconoce que al estado corresponde “conceder a la comunidad el favor del amparo y la protección para su fin religioso” (PR § 270); no obstante, en relación con los distintos credos o con las distintas comunidades religiosas, dicho estado debiera comportarse “liberalmente”, “hacer totalmente la vista gorda a (*ganz übersehen*) singularidades que le afectan, e inclusive aguantar en sí comunidades que ni siquiera admiten religiosamente los deberes directos hacia el mismo estado” (PR § 270).

Suele reprochársele a Hegel haber confundido el cristianismo con “el espíritu germánico”. Confusión que Gaston Fessard califica de poco rigurosa y fruto de un “formalismo desprovisto de concepto”, reductora del cristianismo “a la ideología mistificante de la cual hicieron burla Marx y Engels en *La sagrada familia*”⁴³. En efecto, Hegel sostiene que a los “pueblos germánicos” corresponde dar cumplimiento al “principio

³⁹ Eusebio de Cesárea, autor de la *Biografía del bianeventurado emperador Constantino*, defiende la idea del “emperador como protector y patrono providencial de la Iglesia”.

⁴⁰ Bonifacio VIII en 1302 publica la encíclica *Unam Sanctam* contra Felipe IV de Francia. En dicho documento expone la célebre doctrina de las dos espadas: “In hac [Ecclesia] eiusque potestate duos esse gladios, spiritalialem videlicet et temporales, evangelicis dictis instruiuntur”, es decir, “Por lo que dice el Evangelio instruidos estamos de que, en ésta [en la Iglesia] y en su potestad, hay dos espadas, la espiritual evidentemente y la temporal” (DZ 870).

⁴¹ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán*, 3a parte

⁴² Cfr. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*

⁴³ Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l’Histoire*, pp. 45-46

cristiano” (PR § 358). ¿Cómo evitar imaginar, al leer juntas las palabras “cristianismo” y “*germanischen*”, templarios y caballeros teutónicos transformando, después del saqueo, provincias bizantinas en feudos, con la imposición de los respectivos obispos “occidentales”, y amenazando con su espada “al turco”? Pero Hegel ni piensa en esto ni lo defiende. Es incontrovertible que su postura es en contra del “espíritu de cruzada”, expresada aquélla en la frase donde dice que “el sepulcro” no tiene “ninguna realidad” (*keine Wirklichkeit*), y por tanto, el esfuerzo por liberarlo y apropiarse de él, un esfuerzo vano (PhG 150/169-170/133). Cosa que implica, si se mira bien, el rechazo de la doctrina de las “dos espadas” (subordinación del estado a la Iglesia), defendida, entre otros, por el papa Bonifacio VIII, y también de la subordinación de la religión al estado, al modo de los reinos y estados luteranos; ambas posiciones, sin embargo, muestra de una misma tendencia: la de hacer de la Iglesia un Estado; tendencia, al margen, señalada por Dostoievski y a la cual opuso la tendencia, según él, de la ortodoxia rusa y oriental, a saber, “que el Estado se volviese Iglesia”⁴⁴, ésta última, o semejantes a ella, también impugnada por Hegel.

La confusión de la Iglesia con el Estado, presente, como da cuenta Hegel, tanto en los Estados luteranos como en la Inglaterra de los Estuardo, pero también en la mente de los puritanos congregacionalistas que decapitaron a Carlos Estuardo, “da lugar a la arbitrariedad, la tiranía y la opresión” (VPR I 1824,162). En los primeros dos, lo que Hegel afea es la subordinación de la Iglesia al Estado, en los segundos, la disolución del Estado en forma de “Parlamento de los Santos”, como el de 1653, en Londres, en donde la voluntad de Cromwell y sus “iluminados”, se reconoce acordada a la que Dostoievski tendrá siglos después. Por lo que respecta a la postura “papista”, según la cual el estado debiera estar subordinado a la Iglesia, en cuanto que el bien temporal está subordinado al eterno, “erige un ideal religioso, un cielo sobre la tierra; o sea, la abstracción del espíritu en relación a lo sustancial de la realidad” (VPR I 1824, 163). O en otras palabras, lo único que ofrece en verdad “la doctrina de las dos espadas” es *un estado dividido subordinado a otro*, que, siéndolo, lo simula presentándose bajo la abstracción de ser una sociedad perfecta, por ser

⁴⁴ Cfr. Fiódor Dostoievski, *Diario de un escritor*, pp. 744ss.

vicaria, ésta, de un reino más allá. Por este motivo, el estado, al estar subordinado a otro, se vuelve incapaz de reconocer el principio de la libertad (VPR I 1824, 163).

La dificultad, entonces, es la siguiente: ¿Cómo entender, con esto último en mente, primero, que Hegel se coloque, efectivamente como ya dije, del lado de la “cristiandad”; y segundo, que eso no sólo no lo solidarice con ninguna forma de teocracia, cesaropapismo o régimen confesional, sino que más bien lo dibuje como un crítico implacable de éstos? Habría que esforzarse por interpretar la problemática postura de Hegel como una postura estrictamente conceptual y no como un desliz o incongruencia que se le hubiera escapado.

Lo primero sería rechazar en sus mismos términos la disyuntiva kierkegaardiana. No hay ningún cristianismo distinto de la cristiandad. Lo único que existe es el cristianismo histórico. Kierkegaard, insisto, opone el cristianismo a la cristiandad, al tiempo que propugna porque aquél se sobreponga por encima de ésta. Como ya indiqué, piensa el teólogo danés que el “cristianismo histórico” es una expresión confundida, porque cristianismo solamente existe como relación existencial de contemporaneidad entre Cristo y el creyente. En consecuencia, “La apropiación de Kierkegaard tiene la tarea de quitar de en medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado, con el fin de que uno se pueda volver íntimamente contemporáneo del cristianismo originario”⁴⁵. Insisto en el asunto de la contemporaneidad, porque indica que el rechazo contra esos mil ochocientos años radica no en la peculiar dirección que ha tomado la historia de la cristiandad después de sus inicios como cristianismo, sino en el mero hecho de haberse hecho cristiandad.

En efecto, piensa Kierkegaard que el cristianismo “rehúsa decididamente todo lo mundano”⁴⁶. De este modo, al *hacerse* histórico, el cristianismo “se convierte en algo distinto de lo que era”⁴⁷. El problema es que el cristianismo, en y por sí mismo, es *ya algo distinto de lo que era*. Kierkegaard mismo reconoce la paradójica cualidad de la “idealidad cristiana” a la que apela. A la cristiandad se le “desmundaniza” y se le trueca en cristianismo cuando éste “deja de ser una *realidad* histórico-universal para transformarse en

⁴⁵ Karl Löwith, *Op.Cit.*, p.499

⁴⁶ *Ibid.*, p.226

⁴⁷ *Ibid.*, p. 495

[...] una especie de postulado”⁴⁸. En este caso, la expresión “postulado” sugiere “un proceso ininterrumpido de creciente diferenciación”⁴⁹. Según este sentido, como pura diferencia en relación con la cristiandad, al cristianismo lo entiende como una *función* cuya naturaleza consiste en *contrarrestar* “la expansión histórica” de sí misma. No nos separemos de esto: el cristianismo *es una función*, estricta y formalmente negativa; o en otras palabras, un comportamiento negativo cuyo término es él mismo: *un comportamiento negativo hacia lo que consiste en ser un comportamiento negativo*. A esta función, Kierkegaard la llama sujeto, al cual, por otro lado, lo define en los siguientes términos: “relación que se relaciona consigo misma”⁵⁰.

Es notable que el mismo afán por ir más allá del cristianismo histórico conduzca a la concepción del cristianismo como negatividad relacionada consigo misma, justo a eso que Hegel entiende por historia. La negación del cristianismo, por consistir éste ya en sí y por sí mismo en su propia negación, coincide con lo negado: cuando la cristiandad niega al cristianismo, ambos se tornan equivalentes en su función negativa. ¿Qué digo, pues? ¿Que Kierkegaard y Hegel defienden lo mismo? ¡No! Kierkegaard está muy lejos de transigir con la idea de que ese sujeto –relación que se relaciona consigo misma- en donde reconoce el único sitio del cristianismo- sea la historia. Para Kierkegaard la historia es un tercero, un ancho lugar donde se diluye irremisiblemente el sujeto. La posición kierkegaardiana exige la presencia de ese tercero; en cambio, la postura de Hegel es que *no existe tal tercero*. Me detengo en esto último.

Recuerdo que dejé en suspenso la siguiente pregunta: ¿Por qué concebir al cristianismo y no al Islam como quicio de la historia? Al final de cuentas, tan histórico es uno como el otro, de modo que no es la historicidad el criterio que va a discriminar a una religión a favor de la otra. He dado un largo rodeo alrededor del asunto de la negatividad relacionada consigo misma, con miras a resolver esta cuestión. Tenemos que en Kierkegaard encontramos el uso de la idea de negación que se relaciona consigo misma. Sin embargo, lejos de pegar esta idea con la de la historia, opone ambas entre sí. ¿Por qué?: Al concebir el cristianismo como esa negación en relación consigo misma, pronto advirtió

⁴⁸ Ibid., p.499

⁴⁹ Max Bense, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, p. 12

⁵⁰ Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p.35

que, en efecto, resultaba idéntico a eso mismo de lo que quería distinguirse, que el anti-cristianismo no sería nada distinto que el cristianismo. Tuvo que asegurar su posición haciendo algunas restricciones a su idea de sujeto, de modo tal que la subjetividad pudiera ser juzgada como objeto de decisión o cuerno de algún dilema: o subjetividad o lo otro, en donde lo otro equivale a la cristiandad, el cristianismo histórico. Pero justamente por devenir *objeto de decisión*, la subjetividad deja de ser tomada como subjetividad; termina transfiriendo su verdad el sujeto a un objeto, cosa que queda simulada al investir a dicho objeto con los atributos abstractos de la subjetividad; dicho objeto es Dios⁵¹, un Dios, desde luego, tan abstracto o, mejor, tan fantástico como esa representación de la historia al margen del sujeto que existe sólo en la cabeza de Kierkegaard. Es extraño, Kierkegaard quiso pensar la vida subjetiva al margen de y en contra de la totalidad objetiva⁵², pero fue él mismo quien inventó una cosa llamada con nombres semejantes a totalidad objetiva. Enrique Dussel sostiene la idea de que Hegel es “el filósofo de la totalidad”, en tanto que Kierkegaard y sus herederos lo son “de la exterioridad”⁵³. Pero no es así, son Kierkegaard y los post-hegelianos, y no Hegel, quienes se empeñan en una categoría –totalidad objetiva– considerada por éste “fantástica” - *Gespens des Dings-an-sich*, el fantasma de la cosa en sí, así es como la llama - (WL I 8/I 41/ I 63).

Cuando Hegel aterriza sobre la idea de que el cristianismo es la negatividad que se relaciona consigo misma, no deja de aprobar lo entrañado en ella, a saber, que la negación del cristianismo coincide con el cumplimiento de éste. ¿Pero qué tan en serio debe tomarse esto? ¿Acaso no implica, entonces, que el cristianismo es *cualquier cosa*? No, el cristianismo *no es cualquier cosa*. El asunto está en que las *verdaderas* diferencias – subrayo: *verdaderas diferencias*– de éste no están fuera de él, sino dentro. Esta última proposición puede parecer clara, pero es obscurísima, y motivo de innumerables equívocos. Habrá que volver sobre ella, desde luego. El punto a destacar, por el momento, es que Hegel sostiene que dentro del cristianismo aparecen condensadas el resto de las figuras distintas de él, en el sentido de que el cristianismo “ha revelado” la verdad de todas, verdad que consiste en la *falta de coincidencia* entre el concepto y la realidad de cada una de ellas,

⁵¹ Karl Löwith, *Op.Cit.* p.500

⁵² Cfr. Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes*,

⁵³ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 63-174

falta que, al ser revelada, adquiere consistencia histórica. Es decir, en el cristianismo tiene lugar la revelación de la discordia entre el concepto y su realización, en el caso de las otras figuras del espíritu, discordia que, a su vez, en el cristianismo, en cuanto que él mismo no es más que la revelación de esa discordia (discordia pura, entonces) remata concordando consigo misma. Allí está la célebre expresión del cántico luterano, sin ninguna duda inspirada en los propios Evangelios: “Dios ha muerto”, expresión sobre la que descansa todo el cristianismo, auténtica sustancia de éste –es sobradamente conocido dentro del círculo de los estudiosos del tema que los relatos evangélicos giran en su totalidad alrededor de la narración de la “pasión de Cristo”⁵⁴ -, y que es “conciencia de la pérdida de toda esencialidad [...] de la sustancia tanto como del sí mismo” (PhG 702/547/435).

⁵⁴ “La historia de la pasión, relatada con extraña coincidencia por los cuatro evangelistas, parece haber constituido ya relativamente pronto una unidad narrativa. A la vez, los evangelistas, inmersos en la praxis misionera y catequética de sus propias comunidades, acomodaron los textos recibidos a las necesidades de las mismas: los interpretaron a la luz de los acontecimientos pascuales, los ampliaron y los adoptaron cuando les pareció necesario” Hans Küng, *Ser Cristiano*, p.187.

2. Verdaderas y apócrifas *gnosis*.

La mayoría de las cosas son aliadas de la opresión. Sólo hay una cosa que nunca exagera sus alianzas con la opresión: la ortodoxia.

-Gilberth Keith Chesterton-¹

Sobre la exposición hecha hasta ahora permanecen algunas asperezas que merecen ser removidas. Algunas cuestiones barruntadas en el capítulo previo han quedado en suspenso. Regresaré sobre cada una de ellas. Una de esas asperezas es la levantada al señalarse que Hegel no concibió el cristianismo como si este fuera “cualquier cosa”. Conviene aclarar esto, porque es fácilmente comprensible que al leer que el cristianismo coincide con su propia desgarradura o con su negación, se piense que sobre el cristianismo domina la más olímpica de las indiferencias. ¿No es eso de la negación relacionada consigo misma una elegante e hipócrita licencia, patente de corso, para el pasteleo? Nada de eso: la postura de Hegel es combativa y polémica, no se ahorra confrontaciones ni es proclive a morigerar discrepancias. Hegel no quiere saber nada de ese abstracto propósito de *inclusión* típico del budismo, enderezado y dispuesto a recoger *cualquier* diferencia o discrepancia bajo la sombra del extenso y liso manto de la indiferencia o de la tolerancia. Cuando se acomoda la

¹ Gilberth Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p. 245

filosofía de Hegel dentro de la tradición del pensamiento cristiano, se vota por una interpretación que subraye la extrañeza de esa filosofía en relación con algún disolvente de discordias.

Existe otro punto que merece también ser aclarado: tampoco debe pensarse que la concepción que identifica al cristianismo con su propia desgarradura es una interpretación perversa. Es decir, cabe sospechar que si el cristianismo coincide con su negación, no habría “mejor cristiano” que el apóstata o mejor ejemplo de Padre de la Iglesia que Celso, ni mejor catecismo que el *Contra los cristianos* de Porfirio. Slavoj Žižek, filósofo hegeliano, sugiere una hipótesis en este sentido cuando afirma que, de acuerdo con una perspectiva perversa, Judas debería ser “el último héroe del Nuevo Testamento”²

El cristianismo se opuso, *y en verdad se opuso*, a sus *herejías*; lo hizo de un modo muy peculiar, modo que no pasó desapercibido para Hegel. Tan no pasó desapercibido para el filósofo, que ese modo será la clave para entender por qué el cristianismo es concebido como “religión especulativa” y, por lo tanto, encumbrado por Hegel hasta las mismas proximidades del saber absoluto. Dicho esto, quedará claro por qué si relleno algunas páginas explicando el modo como el cristianismo se opuso a sus herejías, sin que en ellas aparezca apenas el nombre de Hegel, no me estaré separando, empero, de la órbita del pensamiento hegeliano.

Algunas aclaraciones previas a esa explicación. Me queda claro que muchas diferencias hay entre los gnósticos Cerinthus y Carpócratos, y de ambos con los valentinianos, y entre todos estos con los cátaros y joaquinitas. También las hay, desde luego, entre Plotino y los “gnósticos”, los cuales siempre fueron despreciados por aquél. Ni Oetinger ni Isaac Luria se dedicaron a repetir a pie juntillas el pensamiento gnóstico de los siglos II y III, y en sentido técnico más bien deben ser ubicados bajo el nombre de la Cábala o del hermetismo. Pero no es la gnosis en el sentido técnico que tiene el nombre en la historia de la religión lo que aquí interesa. Existe el prejuicio duro, al que he hecho ya alusión, según el cual el pensamiento de Hegel es uno de los armónicos producidos por el persistente golpeteo del pensamiento gnóstico. Dicho prejuicio no se entretiene con

² Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, p. 16

detalles, no distingue entre gnosticismo, platonismo medio y neoplatonismo, hermetismo o delirantes lecturas cabalísticas³. Es por esto que desde una perspectiva, quizá muy lata, pero nunca ilegítima, es posible acomodar al hermetismo, al platonismo, al maniqueísmo y a toda la variedad de movimientos apocalípticos y milenaristas –inclusive al orfismo y al zoroastrismo iránico, en cuanto que antecedentes próximos-, etcétera, bajo el nombre de pensamiento gnóstico⁴. Inclusive es legítimo pensar que todas las herejías cristianas, de un modo u otro, participan del gnosticismo. En otras palabras, para efectos de exégesis y análisis de la obra hegeliana, son irrelevantes las diferencias que hay, por ejemplo, entre Plotino y Basílides; no porque éstas no existan, sino porque la “interpretación gnóstica” de la filosofía de Hegel, igual se compadece, sin cambiar por ello una sola nota, con el gnosticismo de los siglos II y III que con el Neo-platonismo o con los místicos de Suabia. Y es que dicha interpretación, sea hecha bajo la luz de la tradición hermética o joaquinista o neo-platónica, no se separará del lugar común que pretendo combatir con estas líneas, a saber, que Hegel expone, y al exponerlo se sostiene en él, un cristianismo heterodoxo.

La tesis, pues, queda como sigue: en Hegel no hay gnosticismo, su linaje es otro, precisamente el del cristianismo ortodoxo. Todavía más, el modo como el cristianismo ortodoxo se opuso a sus herejías es, precisamente, el mismo modo como Hegel se opondrá a la ilustración. La semejanza que creo reconocer en ambos modos, por más peregrina y exótica que parezca la creencia, por lo menos la presumo probable en un primer momento debido a lo siguiente: Hegel se opuso duramente a la ilustración, sin embargo Hegel es un ilustrado. La de Hegel no es una reacción obscurantista, sino todo lo contrario, es más bien un gesto de rebeldía contra “el oscurantismo de la ilustración”. Por su parte, son los textos “ortodoxos” más poderosamente anti-gnósticos los que siempre han sido más sospechosos de herejía: ejemplo de ello es el Evangelio de Juan. Otro ejemplo es el, decisivo para la ortodoxia, texto de Ireneo de Lyon, en donde todos los dardos que fulmina contra la gnosis preservan un solo motivo, motivo paulino, por lo demás: que la tal gnosis se queda en pretensión de eso y nada más. El problema de los gnósticos es que son *pseudo gnósticos*. Del mismo modo, el problema de los ilustrados es que son *pseudo ilustrados*. Es por eso

³ Cfr. Jeff Mitscherling, “The Identity of the Human and the Divine in the Logic of Speculative Philosophy”, en Michael Baur y John Russon (eds.), *Hegel and the Tradition*, pp.143-161

⁴ Cfr. Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature & History of Gnosticism*, pp. 275ss; 367-376

que la original y fundamental preocupación de Hegel en relación con la ilustración, absolutamente de índole social, política, económica y cultural, pronto tuvo que ser entintada con los colores de una disputa teológica, en la cual la religión cristiana ocupó siempre el puesto de la tónica, y la relación de dicha religión con los órdenes social, político, económico y cultural, como es fácil inferir, el puesto de la dominante.

¿Qué hacer? Primero trazar con pocas pero suficientes líneas la figura del conflicto entre la ortodoxia y la heterodoxia, y de qué modo dicho conflicto queda determinado “dialécticamente”. En seguida, remover uno de los obstáculos con los que más fácil se tropiezan los intérpretes; obstáculo que, además, ofrece una de las más visibles dificultades en contra de la interpretación que sugiero. Dicho obstáculo es la afirmación, cuyo lugar es estructural dentro del sistema, según la cual la “forma filosófica” es superior a la “forma religiosa”; lo cual equivale a afirmar que el “saber conceptual” prevalece por encima de la “fe”, afirmación que pareciera emparentar de manera muy obvia a Hegel con los gnósticos. Habrá que insistir en que son cosas distintas lo que entienden por fe Ireneo y Jacobi. Hegel se opone a lo que entiende el segundo, pero no a lo que entiende el primero. Aparte, no es al conocimiento o a la gnosis en sentido estricto a lo que se oponen los padres eclesiásticos, sino a la “pretendida pero falsa gnosis” (*pseudo gnosis*) de los heterodoxos. Es decir, el conflicto de los Padres de la Iglesia con los gnósticos no es el de la pretensión desmedida de los últimos contra la humilde resignación de los primeros. Lo que alega la ortodoxia contra la gnosis es conocimiento y no ignorante sometimiento. La ortodoxia opone la fe, *en cuanto que figura de conocimiento*, contra las fantásticas excentricidades, infieles al mundo, de la fantasía gnóstica; nunca al revés, nunca la fe, en cuanto que sentimentalismo irracional, contra el conocimiento. Para que no haya lugar a sospechas en relación con lo que digo, este texto habla muy elocuentemente: “La fe, en el sentido que se pretende filosófica, no es otra cosa que la seca abstracción en que consiste el saber inmediato, una determinación enteramente formal que no se debe confundir ni intercambiar con la plenitud espiritual de la fe cristiana” (EPW § 63). No es la fe en sentido estricto, por lo tanto, a lo que se opone Hegel en nombre del concepto o de la forma filosófica, sino a la fe que no

conoce lo que “cree”⁵; eso que con Anselmo de Canterbury llama negligencia de no afanarse en inteligir lo que se cree (EPW § 77)⁶.

Por último, pondré a prueba lo expuesto hasta entonces leyendo la polémica de Hegel contra la ilustración bajo la luz proyectada por la polémica entre ortodoxia y gnosticismo, insistiendo en cómo en dicha polémica Hegel muestra su coincidencia con aquélla y no con éste.

2.1. Ortodoxia y heterodoxia:

No es mala la fama que otorga el nombre “heterodoxia”. La calidad de heterodoxo es algo que se presume con orgullo. Son cosas curiosas de la moda: la moda de andar de intempestivo o fuera de moda. Hegel es un pensador incomodísimo, y más intempestivo que ninguno; mucho más intempestivo que Nietzsche, desde luego, aunque a éste le gustaba presumir de ello, “como cualquier poetastro jovial”⁷. El pensamiento de Hegel es duro y resistente contra la moda de la heterodoxia. Esto se debe a que la naturaleza más profunda de éste es ser un pensamiento franca y decididamente *ortodoxo*. Evitemos de una vez el mal entendido. No voy a repetir de nuevo ese lamentable lugar común, mejor repetiré lo contrario de éste: ni Hegel es dócil ni su pensamiento la vanguardia intelectual de la *reacción*. Conciente de la baratija en la que se ha convertido la expresión, aun así me animo a usarla: *Hegel es, por encima de cualquiera, rotundo ejemplo de pensador rebelde*. Pero eso no solamente desdice, sino que confirma su honda calidad ortodoxa. Todo esto, sin duda, recuerda a Gilbert Keith Chesterton, a quien ya aludí pocas líneas arriba y que viene aquí muy bien al caso, porque todo ese canturreo, eco de la extraña fascinación y moda, sobre todo entre señoras y adolescentes debiluchos, por Nietzsche es preciosa materia para

⁵ Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God*, p.40

⁶ Hegel cita directamente, sin traducir, el fragmento del tratado de Anselmo *Cur Deus Homo?*, según una edición parisina publicada en 1721, el cual dice así: “Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligeri”, y que traducido casi literalmente diría: “Me parece negligente, si después de que estamos confirmados en la fe, no nos afanamos en inteligir lo que creemos”.

⁷ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*. p.204

comediantes. Aparte de que Ernst Bloch ha señalado atinadamente que “el maestro de la verdadera paradoja en la literatura –una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel- es Chesterton, uno de los hombres más inteligentes que jamás hayan existido”⁸. Aladamente dice el comediógrafo británico: “Sólo hay una cosa que nunca exagera sus alianzas con la opresión: la ortodoxia”⁹. También dice: “Háblase ligeramente de la ortodoxia como de cosa pesada, monótona, quieta, cuando nunca ha habido otra más emocionante y peligrosa”¹⁰.

Es debido a la autoridad de Chesterton por lo que no me tiembla la mano cuando propongo tan extraña hipótesis en relación con Hegel. Es que el propósito de éste es muy claro y muy conforme a lo que, según Chesterton es también propósito de la ortodoxia: “ser leal al mundo, deseando, sin embargo, su reforma definitiva”¹¹. Propósito, desde luego, dificultoso de ser desentrañado, porque lo obvio es dividir al modo como hace Sánchez Vázquez en el texto al que hice referencia en el capítulo anterior. Sigo aún detrás de Chesterton: resulta que el cristianismo comparte este doble propósito de lealtad y enmienda en relación con la realidad, de ahí que se le haya acusado “de ser demasiado optimista respecto del universo, a la vez que demasiado pesimista respecto del mundo”¹². Giremos ahora hacia Hegel. La reputación que tiene de optimista no se discute. Sin embargo, bonito optimismo es ese que concibe la historia como el depósito de un matadero, detalle que en algún lugar señaló Cassirer.

Dicho esto conviene detenerse en la noción de ortodoxia sugerida hasta aquí. Es posible reconocer en ella dos sentidos, uno es el indicado por el hecho de que la ortodoxia lo es en relación con algo. Parejamente, lo heterodoxo lo será también en relación con algo. De tal suerte que toda *doxa*, en algún respecto será recta, pero en otros no. La *doxa* budista será ortodoxa en relación con el budismo, pero heterodoxa en relación con el Islam. Del mismo modo, la islamita será ortodoxa en relación con el Corán pero heterodoxa en relación con el Tao. No es inusual la opinión que sostiene que la única religión “con ortodoxia” es el cristianismo. Eso es tan falso como que cada religión tiene su

⁸ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, p. 29

⁹ Op.Cit., p. 245

¹⁰ Ibid, p.198

¹¹ Ibid, p.146

¹² Ibid, p. 146

particularidad específica que la distingue de lo que ella no es. Sin embargo, algún filón de verdad descubre esa opinión. La noción de ortodoxia puede tomarse en otro sentido, ya no como recta fidelidad en relación con algún núcleo doctrinario, sino como ortodoxia en sentido no relativo. Es decir, cabe hablar de ortodoxia en relación con el judaísmo, Islam, cristianismo, etcétera; pero cabe también hablar de *ortodoxia en relación con la ortodoxia*. ¿Qué digo? Advirtamos algo: toda religión y también toda doctrina tienen pretensión de rectitud, de ortodoxia; pero existe una religión en particular que no sólo define una ortodoxia en relación con ella, sino que ella misma se denomina ortodoxia sin más, a saber, el cristianismo. Todo mundo sabe que las iglesias cristianas orientales se denominan ortodoxas, y así les denominan también quienes no son fieles a ellas. Se debe esto a que en este caso el dicho nombre no compromete ninguna pretensión de rectitud. Que quede claro, las iglesias ortodoxas tienen pretensión de ortodoxia, pero *aparte* son ortodoxas, y no es por esa pretensión, porque la pretensión es común a cualquier sujeto, en tanto la cualidad sustantiva de ortodoxia es peculiar de ellas. ¿Cuál es esa cualidad que no se confunde con la mera pretensión de rectitud”? Pero antes, ¿Es legítimo, acaso, suponer otro significado del inmediato para la expresión “ortodoxia”?

Antes de seguir hago una aclaración: no voy a detenerme en distinciones de tipo administrativo o burocrático. Cuando identifico al cristianismo con la ortodoxia no me refiero restrictivamente a las iglesias orientales. Es obvio que Hegel no se refiere a ellas. Para mí será indistinto hablar de iglesias griegas, rusas, antioqueñas, romanas, anglicanas o luteranas, porque todas ellas son cristianas y punto. Lo que Hegel entiende por cristianismo veo que aparece en todas ellas, justamente en cuanto que son cristianas, aunque Hegel reconozca eso de manera eminente solamente en las iglesias de la reforma.

Después de la corta digresión aclaratoria retomo lo anteriormente dicho, lo cual queda pendiente para ser aclarado. Para ello iré discurrendo, desde la inversa, partiendo no de la ortodoxia, sino de la heterodoxia; así aquélla quedará más clara al ser contrastada con ésta. No es necesario insistir demasiado en el hecho señalado de que la heterodoxia provoca una peculiar fascinación. No importa en relación con qué la heterodoxia sea heterodoxa, basta con que lo sea para que resulte atractiva. Este simple fenómeno indica que hay algo que sobre-determina, por lo menos, el significado inmediato de la expresión “heterodoxia”.

Esta indicación quedará fortalecida en cuanto se tome en cuenta otra cosa más. En relación con su heterodoxia, el más notable de los heterodoxos será inevitablemente ortodoxo. No sólo eso, seguramente lo será de manera rabiosa. La heterodoxia, en relación consigo misma es ortodoxa. ¿Es entonces la ortodoxia la heterodoxia que se relaciona consigo misma? Ciertamente. El asunto es que, al quedar disuelta la heterodoxia en su contrario, y para conservarse como heterodoxia, requiere colgarse del fantasma o de la fantasía o espectro (*Gespenst* es la palabra que usa Hegel) de una heterodoxia que lo sea en sí misma, y de manera irrespectiva. De este modo, queda distinguida la heterodoxia en relación con algo, -la cual es ortodoxia en algún sentido, pero porque la ortodoxia siempre lo es en algún sentido, queda como ortodoxia sin más-, de la heterodoxia como fantasía, objeto de esa fascinación mentada en un principio, y hacia la cual mantiene el heterodoxo una ortodoxa relación.

¿Qué es entonces la ortodoxia? Es cierta rectitud con respecto a algo, pero en la que cabe la rectitud de la heterodoxia con respecto a sí misma, tal como señalé ya en el párrafo previo. Repito, pues, la fórmula: ortodoxia es la heterodoxia que se relaciona consigo misma. Pero es ahora la ortodoxia la que termina disuelta en su contrario. Con todo, dado que la fantasía de la heterodoxia ha quedado distinguida de la heterodoxia reflejada especulativamente en la ortodoxia, por lo tanto, quedará distinguida también la ortodoxia reflejada especulativamente en la heterodoxia de aquella fantasía. La polémica, entonces, queda decidida según las siguientes posturas: ortodoxa en relación con la ortodoxia, ortodoxa en relación con la heterodoxia. Es decir, o fidelidad al carácter especulativo de ambas, ortodoxia y heterodoxia, o infidelidad a ese mismo carácter. Éste la heterodoxia, aquélla la ortodoxia. ¿Pero acaso no genera la ortodoxia también su espectro? No, porque, como ya dije, la relación ortodoxa hacia la ortodoxia es la recta fidelidad (inevitablemente especulativa) hacia su propio carácter especulativo.

En todo caso, cuando se ofrece el espectáculo de la terca, obstinada y fundamentalista defensa de la ortodoxia, lo que se defiende es una cosa que, aun cuando se ubique bajo el nombre de la ortodoxia, en realidad se compadece mucho más con la heterodoxia; porque lo que se acaba por defender es *otra cosa* que el acto mismo por el cual la opinión se pliega a la ortodoxia. Es decir, la ortodoxia, como dicho *acto*, es esa

heterodoxia en relación consigo misma que he mencionado; heterodoxia, en cambio, el mismo acto de heterodoxia pero en tanto que presume algo distinto a sí mismo. Entonces, pues, es posible guardar una ortodoxa relación con eso mismo, lo que equivale a una relación que se relaciona consigo misma; o bien, es posible también guardar una ortodoxa relación con una cosa que ya no es esa misma relación (porque la relación es ortodoxa), sino una relación que supone estar relacionándose *con otro*.

Para que no se crea que con este enredijo entre heterodoxia y ortodoxia nos alejamos de la órbita hegeliana, es posible reconocer íntegramente el mismo tema, *una octava más arriba, una octava más abajo*, en una de las líneas más famosas escritas por el mismo Hegel. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, su autor reclama a aquellos en quienes ha arraigado “la opinión del enfrentamiento [*gegensatz*] entre lo verdadero y lo falso, que así acostumbra esperar también o el asentimiento o la contradicción [*Widerspruch*] ante un sistema filosófico disponible, y ver en cualquier declaración sobre tal solamente o lo uno o lo otro” (PhG II/12/8).

¿Significa esto desdén hacia la verdad, que considere por igual al discurso científico y a cualquier patraña? Difícilmente, porque si fuera el caso no se entendería por qué poner el empeño que puso en elevar la filosofía al nivel de la ciencia, empeño que le llevó a enfrentarse y a contradecir no pocas enseñanzas, lo mismo de amigos que de enemigos. Pero la posibilidad del equívoco es fácil, tanto que Hegel mismo tuvo que encararla y precaver a sus lectores. En el segundo de los prólogos a la *Enciclopedia*, cuenta el caso de los que denigran a la filosofía con el cuento de que ella “ignora la distinción entre el bien y el mal”. Semejante sería la acusación que dijera que Hegel “ignora la distinción entre verdad y falsedad”. Pues de ésta diría lo mismo que dijo de aquella, a saber, que se hace desde una postura que rechaza el punto de vista especulativo, es decir, que juzga “como si la unidad espiritual concreta fuera en sí indeterminada y no contuviera en sí misma la distinción”(EWP, p.9; ECF, p.65).

No se trata, pues, de negar la distinción entre verdad y falsedad, sino de dejar de imaginar que esta distinción es entre dos cosas contrapuestas.

2.2. La verdad revelada de las criptoverdades.

El modo en que la ortodoxia se distingue de la heterodoxia, que es el mismo modo como la verdad se distingue de la falsedad, está muy lejos de ser obvio. Tan lejos está de serlo que incluso son muchos los que no alcanzan a ver siquiera la existencia de dicha diferencia. Es así, que no pocos intérpretes confunden a Hegel con eso mismo que pretende él rechazar. No se advierte la diferencia entre el cristianismo y sus herejías, consecuentemente se confunde a aquél con una de éstas. Martín Buber, por ejemplo, es contado entre quienes sospechan que en realidad no hay ninguna diferencia entre cristianismo y gnosis¹³. La confusión de esa opinión se debe a que se aferra a ese lugar común que contrapone lo verdadero y lo falso. Para Hegel está muy claro que el cristianismo no es el judaísmo, sin embargo, tan claro lo está como que el cristianismo *no es ninguna gnosis*. El problema es que al imaginar que la diferencia debe presentarse al modo de la contraposición, es imposible imaginar también que exista diferencia entre dos cosas que se distingan sin contraposición. Así, se razona que si las categorías de Hegel no se acomodan a las “categorías del pensamiento semítico” lo hacen entonces a las del “pensamiento indoeuropeo” y, por lo tanto, al gnosticismo, esa confusión del cristianismo con el “paganismo indoeuropeo”. Como que *si no fuera sino lo uno o lo otro*. Dicho razonamiento aparece muy visiblemente en la obra que Enrique Dussel dedica a Hegel¹⁴.

Pero resulta que el cristianismo no es gnosis, cosa que sería tonto e insolente discutir. Aparte, si hubo algo en lo que Hegel puso todo el empeño, fue justo en demostrar que la posición del cristianismo era *otra* que las ocupadas por el judaísmo y el paganismo. Es justo el meollo de la filosofía hegeliana en lo que al tema se refiere, insistir en que el cristianismo no se distingue del paganismo al modo como el judaísmo pretendió hacerlo; distinción crucial, porque lo que involucra dicha distinción es la demostración de que la pretendida contraposición entre judío y pagano, a fuer de contraposición, resulta una falsa distinción. En otras palabras, la distinción entre el cristianismo y sus herejías no repite la

¹³ Cfr. Martin Buber, *Dos modos de fe* pp 51ss.

¹⁴ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. pp. 69-70

distinción entre judío y pagano: la ortodoxia del cristianismo no corresponde -en contra de lo que enseña Claude Tresmontant, entre otros- al “corazón semita” de éste, ni las herejías de aquél corresponden a ningún contagio contraído por el contacto con la mentalidad griega¹⁵. Por el contrario, se trata de una distinción fundada sobre la llamada “dialéctica entre pagano y judío”, es decir, sobre el reconocimiento de que la oposición entre uno y otro es falsa, abstracta, fantasmiosa o espectral¹⁶; o sobre aquello formulado por el siguiente “juicio especulativo”: *el paganismo es judaísmo*.

Es en Pablo en donde aparece por vez primera esa dialéctica entre judío y pagano. Dice Pablo lo siguiente: “pues en tanto fueron bautizados en Cristo, de Cristo fueron revestidos. No hay judío ni griego [...] todos pues son uno en Cristo Jesús”¹⁷. En Cristo Jesús son uno, dice Pablo. Por su parte, Hegel afirma que “lo esencial en la *ortodoxia* de los Padres de la Iglesia, enfrentados con esos especuladores gnósticos, consiste en atenerse a la forma determinada de la objetividad de Cristo” (VGP III, p.89). En cambio, para los gnósticos, dicha forma, que es la de la existencia inmediata, “queda diluida hasta convertirse en un pensamiento general, en el que desaparece la determinación del individuo como tal” (VGP III, p. 87). Es decir, en tanto que la ortodoxia se mantiene fiel *al principio de la carne*, y por lo tanto, concibe la unidad entre judío y griego como algo ligado a dicho principio, el gnosticismo concibe esta unidad como un universal abstracto, pensamiento general, que aparece *detrás de la carne*.

Dicen los gnósticos: “Jesús, hijo de la Virgen María “secundum carnem”, e hijo también de Prunicos¹⁸ Espíritu Santo, no es el Salvador, Hijo de Dios, llamado a deificar a los espirituales y conducirlos a la gnosis del Padre”¹⁹. Es decir, para los gnósticos la unidad entre paganos y judíos es, en efecto, “el hombre-Dios”, pero aquí el hombre no es el “carnal”, sino el “prototipo”²⁰. De este modo, no es la encarnación de Dios, negada por ellos, el quicio en donde descansa la redención, y con ella, la identidad especulativa entre

¹⁵ Cfr. Claude Tresmontant, *Les malentendus principaux de la théologie*.

¹⁶ Cfr. Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l’Histoire*, pp.31ss

¹⁷ Gálatas 3, 27-28

¹⁸ Sofia Prunicos = Uno de los tantos intermediarios con que los gnósticos poblaron la región intermedia entre Dios Padre y el mundo. Entre dichos intermediarios, aparte del ya mencionado, cabe contar al Yahve del Antiguo Testamento, creador y Demiurgo psíquico, pero subordinado al Dios padre dispensador del espíritu.

¹⁹ Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, p.515

²⁰ Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, pp. 92ss.

paganos y judíos. En efecto, Ireneo cuenta que para los gnósticos la redención “es por medio del conocimiento”²¹. Ahora bien, lo que dicho conocimiento conoce es la “indecible grandeza de Dios”²². De esta manera, el problema religioso se presenta, a juicio de los gnósticos según los siguientes términos: “*Theos Agnostos*”, pero su conocimiento “origen de la humana salud”²³. La solución: Dios mismo se hace asequible a través de hipóstasis intermedias al hombre, la naturaleza y existencia de las cuales, por otra parte, es reconocible sólo a través de una “ciencia espiritual”²⁴.

Lo relevante aquí es lo siguiente: para los gnósticos, Dios permanece ajeno al mundo, porque si bien se desborda en sus varias hipóstasis que parecen derramarlo y confundirlo con el mundo, en relación con éste permanece oculto, asequible tan solo a una sabiduría iniciática. Es decir, para la gnosis, lo mismo la de los siglos II y III que para el hermetismo contemporáneo de Hegel, la revelación por medio de Cristo consiste en el ofrecimiento, por parte de Dios, de una doctrina en donde aparezcan catalogados todos sus secretos en cuanto que secretos. Esto es pues, lo que ofrece la gnosis: el conocimiento de los secretos de Dios, los cuales, no por revelados dejan de ser secretos, motivo por el cual se revelan bajo la figura de “arcanos”, es decir de mediadores que se multiplican infinitamente y en la cual multiplicación anclan su promesa de conocimiento. Esto da lugar, desde luego, a que se conciba al joaquinismo como una forma de gnosticismo: ese empeño en que la revelación está *siempre* por venir porque viene del absolutamente otro²⁵.

En contraste, principio supremo de la ortodoxia es que *la verdad total ha sido ya revelada*. Afirma Ireneo que “en la Iglesia depositaron los apóstoles, como en un opulento cofre, *la verdad total*”²⁶. Es decir, contra los gnósticos afirma la ortodoxia que no hay ninguna revelación secreta, afirmación ligada, precisamente, al principio de la “carne”. Si en el acontecimiento de la encarnación de Dios ha tenido lugar la revelación total de la verdad, eso es señal de que aquélla no es indicación de *otra* revelación, sino más bien la revelación misma. En la ortodoxia no se multiplican los mediadores *porque el mediador es*

²¹ Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*. I 21, 4

²² Idem

²³ Antonio Orbe, *Op. Cit.* p.11

²⁴ Ibid, p.23

²⁵ Cfr. Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I. De Joaquín a Schelling*, pp.19-68

²⁶ *Adversus Haereses* III 4,1

ya la verdad misma y no mediador de la verdad. Pero siendo ese el caso, lo que queda revelado no es ni un arcano ni una sabiduría secreta ni un símbolo de la alteridad, sino *todo lo contrario*, a saber, *que no hay ningún secreto*, que la esencia de Dios se prodiga exhaustivamente en su propia *mediación*, y que es justo dicha revelación la que muestra que “no hay Griego ni Judío”.

¿Cómo es que acontece esta revelación? No dejemos escapar lo que sigue: lo expuesto hasta aquí muestra que la ortodoxia se distingue de la gnosis, pero sin oponer a ésta ningún cuerpo doctrinal alternativo. No se distingue de ella, pues, como lo hacían paganos y judíos. No ofrece la ortodoxia un secreto contra otro, lo que ofrece es la revelación de que el secreto del otro *no existe*. Revisemos esto con calma porque seguramente al exponer las dos posturas ha quedado desapercibida una sorprendente peculiaridad. La gnosis promete el conocimiento del absolutamente otro, y para tal efecto ofrece una “interminable” cantidad de mediadores. Estos mediadores, por medio de su multiplicación infinita, pretenden recorrer la distancia infinita que dista entre el Dios otro y el mundo. El problema es que en realidad las mediaciones nunca son infinitas, por lo cual acaban por no brindar nada distinto que ellas mismas. Conclusión: El mediador es la verdad misma del gnosticismo. Pero resulta que apenas en el párrafo anterior dije que para la ortodoxia *el mediador es ya la verdad misma*. El gnosticismo, aunque lo prometa, en realidad no ofrece ningún otro conocimiento distinto “a la verdad total depositada por los apóstoles”. Es decir, dicha verdad total no es otra cosa que el testimonio de la palabra hecha carne, o mejor dicho, dicha verdad no es otra cosa que la misma palabra hecha carne²⁷. El “depósito” total de la verdad revelada: el mediador, la mediación, y nada más. Pero ese es exactamente el mismo depósito total de la verdad enseñada por el gnosticismo: *la mediación y nada más*. Esa es la notable peculiaridad a que aludí: materialmente hablando, la gnosis no ofrece nada distinto de la ortodoxia. Empero, sí hay una diferencia entre ambas. La diferencia es que la gnosis se resiste a admitir su identidad especulativa con la ortodoxia, por lo cual fantasea con la llegada de algo que se identifica con la sustantivación de la nada del “nada más”, sustantivación que adquiere la forma de la representación. En

²⁷ Cfr. Hans Urs Von Balthasar, *Ensayos teológicos I: Verbum Caro*, pp.19-39

cambio, la ortodoxia reconoce dicha identidad, por lo cual simplemente insiste en que esa nada del “nada más” en efecto *no es nada*.

La relación de todo esto con el filósofo “objeto” de la tesis queda clara con lo siguiente: es conocida la división propuesta por Hegel entre “entendimiento” y “razón”. Mejor dicho, se sabe que Hegel distingue “entendimiento” y “razón”, pero muy poco conocido y comprendido es que “la razón es el entendimiento mismo en cuanto que nada le falta a éste, en cuanto que no hay nada más allá de él [...] Se permanecerá al nivel del entendimiento tanto como se piense que más allá de él hay alguna cosa que se le escapa”²⁸. Por otra parte, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel sostiene que la cosa en sí kantiana es un fantasma (*eine Gespenst*) (WL I 8/I 41/I 39). Y “este carácter fantasmagórico de la cosa en sí es lo que Hegel quiere superar en toda su marcha filosófica”²⁹, superación que consiste en mostrar su nulidad, mostrar que no hay tal cosa en sí, que toda ella no es nada más fuera del pensamiento, nada distinto del “solo producto del pensar, justamente el pensar llevado hasta la pura abstracción” (EWP § 44).

De todo ello resulta que la diferencia que media entre el cristianismo y sus herejías es el modo como uno y otras se relacionan con sus fantasías: o como si fueran nada o como si fueran todo, aunque materialmente hablando el que fueran nada y el que fueran todo resulten idénticos. Sobre esto calza muy bien la famosa frase que dice así: “los secretos de los egipcios también eran secretos para los egipcios” (Asth. I, p. 119), con lo cual queda claro en qué sentido el evento de la encarnación liquida las diferencias entre “judíos y paganos”, las cuales, a saber, son: *el secreto que cada cual cree que tiene el otro*; y que liquidadas quedan cuando se descubre que tales secretos no los hay.

Con todo esto presente, se puede discurrir más ágilmente en torno a los equívocos provocados por afirmaciones como la siguiente, a las cuales he ya aludido al inicio del capítulo: “La forma de la religión, entonces, no satisface la más alta y *cultivada conciencia*, la cual anhela conocer, superar [*aufheben*] la forma de la religión” (BS, p.15). ¿No es esta afirmación, junto con otras semejantes, una clarísima confesión de gnosticismo? Antes de contestar esto entendamos una cosa: como ha quedado medianamente señalado, las disputas

²⁸ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Hysteriques. Hegel Passe*. p. 15

²⁹ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p.253

teológicas que tuvieron lugar durante los primeros siglos del cristianismo no opusieron la fe y la gnosis de la misma manera como se hará en tiempos de Hegel, es decir, en cuanto que dos “modos de conocimiento”. Intentaré ser más exacto: *pistis* y *gnosis* no constituyeron en aquellas disputas los cuernos de un dilema de tipo epistemológico. Fe y conocimiento no nombraban, en esos tiempos y dentro de esas disputas, dos modos distintos de asumir o de enfrentarse a un determinado contenido doctrinal.

La fe, de manera estricta, cosa que puede acreditarse con los textos de Justino³⁰, Atenágoras³¹ y Agustín³², entre otros, originariamente era entendida como una relación de “fidelidad” ante el “acontecimiento Cristo” y no una relación de resignada ignorancia ante algo que rebasara las posibilidades del entendimiento y de la razón. En este sentido, la fe era concebida como conocimiento, testimonio de lo cual es la siguiente cita extraída de la Carta del Pseudo-Bernabé, escrita hacia el año 130: “Debía ponerme a escribirles algo, aunque fuera brevemente, para que con la fe tengan conocimiento perfecto”³³. En otras palabras, los padres de la Iglesia entienden que es la misma fidelidad al acontecimiento que tuvo lugar en Cristo lo que motiva la profundización en el conocimiento de dicho acontecimiento mediante la metódica racional justificación de todo discurso relacionado con él³⁴. La fe, pues, nombra el “acontecimiento Cristo”, y no tanto la “creencia” en una doctrina; acontecimiento que al ligar “al hombre entero” “incluye una captación intelectual”³⁵. Hegel, en este sentido, en el que la fe nombra formalmente el “acontecimiento Cristo”, apunta audazmente lo que sigue: “La palabra fe está reservada a la religión cristiana; no se habla de la fe de los griegos, de los egipcios, etcétera, o de la fe en Zeus o en Apis” (VBDG, p.349).

Ahora bien, en una de sus cartas dice Pablo que “por dicha fe” (*δια πιστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) tiene lugar la “demostración” (*ενδειξις*) de la justicia de Dios, según la cual se concluye que “no hay distinción” (*ου εστιν διαστολη*) “porque *todos* pecaron” (*παντες γαρ ἡμαρτον*) (Rom 3, 22-25). Es decir, fe en cuanto que fe, en sentido ortodoxo, es la vida

³⁰ *Iustini Dialogus* 20, 4; 27, 4; 6: 123

³¹ *Athenagorae Supplicatio pro Christianis* 26, 1

³² *Corpus Christianorum* 36, 287

³³ *Carta de Bernabé* 1, 5

³⁴ Heinrich Ott, *Die Antwort des Glaubens*, p.82

³⁵ Hans Küng, *Ser Cristiano*, p.202

fundada en la confianza de que *el acontecimiento ya ha tenido lugar*, que “vivimos las secuelas del evento: todo –*the Big Thing*- ya ha sucedido”³⁶. Evento que, por otra parte, no es nada distinto de eso mismo que pretende redimir: *el pecado universal*.

La “gnosis” se opone a la fe, porque promete un conocimiento distinto a esa misma fe; se resiste a aceptar que la redención (Cristo, segundo Adán) ha tenido lugar ya en la carne, en el pecado, y por tanto, la persigue de manera afanosa a través de una propaganda que la eleva a la categoría de “deber”. Pues es justamente el caso, que Hegel, en su pensamiento, permanece fiel a la revelación: “no hay secretos”, y en virtud de ella se enfrenta a quienes apuestan por un acontecimiento *por venir*. Lo que reprochará Hegel de la teología ilustrada será, pues, no su pretendido carácter ilustrado, sino que ésta consiste, en contra de tal pretensión, en una “gnosis” encubierta bajo el nombre fe.

2.3. Refutación de la (*pseudo*) ilustración.

Se suelen asociar todas las razones por las que Hegel haya criticado algo bajo el siguiente nombre: unilateralidad. Según esto, si Hegel criticó la ilustración, seguro fue porque en ella debió reconocer la exclusión de “algún aspecto” de la realidad. Ese aspecto sería eso que Pascal llamó “corazón”. Es esto lo que sostiene, por ejemplo, Hans Küng³⁷. Afirmación, por lo demás, respaldada textualmente en los siguientes pasajes, extraídos de algunas páginas escritas durante sus últimos años en Tubinga: “La sabiduría es algo distinto de la ilustración, del razonamiento [...] no parte, *methodo* matemática, de unos conceptos, ni llega por medio de racionios a lo que estima verdadero [...] sino que habla desde la

³⁶ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p. 136. Poco antes, una página, de este lugar el mismo autor muestra en qué sentido “la fe ortodoxa” nutre todo auténtico acto revolucionario: “En una auténtica revolución, la predestinación se superpone con la responsabilidad radical: el verdadero trabajo duro nos espera a la mañana siguiente, una vez que el entusiasmo de la explosión revolucionaria se ha apagado, y nos encontramos enfrentados con la tarea de traducir esa explosión en un nuevo orden de cosas, de dibujar las consecuencias de ella, de permanecer fieles a ella. En otras palabras, el verdadero trabajo dificultoso no es el de la silenciosa preparación, la de crear las condiciones para el acontecimiento o la explosión revolucionaria; el trabajo más serio comienza *después* del acontecimiento, cuando contamos con la certeza de que “ya ha tenido lugar”.

³⁷ Hans Küng, *¿Existe Dios?* P.193

abundancia del corazón”³⁸. Empero, es necesario corregir esta apreciación. Sin que sea inexacto decir que Hegel reprocha de la ilustración su carácter unilateral, equívoco, por lo menos, sí lo es. Digo que es equívoco porque es fácil que debido a ese reproche se deje libre el camino para ir acomodando con sentido citas semejantes a la última. Es decir, aunque el texto anterior esté extraído de la obra Hegel, por tratarse de un escrito de juventud merece poco crédito, y es que el Hegel maduro, “el verdadero Hegel”, defenderá una postura muy distinta a ésta. Hegel no reprochará a la ilustración su falta de corazón, ni su exceso de racionalidad, sino todo lo contrario, a saber, su falta de racionalidad y su exceso de “sentimentalismo”. Esto supone dos cosas: la primera, una concepción peculiar de la ilustración, la segunda, una peculiar concepción de la diferencia, aquella según la cual la postura de Hegel será distinta de la ilustrada, al tratamiento de la cual ya he dedicado el apartado precedente. Ambas cosas se encuentran tan entrelazadas como que lo peculiar de la peculiar concepción que tiene Hegel de la ilustración es el modo como, según dicha concepción, la ilustración se relaciona con su diferencia.

El obrar ilustrado está fundado, o pretende estar fundado, en cuanto que apela a la razón como fundamento, en la “certeza que tiene la conciencia de ser ella toda realidad” (PhG 164/179/144). Sin embargo, para dicho obrar, lo que sea la conciencia y lo que sea la realidad aparece como algo indefinido, hasta el punto de que la palabra razón aparece como un mero eslogan publicitario cuyo solo modo de pronunciamiento la contradice como razón. La prueba de que se ignora es que el obrar de la ilustración contradice el significado de su certeza. Es decir, aunque con la conciencia ilustrada pregone que “el concepto es la única realidad”, dicho pregón en pregón se queda, sin llegar a realizarse todavía. Esto convierte a la conciencia ilustrada, en relación con las conciencias “no ilustradas”, en una propagandista, según la expresión de Kojève: “El hombre de la ilustración es un agitador, un propagandista”, a lo que añade: “Por la propaganda, toda ideología deviene otra cosa de lo que es; deviene impura y mentirosa”³⁹. En otras palabras, si el concepto de la “pura intelección” (*reinen Einsicht*), de que el concepto es la única realidad, no se ha realizado, se debe al modo propagandístico como se presenta. De qué manera el propagandismo

³⁸ Nohl, p. 15

³⁹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 136

constituye la naturaleza de la ilustración, y cómo es que esa naturaleza es la contradicción de su propia realización, es cosa que se verá en seguida. Pero antes, ¿qué es la razón?

2.3.1. La razón es un hueso.

La ilustración nace como fruto de varios “antecedentes”. El más próximo es aquel que cabe debajo de la denominación “razón”, como que la razón fue y sigue siendo la divisa de la conciencia ilustrada. La cuestión es averiguar si la ilustración, al “recurrir” a la autoridad de la razón, sabe a qué está recurriendo o si tan sólo apela a un eslogan. En principio, parece obvio que cuando alguien apela a la razón apela a la naturaleza o algo semejante, tal como la ciencia o las ciencias llamadas naturales. A propósito, no está de más repasar de nuevo el lugar común que afirma que la actitud ilustrada, esa afanosa persecución de la racionalidad en todos los ámbitos, se nutrió de los espectaculares avances y resultados de la física y de la “observación racional de la naturaleza”. Pero en este caso, ¿de qué lado cae la racionalidad? ¿Del lado de la observación o del lado de la naturaleza?

Si se pretende que la racionalidad cae del lado de la naturaleza habría que aclarar en qué consiste la tal racionalidad de la naturaleza. No es la “materia de la percepción”, nos dice Hegel, porque es propio de las determinaciones de dicha materia “perderse en su contrario” (*in seinem Gegenteile vertieren*) (PhG 183/191/153). Es decir, las determinaciones de lo natural lo son sólo en cuanto que “se relacionan con las contrarias”, de tal manera que la racionalidad de lo natural consiste en la legalidad según la cual esas determinaciones contrarias se relacionan entre sí. Ahora bien, es lo orgánico lo que mejor representa el proceso por el cual aquellas determinaciones contrarias quedan “simplificadas” bajo la unidad de la ley. Lo orgánico, dice Hegel, “es esta absoluta fluidez, en la cual la determinabilidad queda disuelta” (PhG 189/196/156). Ahora bien, a lo que señala esta ley, según la cual queda lo orgánico, en cuanto tal, determinado, es al “concepto de fin” (PhG 193/198/158). Pero el fin aparece como una cosa, y la realidad enderezada a ese fin como otra. Y, en efecto, así es. Kant señaló que “la causalidad de los fines”

solamente es posible encontrarla “fuera del concepto de naturaleza”, derivada del juicio reflexivo y no del determinante⁴⁰. ¿Qué significa esto? Que la naturaleza se comporta racionalmente sólo en cuanto que es *predecible* en relación con *nuestros fines*, en relación con la propia conciencia, porque la cual es la única que propone fines. La (auto) conciencia, pues, “no refleja pasivamente el mundo, lo transforma”⁴¹. De esto se sigue que lo que nombra la palabra “racionalidad”, es un tipo de comportamiento por parte de la (auto) conciencia, de modo que el meollo de aquélla, de la racionalidad, ha de encontrarse justamente en la estructura de la (auto) conciencia, sujeto activo de la transformación ya mencionada.

Por lo dicho hasta este punto, y por la inercia de la misma lengua, se desliza sin dificultades la siguiente aseveración, porque condensa, para lo que viene, lo último anterior: La racionalidad no es la naturaleza, sino otra *cosa*. Esa *cosa* es la autoconciencia. Parece, por lo tanto, que lo que se evoca es las leyes de la autoconciencia cada que se apela a la razón. Pero resulta que a dichas leyes no se les encuentran en ningún lado (PhG 243/233/185). Las llamadas leyes del pensamiento serán todo lo ley que se quiera, pero *del pensamiento* nada. “En efecto, no porque sean meramente formales ni porque no tengan ningún contenido, sino más bien por la razón opuesta, porque en su determinación o justamente en cuanto que un contenido, al que se le ha quitado la forma, deben valer por algo absoluto, no son estas leyes la verdad del pensamiento” (PhG 237/228/181). Es decir, “la lógica, que pretendía ser la ciencia de lo puramente formal ha materializado de tal manera su objeto que ha perdido la verdadera necesidad de la forma”⁴². De otro modo, las llamadas leyes del pensamiento, tal como son imaginadas por la “lógica formal”, son más bien lo que Hegel llama “leyes psicológicas”, es decir, leyes del comportamiento o de la conducta por parte de la conciencia individual en relación con el mundo.

Cuando dichas leyes quedan ancladas en el individuo, quedan agotadas en una mera catalogación caracterológica, que en vez de ofrecer alguna ley ofrece puras tautologías: la conducta colérica se explica por el carácter colérico del individuo, etcétera. Hace falta otro tipo de elemento, aparte del carácter caracterológico, para poder reconocer cierto tipo de

⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 180

⁴¹ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p.237

⁴² Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p.165

legalidad que rebase la vana tautología. De esta manera, del lado del individuo se multiplican facultades, tendencias, temperamentos, humores, etcétera. Del lado del mundo, por su parte, determinaciones geográficas, ambientales, costumbres, etcétera. Las leyes en sentido estricto son, por tanto, las constantes que van apareciendo cada que uno y otro lado quedan trabados. Pero es el caso que dichas constantes no aparecen nunca, como que tampoco aparece relación alguna; y es que *la relación misma que resulta no es ninguna cosa distinta de uno de sus extremos*, por lo cual termina por no haber ninguna relación. En efecto, la ley ha dicho así: el *individuo* es la constante que permanece en el juego de relaciones entre el medio y el *individuo*. Hegel dirá, así, que el propio individuo es lo universal, la constante misma de la relación o la ley: “*qué influya en la individualidad y cómo habría de influir –lo cual bien mirado significa lo mismo– depende, por tanto, solamente de la individualidad misma*” (PhG 241/231/183). Pero siendo así, desaparece uno de los lados de la ley, porque ya no es extremo sino medio, y también la ley misma como regularidad en el entramado de dos relatos, quedando el polo opuesto a la individualidad reducido a una desnutrida y opaca alusión. “Por aquí que la necesidad psicológica resulta una palabra tan vacía, como que a partir de ella está disponible la absoluta posibilidad de que aquello que debió habérsela con esta influencia también pudo no haberlo hecho” (PhG 242/232/184).

Lo que queda, pues, es el individuo, y la representación de la razón como ese mismo individuo. ¿Cómo es esto? Si se da por descontado que una de las notas decisivas de la razón es su universalidad, es fácil reconocer la dificultad que ofrece la cuestión, a saber, “¿Cómo observar la individualidad humana en su singularidad y al mismo tiempo en su universalidad?”⁴³. Esta dificultad, nos dice Hegel, fue la que quisieron desembrollar dudosas disciplinas como la fisiognomica y la frenología. Las páginas que Hegel dedica a éstas suelen leerse muy deprisa. Es verdad, como señala Valls Plana que aquéllas son “largas y aburridas”⁴⁴. Tan tediosas y aburridas como podrían ser más o menos veinte páginas apretadas con argumentos encaminados a refutar disciplinas tan obviamente desacreditadas. Sin embargo, son páginas decisivas. No porque, como sugiere Hyppolite, deba “tenerse en cuenta la importancia que sus contemporáneos concedían a los trabajos de

⁴³ Jean Hyppolite, Op. Cit., p.237

⁴⁴ Ramón Valls Plana, Op. Cit., p. 166.

Lavater y de Gall”⁴⁵, aunque seguramente no esté de más tenerlos en cuenta; más bien porque de algún modo en ese tedioso apartado aparece una rotunda y sorprendente frase, en la que queda condensada, desnuda y sin ningún arreglo, la totalidad de la filosofía hegeliana. La frase dice: “El ser del espíritu es un hueso” (PhG 282/260/206). Y es que en esa frase, y en su explicación, queda delatada, a mi juicio de manera incontestable, la íntima naturaleza ortodoxa del pensamiento de Hegel. En ese lugar se muestra con todos sus detalles lo que Hegel entiende por razón, bajo el entendido que no es ilegítimo ni forzado transportar la tal frase a los siguientes términos: *La razón es un hueso*.

Dentro del curso y ritmo natural de la exposición, de algún modo una afirmación como la anterior no tendría por qué sorprender. Está claro que Hegel pretende dar por liquidadas disciplinas tales como la frenología y la fisiognomica. Está claro también que al afirmar que dichas disciplinas concluyen con eso de que la razón es un hueso, la pretensión es reducirlas al absurdo. En efecto, es totalmente absurdo sostener que la razón es un hueso. Empero, Hegel no se detiene en esto, sino que prosigue con lo verdaderamente sorprendente del caso, a saber, con la afirmación de que frase tan absurda tiene una “significación verdadera”. En un sentido, pues, la idea de que la razón es un hueso es claramente ridícula y falsa. Pero existe otro sentido en el cual “tiene razón”. Este sentido es aquel cuando la conciencia entiende que esa proposición “yace en el concepto de razón”, porque sabe que aquélla “es el juicio infinito, según el cual el sí mismo es una cosa, -un juicio, que en sí mismo se supera [*das sich selbst aufhebt*]” (PhG 283/260/206). Es decir, si se lee la proposición como si fuera un juicio positivo, es falsa; pero si se la lee como si fuera un juicio infinito “tiene razón”.

El juicio infinito es justo aquel que en sí mismo se supera. ¿De qué modo? El juicio positivo, que cabe dentro de los juicios de existencia, es el juicio en el cual el sujeto, “supuesto” como lo verdaderamente existente-individual, queda determinado por la atribución de algún predicado abstracto-universal, una propiedad indiferente al sujeto, pero predicada sobre éste en un momento dado. Dentro de los mismos juicios de existencia se cuenta en seguida el juicio negativo. En este caso, se conserva la relación sujeto-predicado. El sujeto, pues, entendido como lo sustancial, verdaderamente existente y el predicado

⁴⁵ Jean Hyppolite, *Op. Cit.*, p.237

como las propiedades abstractas indiferentes al sujeto, pero predicadas de él en un momento dado. Ahora bien, si dichas propiedades son indiferentes al sujeto, de tal suerte que en unos casos se le han de atribuir al sujeto, pero en otros no, damos con que en el juicio cabe negar la atribución del predicado al sujeto. Es importante insistir en que el juicio negativo no es algo fuera del positivo. El juicio positivo, por su forma copulativa, al mismo tiempo que declara, de una cosa “individual” *ser* otra cosa “universal”, establece también una separación: el sujeto individual *no es el predicado universal*, empezando y acabando, precisamente, en que éste es “universal” y aquél no. Pero por ser los predicados los “determinadores” del sujeto, al permanecer éstos, entonces, ajenos al sujeto, dejan a éste, supuestamente lo más concreto y determinado, absolutamente abstracto e indeterminado.

Sin embargo, en el juicio negativo, si se lee doblemente su negación, damos ya con una determinación que no es ajena al sujeto, o sea, que es “determinadora” del sujeto. La doble negación está en que el sujeto, como la pura indeterminación –y por tanto negación de sí mismo como sujeto- lograda por su exterioridad al predicado “determinador”, adquiere determinación cuando su carácter meramente negativo queda doblado en un predicado expresado negativamente. Es decir, pasamos de los juicios, positivo y negativo, respectivamente: la rosa *es* roja, la rosa *no es* roja a la rosa *es* no-roja. Es advertible, entre paréntesis, que la “rosa *es* no-roja”, es el juicio con el que Kant ejemplifica lo que llama juicio infinito. Vuelvo a antes del paréntesis: Se niega la determinación abstracta del predicado (la segunda negación), y con ello “el predicado, por su parte, ha traspasado así de la primera universalidad a la absoluta determinación, [porque] se ha igualado [*ausgeglichen*] con el sujeto” (WL III 97/II 323/II 329): el sujeto, indeterminado, *es* un predicado también indeterminado, y en eso radica su determinación: lo determinadamente indeterminado. Ejemplo: decir que una rosa es no-roja, implica que es de otro color: La rosa individual *es* de un color particular. Pero en este ejemplo permanece cierta exterioridad entre el sujeto y el predicado, porque no son lo mismo individualidad y particularidad; ésta es más extensa que aquélla. En efecto, está claro que este ejemplo de juicio infinito, que es el que propone Kant, repito, es totalmente equivalente al juicio positivo, el cual, recordemos, conserva al sujeto en la indeterminación. Es necesario, entonces, pensar la verdadera forma del juicio infinito, verdad del juicio de existencia, porque sólo en él el

sujeto de la proposición se ofrece como lo que presume ser, a saber, una cosa concreta y *determinada*, igualada con el predicado.

El juicio infinito es aquel donde “toda la extensión del predicado queda negada”, es decir, no sólo niega un predicado particular, dando lugar a otros diferentes dentro del mismo género. “No sólo niega algún predicado (particular) sino el dominio universal presente en la negación el predicado particular”⁴⁶. Los ejemplos de Hegel: “la rosa no es un elefante”, “el espíritu no es rojo”, “la razón no es una mesa”. Tales juicios son verdaderos, no hay duda, pero decirlos es una tontada, porque son insulsos. Pero vale la pena mencionar que lo “productivo” en dichos juicios, es que de ellos no se sigue ninguna determinación particular positiva, ningún juicio de existencia. En todo caso, lo único que se sigue es *el sujeto mismo*, o sea, la expresión: *el sujeto es el sujeto*. Pero en los ejemplos dichos, que son los que aparecen en la *Ciencia de la Lógica*, no aparece ninguno equivalente al de la *Fenomenología*: El espíritu es un hueso. La razón es simple: “la lógica” de la *Fenomenología* no era entonces tan detallada como lo fue después. En la *Ciencia de la Lógica* no hay mucha prisa por llegar del juicio infinito a la razón objetiva; prisa que sí se encuentra en la *Fenomenología*. Así, para ahorrarse los desarrollos posteriores relativos al silogismo y la mediación, los condensa en el juicio infinito expresado de manera positiva.

Al ser expuesto el juicio infinito de manera positiva, lo absurdo de éste no radica ya en la insulsez de su emisión frente a lo cierto de su contenido; lo ridículo radica en el contenido, en tanto que lo verdadero radica en el acto de emisión. En ambos casos, el absurdo remite al sujeto, pero en el primero el sujeto permanece abstracto, en tanto que en el segundo lo hace de manera concreta. Entonces, queda por explicar la significación verdadera de la expresión: el espíritu es un hueso, que como recién he dicho, radica en la emisión misma de ella; ¿Por qué en ella aparece el sujeto, y por tanto la razón, de manera determinada? Y más aún: ¿Por qué en ese aparecer la forma manifestada es la de la ortodoxia?

A lo primero: Dije, repitiendo a Hegel, que el juicio infinito es el que se supera a sí mismo. Se supera, en principio, *porque no es un juicio*. Mejor, pretende ser un juicio, pero

⁴⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, p. 161.

no alcanza a serlo, y es en virtud de ese fracaso que el sujeto emerge como sujeto. En el caso del juicio infinito expresado mediante la negación, dicho sujeto queda expresado determinadamente, como ya dije, en la expresión el sujeto es sujeto, la cual puede transportarse a otras análogas, a saber, “el individuo es individuo”, pero también “el universal es universal”. Pero cuando el tal juicio se expresa “positivamente”, como en el caso, “la razón es un hueso”, a lo que se llega no es al sujeto según la vacua tautología el sujeto es sujeto o la razón es la razón, sino al sujeto como el nombre puesto al fracasado intento por determinar judicativamente al sujeto mismo. Que la expresión “el Espíritu es un hueso” deba leerse como juicio infinito, significa que ella expresa que “el hueso en sí nunca podría lograr una completa identidad consigo mismo, y el Espíritu no es más que la fuerza de la negatividad que le impide al hueso convertirse en sí mismo plenamente”⁴⁷.

“La razón es un hueso”, entonces, tiene una significación verdadera, la cual es la siguiente: la razón es el nombre de la experiencia por la cual la conciencia cae en la cuenta de que todo esfuerzo por concebir a la razón como una determinación sustancial está condenado al fracaso, y de que ella misma (la razón) es justamente este fracaso. Importante subrayar esto. No es que el sujeto (razón) subsista “más allá” de sus determinaciones conceptuales -postura, ésta, que es la típica adoptada por toda suerte de realismos, sean éstos ingenuos o (ingenuamente) críticos- , sino más bien que la razón es esa misma incapacidad de las determinaciones conceptuales para determinar al sujeto. Es lo que queda expresado en el tránsito del juicio infinito al juicio reflexivo: que el sujeto está constituido por el predicado mismo. Pero no en el modo –en contra de lo que Zubiri, por ejemplo, interpreta al respecto- de que el predicado fuera una especie de “trascendental” (en el sentido escolástico del término) que se contrajera en su sujeto⁴⁸; no en el modo –en contra del añoso lugar común que juzga el pensamiento hegeliano de puro apriorismo- de que lo particular sea una mera determinación analítica de lo general. El sujeto queda constituido por el predicado, identificándose con éste, con el universal, pero justo en el sentido de que el predicado universal *no existe*.

⁴⁷ Ibid, p. 162

⁴⁸ Cfr. Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 260

Para evitar equívocos, quiero remarcar en seguida como Hegel repite la fórmula de la ortodoxia expuesta en el apartado precedente. Con esto respondo lo segundo, pero para volver de nuevo a lo primero. “La razón es un hueso”, leída como juicio infinito, bien podría ser ofrecida tal expresión como la mejor divisa de la ortodoxia o del espíritu de la ortodoxia. Dicho más exactamente: sólo leyéndose como divisa de la ortodoxia quedará delatado el verdadero sentido de la significación verdadera notada por Hegel en la expresión mencionada. No es ésta el único ejemplo de juicio infinito que aparece en la *Fenomenología*, los cuales abundan; allí está la “conciencia desventurada”, la “pura cultura” y su lenguaje del “desgarramiento absoluto”, “la libertad absoluta y el terror”, etcétera⁴⁹. Pero sobre todos los ejemplos de juicio infinito destaco uno: *Dios es un hombre*: “Dios deviene como un real hombre singular (Gott wird [...] als ein wirklicher einzelner Mensch)” (PhG 708/552/439), piedra angular, como no cabe de ello la menor duda, de la ortodoxia cristiana⁵⁰. Algunos intérpretes, de los cuales recuerdo a Findlay, sugieren que el tal juicio infinito, Dios es un hombre, expresado por Hegel, significaría algo semejante o cercano a la postura que sostuviera Feuerbach algunos años después⁵¹. Habría que decir que interpretaciones como ésta, junto con todas las que le sean solidarias, se comportan, y la expresión es de Hegel, “como el orinar”: “El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma (*die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens*), la conciencia de ella misma [de la vida] que permanece en la representación (*das in der Vorstellung bleibende*) sin embargo como el orinar (*als Pissen*)” (PhG 286/262/208).

El significado del juicio infinito “Dios es un hombre”, como infinito, sería justo el significado que la ortodoxia reconoció en la expresión, a saber, “en ella la esencia deviene sabida como espíritu” (PhG 709/552/439). “Lo ínfimo es también al mismo tiempo lo más alto; lo que totalmente revelado emerge sobre la superficie es precisamente en este punto lo más profundo” (PhG 711/554/440). Juicio infinito porque es claro que aquí acontece que

⁴⁹ Cfr. Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, p.76

⁵⁰ Define así el Concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451: “ἐνα και τον αυτον ὁμολογειν υιον τον κυριον ἡμον Ἰησουν Χριστον συμφωνος εκδιδασκομεν, τελειον τον αυτον εν θεοτητι, και τελειον τον αυτον εν ανθρωποτητι, Θεον αληθος, και ανθρωπον αληθως”, o sea, “que hay que confesar a uno solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo enseñamos sinfónicamente; completo en la divinidad y completo en la humanidad; verdadero Dios y verdadero hombre” (Dz 301)

⁵¹ Cfr. John Niemeyer Findlay, *Hegel, a Re-examination*, p.164

“la profundidad, que el Espíritu extrae del interior [...] y la ignorancia de esta conciencia [la conciencia representativa] acerca de lo que dice, es la misma juntura entre lo elevado y lo ínfimo que en lo viviente expresa ingenuamente la naturaleza al juntar el órgano de su más elevada perfección, el órgano de la procreación, con el órgano de orinar” (PhG 286/262/208) ¿Cómo no reconocer que la expresión “lo ínfimo es también al mismo tiempo lo más alto” se encuentra perfectamente acordado con frases como esta: “*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*”, obra de un anónimo jesuita del siglo XVII, escrita con ocasión de un “concurso” para colocar epitafio al sepulcro de Ignacio de Loyola (por cierto, utilizada como epígrafe por Hölderlin para su *Hyperion*, y por lo mismo seguramente conocida por Hegel)⁵², y que significa: “No ser abarcado por lo máximo, sino ser contenido por lo mínimo, es divino”.

De este modo, que afirmaciones como estas: “la naturaleza divina es la misma que la humana” (PhG 710/553/440), equivalgan a juicio infinito, desautoriza concebirlas como profesiones de ateísmo. A no ser la misma profesión de ateísmo expresada por el Dios cristiano: la que señala Chesterton cuando afirma “que busquen los ateos un Dios: sólo una divinidad hallarán que alguna vez haya confesado su aislamiento; sólo una religión en que Dios haya parecido ser ateo un instante”⁵³. Pero por otra parte, indican muy a las claras lo lejana que es la concepción que Hegel tiene de Dios de aquellas sostenidas por la metafísica apologética, pero también de aquellas sostenidas por cualquier especie de pensamiento gnóstico, y lo cercana que está de las posiciones ortodoxas. Con plena conciencia de querer sembrar polémica traigo a cuenta, como ejemplo de posición gnóstica, la defendida por Levinas⁵⁴.

Filósofo de la diferencia, Levinas es dominado por una preocupación: que Dios no sea confundido con una “idea”, es decir, con un “predicado” o una “generalidad”: Dios, sostiene *no es una cosa*, se halla “más allá de la esencia”. Confundirlo con una cosa, que en

⁵² Cfr. Gaston Fessard, *La dialectique des «Exercices spirituels» de saint Ignace de Loyola*,

⁵³ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p.269

⁵⁴ Está claro que el repudio de Levinas y de sus secuaces contra el gnosticismo es explícito, no obstante, inconfesadamente permanecen anclados ellos en una posición gnóstica. Tiene razón Žižek cuando sostiene, y está claro que no es un chiste, que la postura de Levinas en relación con el judaísmo es la misma de la gnosis en relación con el cristianismo.

tanto cosa es *pensada*, sigue el filósofo lituano, equivaldría a ser culpable de gnosticismo⁵⁵. Pero el único medio que reconoce para evitar dicha confusión es sostener que Dios es Otro, pero eso es lo mismo que decir: Dios es *otra cosa*. Levinas, pues, repite el gesto de repetición obsesiva de los gnósticos: Dios *no es el mediador*, sugiere en su obra capital⁵⁶; en otros lugares niega la posibilidad de “encarnación” de lo infinito, pero no así “la huella de su imposible encarnación”⁵⁷. Es decir, *Theos agnostos*, y sin embargo “origen de la humana salud”. El rostro, entonces, “huella del infinito”, mera indicación de éste, en relación con el cual se permanece en infinita lejanía. ¡Releer lo ya expuesto sobre la gnosis!

Desde la óptica hegeliana, por otro lado, la trama argumentativa es según los términos que siguen: Dios es otro, o *Dios otro*, para respetar la sintaxis hebrea, que cópula sigue habiendo. Juicio positivo de existencia: Dios es algo, un predicado general. Pero “Otro” no es predicado, dice Levinas; más bien indica un “más allá de la esencia u *otro modo que ser*”, por lo tanto “Dios no es algo, *no* es un predicado general”: juicio negativo de existencia. Pero esa desavenencia entre el sujeto y el predicado estaba ya en el juicio positivo. Lo que en verdad expresa el juicio negativo es que Dios no es *este* predicado sino *otro*. O se asume el juicio infinito -Dios es algo, Dios es una cosa, Dios es un hombre- en cuanto que juicio infinito, al que nos conduce nlos juicios positivo y negativo, o no se asume y se termina afirmando *lo mismo* -Dios no es una cosa, Dios es otra cosa-, pero con la vana ilusión de rebasar algún día esa dialéctica, vana e ilusoria aunque se reconozca que el escatológico tiempo de ese día difiera *siempre* - porque es lo mismo *disponerse a “esperar por siempre a Godot”, que saber que “Godot nunca va a llegar”*⁵⁸. El juicio infinito, en cambio, *ha nombrado ya a Dios*, ha dicho que *Dios es un hombre*. Afirma, por lo tanto y ortodoxamente, que el tropiezo de la gnosis, o sea el mediador, es él mismo Dios, que la heterodoxia de la herejía, en relación consigo misma es la ortodoxia.

Pero en definitiva, ¿cuál es la significación verdadera, en este caso del juicio infinito “Dios es un hombre”. Hegel contesta: que Dios es Espíritu (PhG 713/555/441). Pero decir la significación ofrecida por la expresión “Dios es Espíritu” sólo es posible

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Fuera del Sujeto*, p.115

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 102

⁵⁷ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, p.241

⁵⁸ Cfr. Samuel Beckett, *Waiting for Godot*

hacerlo mediante el juicio infinito “Dios es un hombre”, porque sólo en ella queda revelado lo que significa espíritu, significado imposible de ser expresado en el juicio positivo, justo porque espíritu significa la disolución de la forma del juicio positivo en particular, pero también de todo juicio de existencia en general. La afirmación “Dios es Espíritu”, expresada inmediatamente, permanece en la abstracción; sólo el juicio infinito abre el ámbito desde donde únicamente es posible la manifestación del verdadero significado del “ser Espíritu”, a saber “la vida de la comunidad”; sólo como autoconciencia de ésta es posible dar con la verdadera significación del juicio infinito tal (PhG 714/556/ 442). No me detendré por ahora en los detalles de esto, el lugar y el momento para ello serán más adelante, en un solo capítulo.

Con lo expuesto vuelvo a la expresión “La razón es un hueso”, ahora para intentar descifrarla bajo la claridad de la ortodoxia o según esta clave: *Dios es un hombre = autoconciencia de la comunidad*. Había quedado en suspenso el análisis de la expresión con aquello de que “el sujeto queda constituido por el predicado, identificándose con éste, con el universal, pero justo en el sentido de que el predicado universal *no existe*”. Es decir, es verdad que en el juicio reflexivo el sujeto es postulado como un mero “reflejo” del predicado, pero resulta que lo único reflejado por el sujeto es la insustancialidad del predicado, y para nada la vida de un “universal sustantivizado”.

La razón es la razón, dijimos, era la inferencia analítica del juicio infinito la razón no es roja. Sigo repitiendo, o mejor re-exponiendo, pero después de un desarrollo: “La razón es la razón”, no cabe duda de que es una afirmación verdadera, *pero absurda*. Es decir, semánticamente es una expresión inapelable, pero es absurdo o idiota andarla diciendo; el problema de la afirmación, por lo tanto, cae en el lado de la pragmática. En el caso de que el juicio infinito sea “La razón es un hueso”, el absurdo es de índole semántica, en tanto que la significación verdadera cae del lado del emisor quien atiende o cae en la cuenta de que el significado de “razón” no es de competencia semántica. Es decir, la expresión “la razón es un hueso” tiene una significación verdadera porque da lugar a que quien la escucha o la lee, contrariado por el dislate semántico, desavenga de ella, y por tanto, se manifieste como sujeto justamente en virtud o por causa de esa misma desavenencia. El sujeto, pues, se manifiesta en la desavenencia, en la “negatividad”. La

razón es un hueso, por lo tanto, indica que la razón es esa misma desavenencia por parte del sujeto que impide a la razón llegar a ser “una cosa”. Es por eso que, de manera análoga a como el juicio infinito del cristianismo da lugar al significado que se manifiesta como vida de la comunidad cristiana, el juicio infinito de la razón da lugar al significado que se manifiesta como vida de la comunidad que obra, o que pretende obrar, con base en la razón, comunidad que, en último término, es la comunidad ilustrada.

2.3.2. La propaganda racionalista.

Propaganda es la naturaleza del espíritu ilustrado. Sin embargo, es justo en cuanto que propaganda, que la ilustración queda configurada como algo muy poco ilustrado. Sabemos que las preocupaciones de estricto orden filosófico estuvieron muy alejadas de Hegel durante sus años de juventud y de formación. Su propósito era convertirse en un “hombre de letras”, es decir, seguir una carrera semejante a la de Lessing, consistente en “educar e ilustrar al pueblo”⁵⁹.

Las preocupaciones filosóficas vinieron después, y arrastradas, precisamente, por las exigencias que le impuso la misma preocupación inicial. “En mi formación intelectual, la cual había partido de las más subordinadas necesidades del hombre, me he visto obligado a conducirme hacia la ciencia, y el ideal de mi juventud ha tenido, al mismo tiempo, que transformarse bajo la forma de la reflexión, en un sistema”⁶⁰. Uno solo, pues, era su asunto, a saber, la ilustración, de la cual fue un entusiasta e incondicional seguidor, de lo cual fue expresión su adhesión a las causas de la revolución en Francia. Sin embargo, después de algunos años dicha incondicionalidad comenzó a quebrarse. No fue el de Hegel un caso único. Kant, Jacobi, Fichte, Klopstock, Herder, todos ellos y otros muchos más, entusiastas en un inicio frente a la ilustración y la revolución, pronto trazaron los puntos de desacuerdo en relación con ésta, sobre todo con ocasión de la dictadura jacobina y las decapitaciones

⁵⁹ Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, p. 48

⁶⁰ *Briefe von und an Hegel I*, p.58

masivas por obra del “Comité de Salvación Pública”. El desacuerdo de Hegel no se manifestó de la forma previsible, la cual es como sigue: permaneciendo fieles a los ideales de la ilustración, pero críticos en relación con una supuesta distorsión de éstos por parte de Robespierre y camaradas. Desde entonces y hasta el fin de sus días, Hegel defendió la idea de que “el terror” no había sido ni una desviación ni un exceso en relación con, ni una infidelidad a, los principios ilustrados, sino más bien su más coherente realización.

El fracaso de la revolución fue entendido por Hegel, pues, como la lógica secuela del fracaso mismo de la ilustración como proyecto intelectual. Muestra de esto es el texto siguiente:

El fanatismo de la destrucción de todo orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Esta voluntad negativa sólo adquiere el sentimiento de su existencia en cuanto que destruye algo; cree, en efecto, querer tal vez algún término (*Zustand*) positivo, por ejemplo, la condición (*Zustand*) de igualdad universal o de vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta conduce al instante hacia algún orden, alguna particularidad, tanto de instituciones como de individuos; pero la particularización y determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación procede la autoconciencia de esta libertad negativa. Así, lo que ella cree (*meint*) querer, sólo puede ser ya para sí una representación abstracta, y su realización solamente la furia del destruir (PR § 5)

Me detengo en los siguientes dos puntos. Primero: El terror revolucionario pretende querer una condición positiva, inclusive cuenta con un nombre para dicha condición: igualdad universal o vida religiosa universal. Esos términos, igualdad universal y vida religiosa universal, son justamente productos ofrecidos por la ilustración. El término de la voluntad del terror es el principio ofrecido por el pensamiento ilustrado. Segundo: en realidad dicho término sólo “cree” (*meint*) que lo quiere, porque en realidad quiere otra cosa. No se trata de hipocresía, se trata simplemente de que el pensamiento ilustrado, al ofrecer el tal término, “quiere decir” (*meinen*) algo pero dice en realidad otra cosa. Es por esto que el término de “esta voluntad negativa” es una representación abstracta. Es decir, el problema descansa ya desde la misma enunciación del ideal ilustrado.

Antes que nada despejemos de posibles espejismos. Hegel indica en el párrafo citado su rechazo, por abstracta, a la “condición de igualdad universal”. Pero eso ni lo compromete para nada, ni lo hace solidario, con las críticas “multiculturalistas” o “comunitarianistas”, normas supremas de la más mema e hipócrita corrección política, que el día de hoy se dirigen contra dicha “condición”. Hegel, muy meritoriamente, opino yo, es defensor del universalismo, de eso no cabe duda. Es así que el sentido de su crítica contra el “universal” ilustrado debe distinguirse de la mera crítica contra “lo universal”. Es cierto, pregona el terror ilustrado “igualdad universal”, pero cuando la procura obtiene a cambio desigualdad – la conciencia ilustrada (europea y moderna) por encima de las otras conciencias (ni europeas ni modernas) – y obtiene también, en vez de universalidad, la furia destructiva particular de esa misma conciencia ilustrada (no sólo guillotinas, sino también colonialismo político, económico o cultural, en Asia, África, Australia y América). Pero el defecto no radica en lo que señalan las críticas estándar, posmoderna o multiculturalista, el meollo de las cuales radica en el siguiente cuasi-apotegma: “universal sea una particularidad elevada con embustes a la dignidad universal”. El defecto ilustrado no radica en que “no exista el universal”, radica en que hace del universal asunto de propaganda. De este modo, resulta que el tropiezo de la ilustración *no es semántico sino pragmático*.

Dicho esto conviene recordar lo último expuesto en el sub-apartado previo. La conclusión del desarrollo de la “razón observante”, expresada por la afirmación, “el Espíritu es un hueso”, dijimos que, en su verdadera significación, despejaba el paso a un siguiente momento: el espíritu es un hueso, en cuanto que juicio infinito significa que la razón no descansa en el contenido semántico de la proposición, sino en el modo como el sujeto se apropia de la tal proposición. Razón es actividad, *praxis*. No cualquier actividad, no cualquier *praxis*, sino precisamente *actividad o praxis subjetivas*, es decir- y por ser secuela de un enunciado semánticamente inconsecuente- actividad o *praxis desavenida, negatividad actuante*. Actividad o *praxis*, entonces, que podría ser calificada, en el sentido dado a la expresión por Adolfo Sánchez Vázquez, “transformadora de la realidad”⁶¹.

⁶¹ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Debo a José Ignacio Palencia la indicación de esta semejanza o coincidencia entre “Hegel y Sánchez Vázquez (¿Marx?)”

Por un instante, parece que la ilustración cuadra perfectamente con el carácter negativo de la subjetividad. De hecho Hegel, como ya indiqué llama a la voluntad revolucionaria, inspirada por la ilustración, voluntad negativa. Hegel aprecia dicha negatividad, y a la ilustración misma por lo que tiene de negatividad. Pero resulta que el obrar negativo de la ilustración difiere de su propio concepto. Si se dijera de acuerdo con la jerga hegeliana, sería del siguiente modo: la ilustración *en sí* (negatividad actuante) no equivale a lo que la ilustración es *para sí*. Es decir, es verdad que la ilustración se manifiesta como esta actividad que frente a la, literal, razón osificada, disiente contra ella. Pero el problema es que *eso no lo sabe*. Los efectos de esta ignorancia o de esta semejanza entre lo que es *en sí* y lo que es *para sí* no son nada menores ni redundan tan solo en una cuestión teórica. Por no enterarse la ilustración de lo que hace, termina por empeñarse en una obstinada y “malamente infinita” lucha por obtener lo que ya tiene; lucha vana, por lo tanto, que concluye irremisiblemente con la aniquilación de eso mismo que ya tiene: el terror, ni más ni menos. Revisemos esto con algún detalle.

Hacia la razón se inclinan las predilecciones de la ilustración; a favor de aquella endereza ésta toda su alma. Pero no es hacia la razón teórica u observante, cosa que quedó clara ya. Mejor dicho, la ilustración entiende que la razón es práctica antes que teórica. En el curso de la *Fenomenología del Espíritu*, a la razón observante, de la cual es expresión el juicio infinito al que le he dedicado su buen espacio, no sigue de inmediato la ilustración. Previamente a ésta deben contarse otras tantas figuras, entre las tales son destacables la de la razón individual que examina leyes, la que es verdad de ésta, a saber “la eticidad”, y por último, la que es la más clara expresión o manifestación de esta, a saber “la cultura”. Es entonces dentro del distrito gobernado bajo la autoridad del nombre cultura en donde se juega la ilustración. La pugna de la ilustración es, de manera definida, la pugna a favor de una “cultura racional”. Es decir, una cultura cuya estrella y norte sea la razón. No obstante, ya en esto queda de manifiesto un primer equívoco. Era la misma cultura, sin más, como actividad subjetiva “transformadora de la realidad”, y por lo tanto ya en sí misma, la razón misma a donde habían conducido los derrotados trazados por el fracaso de “la razón observante”. Pero resulta que ahora no es la cultura sin más, la mera intromisión negativa y disidente por parte del sujeto a lo que cabe identificar con la razón. Habría por un lado una cultura irracional, y enfrentada contra ella, por el otro lado, una cultura racional. Esta claro,

el asunto de la ilustración no es tanto la racionalización de la naturaleza o la apropiación subjetiva de lo orgánico, sino la racionalización de estructuras sociales.

Lo malo es que al intentar concebir en qué consista la racionalidad de dichas estructuras, la ilustración estaría desdiciendo el mismo concepto de razón sobre el cual pretende estarse fundando. Es decir, la ilustración es impulsada por una razón, que hasta ese punto no significaba otra cosa que la irrupción activa del sujeto; pero, después de agotado ese impulso, por razón se comenzará a tener otra cosa: ya no la actividad subjetiva sin más, sino una norma conforme a la cual debería gobernarse la tal actividad. Dicha norma es lo que Hegel llama “pura intelección” (*reine Einsicht*). En algún sentido, la tal norma no pareciera discrepar con la cualidad “negativa” de la razón. Así, dice Hyppolite: “La pura intelección es un nuevo ejemplo del poder de lo negativo”⁶². Sin embargo, la verdad es que la supuesta negatividad de la “pura intelección” es sólo un señuelo para desviar de la auténtica negatividad de la razón. “La pura intelección, pues, no es en sí misma racionalidad, sino un *mero llamado* a la única racionalidad que merece el nombre, la racionalidad universal”⁶³. Dicho de otro modo: no se desdice que la “pura intelección” sea un ejemplo del poder de lo negativo; más bien, la “pura intelección” no es otra cosa que el poder de lo negativo; el problema consiste en que es la misma pura intelección la que ignora esto, razón por la cual postula su realización como un resultado por venir. “La esencia absoluta es para esta conciencia un fin que está todavía por realizar”⁶⁴

La “pura intelección”, entonces, como “medida” en relación con la cual *ha de configurarse* el mundo cultural, queda determinada, por el hecho de permanecer necia en relación con su carácter negativo, en contraste con la medida según la cual ha sido configurado el mundo cultural actual. La pura intelección, por lo tanto, queda determinada para sí misma como lucha “contra la fe y su mundo”⁶⁵. Las palabras de Hegel sobre el particular vienen de este modo:

A la fe corresponde todo contenido, en cuanto que entrambas [fe e intelección] aparezcan opuestas recíprocamente, puesto que en su quieto elemento del pensar

⁶² Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, p.393

⁶³ Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.228

⁶⁴ Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p.269

⁶⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.135

cada elemento cobra consistencia [*Bestehen*];- pero la pura intelección está antes que nada sin contenido, y es más bien la pura desaparición de éste; pero a través del movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará a sí y se dará un contenido (PhG 489/400-401/319).

La ilustración, pues, lucha contra el mundo de la fe, y no es aquélla nada distinto de esa misma lucha, sin embargo lo ignora. La ilustración cree ser algo más: no la lucha, sino el término de la lucha. El anhelado y fantasmagórico término de la lucha es la diferencia en relación con la fe, pero la nuda lucha es, en relación con la fe, la misma cosa que ésta, o sea, también fe: “fe en la razón”⁶⁶. Pero justo por ser “fe en la razón” es también “gnosis”. Atención en esto: no es poco habitual que “el hombre de fe” censure esa “fe en la razón”, pero sí es poco habitual que el autor de dicha censura se entere de que la censura cae sobre sí mismo. Es decir, está claro que Hegel no forjó un argumento a favor de “la fe”, sino que expuso el modo como la ilustración, por ser “fe”, queda refutada. Y es que previamente la fe había quedado delatada no como fe, sino como pensamiento. En efecto, la fe, al enfrentarse con la ilustración, se pierde como fe, porque como efecto del enfrentamiento, el mundo de la fe se presume como algo por venir o como algo por recobrar contra la “funesta corrupción” traída por la “simple intelección”; pero resulta que la fe, al mismo tiempo, se presume también incorruptible. Es decir, el defensor de la fe, al hablar en nombre de la cultura configurada por ésta, se la representa como una cultura en la cual la relación de ésta con sus miembros es inmediata, simple y confiada: para ella, entonces, la disolución traída por la negatividad del pensamiento crítico, algo insospechado. Pero, al emprender la defensa de esta cultura lo hará echando mano de la misma negatividad del pensamiento crítico y sin depositar ninguna confianza en el mundo de su propia cultura. De este modo, el contenido real que aparece como defensa de la fe no es otra cosa que pensamiento acerca de la fe, “apologética racionalista”. Dice Hegel, pues, que la misma lucha de la fe contra la ilustración, delata que aquélla ha sido ya infectada por ésta: “es demasiado tarde, y cada medida tan sólo exacerba la enfermedad, pues ella ha calado hasta la médula de la vida espiritual” (PhG 493/403/321). Aparte de esto, la fe es “pura intelección” también por cuanto la “pura intelección” pone su realización en otro, en algo por venir, dando testimonio con esto, por tanto, de que su realidad actual es irracional: he ahí la paradoja de

⁶⁶ Quentin Lauer, *Op.Cit.* p.228

la teología ilustrada, expresada en la “inherente inversión que va de Kant a Jacobi [...] de la inversión directa que va de la razón a la creencia irracional”⁶⁷.

Ya había hecho alusión a esto que pongo enseguida: no son “fe y razón”, en donde fe fuera ortodoxia y en donde razón fuera gnosis, los ejes que definen las coordenadas del pensamiento hegeliano; y por lo tanto, no es la defensa que hace Hegel del concepto ningún pronunciamiento a favor de la gnosis. Hegel rechaza la ilustración por considerarla fe, pero también rechaza la fe por considerarla gnosis. A pesar de que los manuales de historia del pensamiento repiten lo contrario como si fuera tema de música minimalista, lo cierto es que el pensamiento de los Padres de la Iglesia, en cuanto que enfrentados con los gnósticos, no está dominado por la disputa “fe-razón”. No es tampoco esa la vena por la que corre la sangre hegeliana. Lo de Hegel no es haberse inclinado a favor de la razón, *contra* la fe, sino no transigir con la opinión que sostenga que la fe, representada como algo contrapuesto al pensamiento, es algo más que, o algo distinto de, puro pensamiento.

¿Cuál es la posición de Hegel en relación con esta identidad especulativa fe-ilustración? No puede ser el oponer a la fe-ilustración *otra* fe, porque esta otra fe sería la misma fe-razón hacia la cual se opone. Tampoco *otra* razón, porque esta otra razón, igualmente, sería la misma fe-razón hacia la cual se opone. Si se tuviera que decidir dentro del contexto de las discusiones actuales sería de este modo: ni Habermas ni Derrida. Ni la razón comunicativa-razón otra, respetuosa de la alteridad irreductible, enfrentada a la razón instrumental y/o metafísica-, ni deconstrucción post-secular – fe, confianza o apertura al otro, fidelidad a la diferencia o *différance*.

Me detengo en esto último para resaltar algunos detalles con los cuales quedará rematado el apartado. Como bien se sabe, en contra de lo que hasta la fecha, según Habermas, ha sido la razón moderna, él mismo, junto con Apel, han postulado otro tipo de racionalidad, a saber, la racionalidad comunicativa. Ésta última consistiría, lo sabemos, en cierta normatividad procedimental regida por el *ideal*, reconocido explícitamente como imposible, de una comunidad de comunicación sin restricciones. Muy relevante es el

⁶⁷ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, p. 4

carácter ideal de esta comunidad, de hecho es *conditio sine qua non* de que la normatividad procedimental sea, a juicio de Habermas, efectivamente racional. Y es que por racionalidad comunicativa se entenderá fundamentalmente un “procedimiento crítico”. De este modo, frente a la opacidad de la fe religiosa y de las concepciones racionales metafísicas del mundo, en donde la opacidad común a ambas sería su carácter sustantivo, Habermas propone la incesante atadura de los contenidos sustantivos de la religión y de las metafísicas populares o tradicionales a la crítica reflexiva procedimental⁶⁸.

Empero, con todo y que afirma haber elaborado su propuesta filosófica muy atento a las críticas que Hegel hiciera a Kant, Habermas no se entera de que con su aquélla repite el mismo gesto de la ilustración que fue refutado por Hegel. En efecto, Habermas postula una comunidad ideal “siempre por venir”, explícitamente contra-fáctica, con la esperanza de evitar con ello la tentación de hipostasiar aquella comunidad ideal⁶⁹. Pero si bien evita hipostasiar la comunidad ideal, lo que no logra es dejar de hipostasiar la comunidad real. Es decir, en último término, la normatividad universal supuestamente brindada por la teoría de la acción comunicativa, es justificada como condición universal de posibilidad de todo discurso o de toda realidad discursiva⁷⁰. Es decir, la misma argumentación habermasiana supone que la comunidad ideal de comunicación *está ya dada*, que rige “todo discurso”, de donde su capacidad heurística; pero enseguida la postula como norma contra-fáctica de un discurso por venir. Es decir, así como la ilustración consiste “en condenar a la fe como extraña a la razón, mientras por otra parte afirma que nada puede ser extraño a la razón”⁷¹, Habermas condena los discursos metafísicos racionalistas porque, según él, éstos hacen a un lado la normatividad universal que él propone, mientras que por otra parte afirma que todo discurso está regido por dicha normatividad. De este modo, cuando opone la racionalidad comunicativa en contra de otros tipos de racionalidad, inevitablemente está oponiendo una racionalidad sustantiva contra otra. Al cabo resulta que el procedimentalismo formal habermasiano resulta demasiado material y apenas formal.

⁶⁸ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, p.165

⁶⁹ *Ibid* p.153

⁷⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, pp. 113-158

⁷¹ Ramón Valls-Plana, *Op. Cit.* p.275

Por su parte, la moda deconstructivista, aunque pretenda ubicarse en las antípodas de Habermas, no hará sino ofrecer remedos de universalismo o, de acuerdo al psicoanálisis, puros síntomas de universalismo reprimido. Veamos. El fundamento de la deconstrucción es la constatación de la dislocación entre la expresión y su contenido; la constatación, pues, de que toda significación consiste en su mismo diferecer: “*différance* como relación con la presencia imposible”⁷². Pero la enunciación de esto mismo viene acompañada de algunos motivos suficientes como para que el adicto a la reconstrucción se sonroje: “*Fundamento de la deconstrucción*”, “*Toda significación*”, etcétera. Ante esto no queda sino la más grosera y obvia represión: la tachadura. No ya *fundamento de la deconstrucción*, sino “fundamento” de la deconstrucción. Es decir, para evitar la deshonrosa fama de universalista, el derridiano echa mano de la introducción artificial de la *différance*, de la distancia, entre el acto expresivo y su contenido, por medio de comillas o de formulas expresivas como “lo que en el lenguaje clásico” se llamaría “fundamento” de la deconstrucción, etcétera.

El cuestionamiento se me antoja demasiado obvio: ¿para qué la tachadura, para qué el empeño del deconstructor en diferecer significados, si por sí misma la expresión ya es su propia tachadura, si la *différance* es ya la urdimbre más íntima de toda significación? En realidad el procedimiento de la tachadura no hace más que generar la ilusión, o el postulado trascendental de una comunidad ideal de derrideanos, en la cual y sólo en la cual el significado difiera de su propia enunciación.

Entonces, ¿cuál es, en último término, el problema de neo-frankfurtianos y derrideanos y de su mutua y respectiva identidad especulativa? Contesto: el mismo que Hegel reconoció en la fe y la ilustración, a saber, su filiación gnóstica. Dice Hegel: “Así justamente, este discurso de la ilustración sobre la fe tiene razón, mientras dice que lo que para ella es esencia absoluta, es su propia conciencia, su propio pensamiento, un engendro de su conciencia”, pero “queriendo enseñar a la fe una nueva sabiduría, no le dice con ello nada nuevo” (PhG 497/406/323). Es decir, sucede como cuando Nietzsche critica al cristianismo después de descubrir el hilo negro: *el cristianismo es religión de esclavos*. ¿Acaso no se sabía eso ya? ¿No fueron los mismos cristianos los primeros en decir tal cosa?

⁷² Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, p.20

Que si Dios ha muerto: ¿No fueron también los cristianos los primeros en decirlo y narrarlo en sus propios evangelios? La crítica se vuelve un remedo de crítica, un esfuerzo titánico para derribar una puerta abierta. ¿Para qué tanta deconstrucción si el más torpe de los hablantes sabe y está consciente de la diferencia entre el significado y la expresión? ¿No es más bien el académico derrideano el que no tolera esta diferencia postulándola como algo por venir? Pero al postularse como algo siempre por venir, resulta que su incumplimiento coincide con su cumplimiento. El problema de la deconstrucción es que se empeña en obtener algo que ya tiene en los bolsillos; la tachadura resulta, por tanto, un mero señuelo para evitar el enfrentamiento con el hecho de que la palabra desde siempre ha nacido tachada.

De la misma manera, el pensamiento ilustrado se empeña en propagar una ilustración que *ya está dada*. Es decir, no es nada distinto la ilustración que el mero esfuerzo por llevarla a cabo. El problema es que la conciencia ilustrada se resiste a conceder que su mero esfuerzo equivale al fin, de tal modo que se siente obligada a postular un fin diverso de la ilustración existente ya en acto; ella misma se condena al fracaso al forjarse ilusamente una finalidad que cree diversa de sí pero que en realidad es idéntica a sí. Hegel, entonces, recupera el pensamiento ilustrado en lo que éste tiene de verdad, del mismo modo que la ortodoxia recupera la gnosis en lo que ésta tiene de verdad. ¿Cuál es tal verdad? Ya lo dije en relación con la gnosis. La gnosis no es más que la afirmación de la mediación, pero bajo la ilusión de que detrás de dicha mediación aparecerá, aunque de manera indefinida, como término de ésta, la esencia absoluta, la divinidad. Lo que hace la ortodoxia es quedarse con la desnuda mediación ofrecida por la ortodoxia, no solamente sin añadir nada más; sino más bien sustrayéndole ese fantasma suplementario expresado en la promesa del más allá: Dios es el mismo mediador. La ilustración, por su parte, es ese poder negativo, disolvente de toda objetividad, pero bajo la ilusión de que detrás de ese poder negativo se oculta la objetividad rotunda y positiva de la verdadera -y otra- ilustración. Hegel, por lo tanto, se queda con la ilustración por lo que ésta tiene de negatividad, sustrayéndole su carácter propagandista, es decir, su promesa de que detrás de su lucha contra la superstición hay algo más que esa misma lucha.

En este sentido, la postura de un hegeliano contra la superstición o, inclusive, contra el fetichismo, no puede ser la apelación a un “Dios otro” en relación con el fetiche, ni la apelación a un Dios subjetivo enfrentado a un Dios cosificado; más bien consiste en el reconocimiento de que no hay tal Dios cosificado, que el mismo Dios cosificado ya es pura subjetividad. Es decir, no se trata de mostrar cómo la objetividad de las representaciones humanas de la divinidad permanece siempre e inevitablemente deficitaria en relación con el Dios otro, sino más bien de mostrar cómo dichas representaciones humanas de la divinidad se muestran deficitarias en relación consigo mismas porque no existe ningún Dios otro cuya promesa de porvenir resane su intrínseca inestabilidad, porque la ortodoxia defiende que Dios es esa misma inestabilidad⁷³. De nuevo, no es que la ilustración, como ideal regulativo, sobredetermine sus realizaciones concretas, quedando en consecuencia condensada la sobredeterminación en la figura del Dios otro; es que las realizaciones concretas del ideal en realidad expresan fiel y exhaustivamente la inestabilidad intrínseca del mismo ideal ilustrado. Por otro lado, la inestabilidad del mundo ilustrado no es más que el reflejo de la inestabilidad del Dios ilustrado; y esa inestabilidad de la ilustración en relación consigo misma es ya pura y llana ilustración. Hegel adopta una postura ortodoxa en relación con la ilustración, como puede verse, precisamente porque hace del equívoco de ésta, expresado en su propagandismo, la consistencia de su propia postura: la postura ortodoxa de Hegel *no es más* que la nuda revelación de la inconsistencia o falta de identidad de la ilustración en relación consigo misma.

La exposición de todo lo anterior arroja nueva luz sobre uno de los temas clave del pensamiento hegeliano. Dicho tema es el de la mediación. ¿Cómo ha de entenderse la idea de mediación, tan cara a Hegel, desde el cristal de la ortodoxia? De paso, el tema de la mediación también arrojará nueva luz, recíprocamente, sobre lo expuesto hasta aquí.

⁷³ En este sentido afirma el canon del cuarto concilio lateranense, porque el contexto de éste fue el rechazo de la tesis de Joaquín de Fiore, lo siguiente: “*quia inter creaturam et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”, o “no puede afirmarse tanta similitud entre el Creador y la criatura, sin que se tenga que afirmar entre ellos que es mayor la disimilitud” (Dz. 806)

3. Unos huesos que queman.

Los evangelios están henchidos de
paradojas, de huesos que queman.
-Miguel de Unamuno-¹

La posición de Hegel con respecto a la ilustración fue tomando lugar conforme se fue definiendo el concepto de mediación. Vuelvo sobre algo ya dicho: Los que le preocupaban a Hegel eran los asuntos de índole social y política: ¿Cómo hacer de la sociedad una sociedad ilustrada? La “vía francesa” había demostrado ser impracticable, y en buena medida, a los ojos de Hegel, debido a la “teología”, implícita o explícita, a partir de la cual había aquélla planeado sus derroteros. Ya vimos que Hegel sostuvo que la religión y el estado tienen un solo y el mismo fundamento, lo cual, también vimos, no implica que una cosa se deduzca de otra ni que el gobernante lo sea por derecho divino ni alguna otra especie semejante. La afirmación de Hegel solamente señala que el fundamento de la religión, igual que el del estado, es la libertad. Por una parte, “El espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano, de modo que sea concreta la sabiduría allí dentro y su justificación allí mismo determinada”, pero también por otra “De nada serviría que las

¹ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, p.32

leyes y el régimen estatales se transformaran en organización jurídica racional, como no se abandone en la religión el principio de la no-libertad” (EPW § 552).

En sus primeros escritos, la opinión que parece prevalecer es que al espíritu ilustrado habría que añadir el espíritu de la religión, el cual, para entonces, era considerado por Hegel como “una elevación del alma [...] que habla de la abundancia del corazón”². Consecuentemente, el problema quedaba definido según el siguiente propósito: Dar con la mediación adecuada capaz de cubrir la distancia que se abre entre la razón y la sensibilidad, entre la ilustración y la religión. Esa mediación debía ser una religión ilustrada. Lo dificultoso es que en realidad la religión propuesta por la ilustración era de un tipo *meramente* subjetivista, intimista y, en último término, irracional. Es decir, el problema con la ilustración es que ésta defendía una religión no ilustrada. Por otro lado, dicho problema no quedaba resuelto al circunscribir la racionalidad al dominio de lo objetivo, dejando margen para que la subjetividad, en privado, se entretuviera con veleidades religiosas; y en virtud de esto, poder sostener que no es el caso que la ilustración respalde religiones no ilustradas, sino más bien que aquélla promueve que éstas, por ser inevitablemente irracionales, no intervengan en asuntos de índole objetiva. Sin embargo, resulta que circunscribir la racionalidad al dominio de lo objetivo equivale a aniquilarla. La racionalidad, como hemos ya señalado, es el poder negativo de la subjetividad, disolvente de toda objetividad dada. Por otra parte, que la religión sea irracional equivale a negar el fundamento por el cual la ilustración se atreve a censurar toda intervención objetiva de lo irracional, fundamento que es la presunción de que todo es racional. En efecto, si fuera verdad que la religión es irracional, quedaría falseado el juicio en que se afirma que todo es racional. Si a pesar de esto se empeñara la conciencia ilustrada en censurar toda intervención objetiva de lo irracional, esa misma censura estaría a la misma altura de lo mismo que censura. La religión, pues, dice Hegel debía “estar fundada en la razón general”³.

En un principio, y conforme a los lugares comunes que circulaban en su tiempo, Hegel sostuvo que ese modelo de religión ilustrada habría que encontrarlo en Grecia. Eran

² Nohl 15

³ Nohl 20

los tiempos de Winckelmann, de Goethe, de las reformas educativas de Humboldt, cuyo fundamento era el estudio de la cultura griega, y de la sustitución del modelo histórico que ponía a Egipto como cuna de la cultura europea, por el que ponía en ese lugar a Grecia⁴. Aparte del encanto provocado por Grecia, los textos escritos en esa época también están poblados de expresiones de desconfianza hacia el cristianismo como posible religión ilustrada. En escritos como *La Vida de Jesús* o *La positividad de la religión cristiana*, las conclusiones de Hegel son inequívocas: es imposible que el cristianismo ocupe la función de religión pública y universal, encargada de encumbrar la vida social hasta las más elevadas alturas de la racionalidad, en lugar de ella; función que, en cambio, sí cree capaz de ser cumplida según el dechado ofrecido por Grecia⁵. Acorde con esta fascinación general provocada por Grecia, se extendía también, gracias a Lessing, el influjo de la filosofía de Baruch Spinoza, que bien pronto tocó a Hegel.

Pero tanto este entusiasmo de Hegel hacia Grecia, como la influencia del “espinozismo”, llegaron muy pronto a su fin. Grecia ofrecía, a los ojos de Hegel, un modelo racional de sociedad que consistía en la armonía trabada entre los miembros de ésta, generada por el hecho de que estos miembros se concebían a sí mismos como meros fragmentos parciales de una totalidad, únicamente en la cual cabría reconocer plena sustancialidad. Pero gracias a Kant y a Fichte, Hegel comenzó a comprender que no es la objetividad ordenada y armónica, sino la irrupción de la subjetividad al momento de poner (crear) ese orden lo que constituye la racionalidad. Al mismo tiempo advirtió que fue con el cristianismo que históricamente quedó delatada para la conciencia la presencia de esa irrupción de la subjetividad.

Con base en esto, algunos intérpretes han pensado que los extremos en el tema de la mediación serían Grecia y el cristianismo, por ejemplo Henri Niel, para quien Grecia representaría la comunidad, el cristianismo al individuo, y Hegel la síntesis entre ambos⁶. Aceptado este esquema, hay quienes sostienen, y son mayoría, que la síntesis hegeliana se inclinó más hacia el lado de la comunidad; otros, mucho muy pocos, creen que lo hizo

⁴ Cfr. Martin Bernal, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, pp. 263-274

⁵ Cfr. Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, pp. 96-113

⁶ Henri Niel, *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*, pp.15-17

hacia el lado contrario, y por último, también existen los que piensan que la síntesis hegeliana hace justicia a uno y otro lado.

Por mi parte, sostengo que para Hegel, ni los dos extremos de la síntesis son Grecia y cristianismo, ni siquiera se trata de una síntesis cuando se habla de mediación. El Hegel “definitivo”, el Hegel que importa y sin el cual el otro Hegel, el juvenil, no daría ni para la anécdota, replantea por entero el problema, inclusive en sus mismos términos. Ya no persigue mediar entre el cristianismo y Grecia, ni tampoco entre sensibilidad y razón. A favor de lo primero es fácil argumentar. Sostengo que Hegel no reconocerá otra mediación fuera de aquella que podemos llamar mediación cristiana. Si éste es el caso, es obvio que, por lo tanto, uno de los extremos de la relación Grecia-cristianismo queda diluido. En todo caso, y he aquí un dato importante, resulta que es uno de los extremos el que opera como mediación de sí mismo. No es que Hegel se incline más hacia un polo que hacia otro. Más justo sería señalar no conviene hablar más de síntesis entre dos extremos. En este punto, el camino queda abierto por completo para que haga aparición, de manera franca, la idea de mediación presente en la religión cristiana. Y es que en el cristianismo, precisamente, la mediación no consiste en ninguna síntesis; más bien consiste en la disolución del par de extremos que una “conciencia abstracta” y desgarrada podría suponer dados, a través de la revelación de uno de los supuestos extremos como el mediador mismo.

Con esta idea de mediación se cierra el paso a una de las interpretaciones sobre Hegel que más obstinadamente se repiten. El fundamento de estas interpretaciones, que son la mayoría y las que más profundamente han ido arraigando sobre la conciencia de la cultura media, es que en Hegel la función mediadora es llevada a cabo por “el Espíritu”⁷. En efecto, es lo más normal esperar que cada que se nombre a Hegel se piense que, el del “Espíritu”, es el momento en donde se resuelven todas las diferencias; o que “El espíritu” es la absorción totalizante de las diferencias en una unidad absoluta. Sin embargo, Hegel sostiene lo siguiente: “*Cristo ha aparecido*, un hombre que es Dios, un Dios que es

⁷ Esta idea de que, en Hegel, el “Espíritu” es el indicado para llevar a cabo la función medianera aparece ya en Franz von Baader (y a partir de él la lista se extiende hasta nuestros días), quien equivocadamente entiende (a mi juicio) que en Hegel, como en Lessing, “el Espíritu” es el medio en donde se resuelve la oposición de los distintos. Cfr. Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, p.319.

hombre. Con eso quedó allanada para el mundo la paz y la reconciliación” (VPG p. 390). Es decir, según Hegel, el medianero no es “el Espíritu”, sino Cristo. No es el Espíritu el momento en donde se resuelven, ni donde quedan mediadas o incorporadas en una unidad superior las diferencias entre “el Padre” y “el Hijo” o entre “el Padre” y su “Palabra” creadora, sino que es en el Hijo mismo, o sea, *en uno de los extremos*. Transportado hacia otra clave, *fuera de la jerigonza teológica* que dijera Lenin, el mismo tema puede sonar de este otro modo: No es el tercero sino el segundo el momento de la mediación.

Sobre estas sutilezas, que si “el Hijo” que si “el Espíritu”, que si el segundo que si el tercero, fue donde se fue forjando la posición ortodoxa del cristianismo en contraste con las posiciones gnósticas. Uno de los rasgos comunes de éstas es negar suficiencia al carácter mediador de Cristo y postular en su lugar la mediación en el “más allá”, en una edad del Espíritu porvenir, en tanto que rasgo central de las posturas ortodoxas será la enérgica afirmación de que ha tenido lugar *ya*, en Cristo, la mediación o reconciliación. Hegel, por su parte, debatiéndose en torno al tema de la mediación, y más cercano en un principio, bajo el poderoso influjo de Lessing, a las “posiciones gnósticas”, terminará por “encontrar en la revelación cristiana la respuesta al problema que le estaba acosando [el problema de la mediación]”⁸.

Evidentemente, el registro en donde va configurando Hegel su pensamiento es muy distinto del registro donde lo hizo el cristianismo. Allí, con los Padres, donde las discusiones eran de naturaleza estrictamente “teológica”, en torno a la naturaleza de Dios, a sus procesiones o en torno a asuntos de orden soteriológico, y fundadas en textos y tradiciones, acá, con Hegel, serán de naturaleza filosófica, en torno, entonces, a cuestiones como la razón, el entendimiento, organización racional de la sociedad, etcétera. Sin embargo, para aclarar en qué consiste para Hegel la mediación, planteada por él bajo los términos de racionalidad, entendimiento, pero también de religión y vida social, es notablemente útil aclarar previamente en qué consiste para el cristianismo. Así, en un primer apartado expondré cual es este concepto de mediación aportado por el cristianismo, concepto fundado señaladamente sobre la paradoja. En uno siguiente, el modo en qué Hegel se apropia de la aportación del cristianismo al exponerla bajo la razón de dialéctica

⁸ Henri Niel, *Op. Cit.* p. 65

del perdón. En un último apartado, el propósito será destacar de qué modo lo expuesto en relación con el cristianismo y el perdón aparece alambicado en esa lógica definitiva que es la lógica regida por el concepto de la doble negación.

3.1. La mediación cristiana.

Reconciliación entre religión e ilustración era lo que Hegel perseguía desde sus años de seminarista en Tubinga. Desde religión e ilustración se fueron añadiendo otras diadas: subjetividad y objetividad, inteligencia y sensibilidad, individuo y comunidad, realidad y entendimiento, Dios y mundo, etcétera. Una de ellas, la de Dios y mundo, parece dominar sobre el resto. Afirma Hegel: “En general en el momento presente el interés próximo de la filosofía es, a saber, una vez más colocar a Dios absoluto antes del frontispicio de la filosofía como el solo (*alleinigen*) fundamento de todo, como el único (*einzig*) principium essendi y cognoscendi, después de haberle colocado larga y bastamente al lado (*neben*) de otras finitudes, o completamente al final como un postulado que procede de una finitud absoluta”⁹. Es decir, por un lado Hegel está preocupado por poner a Dios en el centro del pensamiento, pero por otro lado, no un a Dios colocado *al lado* de lo finito, sino a un Dios *presente* en lo finito. Jamás un Dios sin mundo o un Dios más allá del mundo. Reconciliación, por tanto, del mundo con Dios, de lo finito con lo infinito.

¿Cuál es el medio para librar la diferencia entre ambos extremos? En Frankfurt, Hegel postuló que ese medio es el amor: “En el amor, lo separado permanece, pero no como separado, sino como uno”¹⁰. Pero más adelante, en la *Fenomenología*, sostuvo lo siguiente: “La vida de Dios y el conocimiento divino bien pueden ser expresados, pues, como un juego del amor consigo mismo; [pero] esa idea desciende a lo edificante (*Erbaulichkeit*) o inclusive a lo insulso, si dentro de ella faltan la seriedad, el dolor, la

⁹ G.W.F. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, -Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, en *Hauptwerke I*, p.179

¹⁰ Nohl, 379

paciencia y el trabajo de lo negativo” (PhG XXII/24/16). Es decir, demasiado receptivo en Frankfurt al influjo del romanticismo, postula la idea del amor como eficaz medio para resolver las disonancias generadas por la diferencia o para lograr la armonización de los contrarios. Era ya advertible, entonces, en Frankfurt, que la simpatía de Hegel hacia el cristianismo iba aumentando. Sin embargo, era un cristianismo *todavía lejano a la ortodoxia*. En realidad, en este momento, el de Hegel sí era *un cristianismo* muy próximo a la gnosis. El amor lo entendía en ese tiempo como un mandamiento, sin ninguna relación intrínseca con Jesucristo. Éste aparecía únicamente como el autor del mandamiento, nada más¹¹. Por lo tanto, no había “ninguna necesidad de una encarnación histórica”¹². Pero ya en la *Fenomenología* la perspectiva es otra. “El cambio que en ese tiempo [...] prepara la *Fenomenología del Espíritu* [...] comienza en un nuevo conocimiento [...] que Hegel adquiere en la *contemplación espiritual de Cristo*”¹³.

En efecto, la perspectiva de Hegel en su primer gran obra publicada está dominada por el motivo de “La muerte de Dios [...] imagen central del cristianismo tradicional, del Dios encarnado y crucificado”¹⁴. Podría decirse, que para Hegel, desde la redacción de la *Fenomenología* y hasta su muerte, repitiendo casi letra por letra a Žižek, cualquier representación del amor “que no esté basada directamente en el Evangelio es, en último término, solamente una páfida apariencia de sí misma, su propia parodia”¹⁵.

Sabemos que para el cristianismo, el Evangelio o “la buena noticia”, consiste en que ha tenido lugar o que ha acontecido ya la “redención” (λυτρωσις), es decir, la reconciliación del hombre con Dios. Justificación la llama Pablo¹⁶, y justo por la vía del

¹¹ Cfr. Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, p.131

¹² Ibid, p. 185

¹³ J. Schwarz, *Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegel Jenenser Systementwürfen*, en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* (1936) p. 157

¹⁴ Ibid, p. 194

¹⁵ Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, p.8

¹⁶ Algunos exegetas distinguen justificación y redención, por ejemplo Albert Schweitzer o Hans Joachim Schoeps, sin embargo, otros como Georg Eichholz, Günther Bornkamm, Ulrich Wilckens y Stanislas Breton defienden que hablar de justificación es simplemente un modo de hablar de redención y de “reconciliación universal”. Me inclino a favor de la opinión de los últimos, por estimarla más fiel al texto paulino y por ser expresión de la línea teológica reformada dentro de la cual se ubica Hegel. Argumenta Wilckens: “λυτρωσις / λυτρωων como concepto central de la redención se acredita a partir de los LXX, donde reproduce לָגַעַל y הַדָּבָה que describe la experiencia del éxodo y la liberación del exilio, equivalente a aquella donde Dios en su

lenguaje paulino de la justificación fue por donde corrió de manera privilegiada la teología de la reforma y donde se decidió “el destino de la ortodoxia”¹⁷. No es la realización de ciertas prescripciones, rituales o morales la que genera dicha reconciliación, por lo tanto, lo que ha acontecido no ha sido la proclamación de alguna doctrina ni el descubrimiento del verdadero camino hacia la redención. Dice Pablo que no es a través, por parte del hombre, del cumplimiento de la ley (δια ποιου νομου), o de las obras (των εργαων), como tiene lugar la reconciliación entre Dios y el hombre. Ésta tiene lugar, en cambio, a través de “la ley de la fe” (δια νομου πιστεως) (Rom 3,27). ¿Cuál es esta ley? No es ningún imperativo moral, porque éste queda entendido bajo la “ley de las obras”. Enseguida aclara Pablo: “Razonamos (λογιζομεθα) que está justificado por la fe el hombre separadamente de las obras de la ley (χωρις εργαων νομου), pues ¿De los judíos es Dios solamente? ¿Y no de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles, si es verdad (ειπερ) que [es] uno el Dios que justificará la circuncisión desde (εκ) la fe y la incircuncisión a través (δια) de la fe” (Rom 3,28-30). Es el monoteísmo mismo, pues, la razón de la redención o justificación del hombre ante Dios. Es la mera existencia del Dios uno la que implica la reconciliación entre el hombre y Dios¹⁸. En lo que vale la pena detenerse, ahora, es en la cuestión indicada por Alain Badiou: “¿Qué significa que haya un solo Dios? ¿Qué quiere decir «mono» en «monoteísmo»?”¹⁹.

Este significado, dice el cristianismo, es el que anuncia el salmo 78 y que queda revelado en Cristo: las cosas ocultas desde la fundación del mundo (κεκρυμμενα απο καταβολης κοσμου) (Mt 13, 35). ¿Cuáles son esas cosas? “Lo que la conciencia contempla en la religión revelada es la unidad de la substancia y del sujeto, de la verdad y de la certeza [...] Dios es conocido allí [en la religión revelada o cristianismo] tal como es él, como Espíritu, puesto que allí es revelado como la esencia que es también conciencia de si, como la substancia a la cual no es extraña la subjetividad”²⁰. En el cristianismo queda revelado, según Hegel, pues, “la esencia absoluta como Espíritu” (PhG 720/559/445). Es decir, que

justicia irrumpe para salvar a su pueblo [...de modo que] la justificación como redención ha sucedido εν Χριστω Ιησου” (Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos*, Vol. 1, p.235

¹⁷ Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxy and Rationalism*,

¹⁸ Cfr. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 79

¹⁹ Ibid, p. 80

²⁰ André Leonard, *La foi chez Hegel*, pp.148-149

haya un solo Dios, según Hegel y según el cristianismo, significa que *Dios es Espíritu*. Ahora bien, hace falta entender qué significa Espíritu.

El signo práctico de la unidad de Dios, dice Alain Badiou, es el “por todos”²¹. Es decir, la unicidad de Dios queda delatada, según el cristianismo, porque su acción soteriológica se encuentra dirigida *a todos*. Ahora bien, “todos” es un concepto vaporoso, abstracto, necesita de una ulterior determinación. Para Pablo, esa determinación no es otra que el acontecimiento de Cristo. Es decir, “por todos” significa “en Cristo”. En el acontecimiento de Cristo, precisamente, queda revelado el carácter espiritual de Dios. ¿Pero en qué consiste el acontecimiento Cristo? En una epístola de Pablo aparece el siguiente himno- en realidad un *midrásh* o interpretación por parte de la comunidad cristiana primitiva del poema del “Siervo de Yahve”, obra del Pseudo-Isaías²²- cuyo influjo será notabilísimo en la teología reformada en general y en Hegel en particular²³: “Cristo Jesús, quien, la forma de Dios poseyendo (μορφη Θεου ὑπαρχων), no consideró apañar (ἄρπαγμα ἡγήσατο) el ser igual a Dios, sino que se vació (εκενωσεν) a sí mismo²⁴ tomando la forma de siervo, haciéndose semejante (ὁμοιωματι) al hombre; y manifestándose en su porte como hombre, se abatió a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, muerte de cruz. Y por lo cual Dios mismo le exaltó [...] para que ante el nombre de Jesús toda rodilla de los celestiales y de los terrenales y de los infernales se doble.” (Flp 2, 6-9). Este himno “no expresa otra cosa más que el evangelio”²⁵.

Es decir, la unicidad de Dios y la justificación que ésta implica, acontece exhaustivamente en el hecho de que la esencia divina ha encarnado, o como mejor dijera Fray Luis de León en vez de encarnado, en un sentido mucho más próximo al original de la expresión: humanado²⁶, o sea “devenido un hombre singular real” (PhG 708/552/439), quien ha sido crucificado - “el dolor, expresado de acuerdo a las duras palabras, a saber, que Dios ha muerto” (PhG 702/547/435) -, y resucitado – “El proceso no se detiene ahí,

²¹ Op.Cit. p. 80

²² Cfr. Lucien Cerfaux, *Le Christ dans la theologie de Saint Paul*, pp. 199 ss

²³ Cfr. Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*.

²⁴ La traducción de “εαυτον εκενωσεν (se vació a sí mismo)” que aparece en la Biblia de Lutero es: *entäusserte sich selbst*. No está de más señalar que la conocida y típica expresión hegeliana « *Entäusserung* » viene de aquí.

²⁵ Georg Eichholz, *El Evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*, p.198

²⁶ Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo*, en *Obras completas castellanas*, pp.424 ss

porque ahora ocurre la inversión; porque Dios mismo se mantiene en este proceso, con lo que éste no es sino la muerte de la muerte. Dios resucita a nueva vida” (VRP III, p. 167).

“Muerte y resurrección de Cristo -en donde la « y » “no es una « y » copulativa [...sino] una « y » que expresa la unidad intrínseca de dos actos aparentemente tan distintos como son la muerte por crucifixión y la resurrección”²⁷ - constituyen, pues, el núcleo del cristianismo y, por lo tanto, según Hegel, la revelación de “la esencia [que] deviene sabida como Espíritu” (PhG 709/552/439). Y es que en el acontecimiento de Cristo, lo que queda de manifiesto es “el saber de sí mismo en su enajenación (*Entäusserung*)” (PhG 709/552/439), en lo cual consiste el ser Espíritu. Quedando revelada, así, la “Esencia divina”.

¿En qué sentido la muerte de Cristo equivale a la revelación de la Esencia divina o qué sentido tiene la expresión “el saber de sí mismo en su enajenación”? Vuelvo a Pablo, quien dice lo siguiente: “Así como por medio de un solo hombre²⁸ el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado la muerte, y de esta manera a todos los hombres alcanzó la muerte, porque todos pecaron (Rom 5, 12) [...] por consiguiente, pues, como por medio de la trasgresión de uno solo la reprobación [es] una para todos los hombres, así también a través del acto de justicia de uno solo la justificación de la vida [es] una para todos los hombres” (Rom 5, 17). Adán es figura del pecado, Cristo (segundo Adán) lo es de la reconciliación, ¿pero en qué consiste la relación tejida entre ambos, relación que un autorizado exegeta califica como “desarrollo de la esencia de la reconciliación; iluminación de la estructura del acontecimiento de la *καταλλαγή*”²⁹? Este mismo exegeta afirma que dicha relación es de naturaleza “dialéctica”, según una lógica ajena tanto a la mentalidad griega como a la mentalidad judía, una lógica de la “doble negación”³⁰. La expresión de esa relación, configurada según la lógica de la doble negación, es posible que se reconozca en un pasaje de la Liturgia de San Juan Crisóstomo, en el cual se canta lo siguiente: “Resucitaste de entre los muertos, *pisaste la muerte con la muerte*”. Lutero, por su parte pero en el mismo sentido que el antioqueno, en un Canto Pascual cuyo influjo será explícito

²⁷ Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p.337

²⁸ Es decir, Adán (*Ha'Adam-אָדָם*) = Hombre

²⁹ Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos*, Volumen 1, p.402

³⁰ *Ibid*, p. 406

en Hegel, expresa de una manera más clara la consistencia de esa relación Adán-Cristo, pues la entiende como “una guerra prodigiosa en que compitieron muerte y vida: la vida obtuvo la victoria, venció a la muerte. La escritura ha proclamado cómo una muerte se tragó a la otra, se hizo burla de la muerte”.

Tenemos aquí, pues, el conocido motivo de la crucifixión como medio de reconciliación: “destruiste la muerte por tu cruz”, esto también se canta en la liturgia de San Juan Crisóstomo. Pero hace falta decir algo más para dejar a la intelección el camino allanado. Relacionado naturalmente con el motivo tal, está el texto de la vigilia pascual atribuido tradicionalmente a San Agustín: “*Oh Felix Culpa, quae talem ac tantum nos méruit habere Redemptorem*”; o sea: Oh feliz culpa, por la que merecimos tener tal redentor”. Este texto será de gran utilidad, porque es el quicio de dos posibles lecturas, una gnóstica y otra ortodoxa. ¿Acaso Adán –todo hombre- *debía* pecar para ser redimido?

De nuevo Pablo: “¿Qué diremos, pues? ¿Permanezcamos en el pecado, para que la gracia aumente? Ni pensarlo” (Rom 6, 1). En cambio, los pensadores gnósticos sugieren que el relato Yahvista en donde se narra el pecado de Adán “lejos de referir el pecado de Adán y Eva, enuncia su liberación”³¹, es decir, el gnosticismo defiende una interpretación rotunda y notablemente *perversa* de la relación Adán-Cristo: La figura redentora de Cristo es interpretada como portadora de una función legislativa, según la cual se ordena la trasgresión para dar lugar a su consecuente enmienda. De uno de los códices de la biblioteca de Nag Hammadi, del llamado *Tratado Tripartito*, selecciono el texto siguiente: “El Espíritu habiendo planeado que el hombre debía experimentar el enorme mal que es la muerte, es decir la ignorancia completa de todo y que debía experimentar también todos los males que provienen de esto y después las pérdidas y ansiedades que resultan de éstos, para poder recibir el máximo bien”³². Es decir, Jesucristo media entre el hombre y Dios al ordenar una trasgresión con el fin de dejar abierto el espacio a la misericordia divina; pero en este punto la función medianera queda transferida desde Jesucristo hacia la ley. En efecto, es cualidad específica del gnosticismo “la distinción entre Jesús y Cristo”³³: por una

³¹ Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, p.327

³² Nag Hammadi Codex 107, 29-34, en Antonio Piñeiro, José Montserrat Torres y Francisco García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, p.195

³³ Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, p.162

parte el *Logos* de Dios, confundido de vez en vez con el Espíritu y entendido como instrucción moral, y por otra el hombre que muere en la cruz. Las secuelas de identificar la mediación reconciliadora de Dios con un imperativo moral desligado de la idea de la encarnación de Dios fueron prontamente advertidas por los padres de la Iglesia, pues éstos entendieron que en la interpretación gnóstica “podía hablarse de una calculada transferencia de los eventos soteriológicos centrales del Cristianismo desde la tierra hacia el mundo del más allá”³⁴.

Pareciera que Hegel coincide en este punto con la gnosis, dado que en algún pasaje de su obra es posible toparse con una afirmación como la que dice: “El paraíso es un parque en el que sólo los animales y no los hombres pueden permanecer” (VPG, p. 389). Empero, si por una afirmación tal Hegel delatara alguna afinidad con el gnosticismo, la misma afinidad sería reconocible en el texto litúrgico de la *Félix Culpa*. En realidad es posible una interpretación no perversa de dicho texto, posibilidad que traza la peculiaridad de la ortodoxia frente a la gnosis. “El único modo de evitar una lectura perversa es insistir en la absoluta *identidad* de los dos gestos [pecado y redención]: Dios no nos pone primero en el pecado para crear la necesidad de salvación, y entonces ofrecerse a sí mismo como redentor [...]; no es que a la caída siga la redención: la caída es *idéntica* a la redención”³⁵.

Regresemos al tema del primer y segundo Adán. Filón de Alejandría sostuvo que el primer Adán (πρωτος ανθρωπος) era el hombre celeste, formado a imagen de Dios (Gen 1, 26), incorporeal, invisible e inmortal; en tanto que el segundo Adán (δευτερος ανθρωπος) era terreno y mortal³⁶, idea que será defendida en varios escritos gnósticos. En cambio, Pablo polemiza contra dicha idea al afirmar que el primer Adán es el que para Filón era segundo (1 Cor 15, 45)³⁷. Por su parte, no es que, en cambio, el segundo de Pablo fuera el primero de Filón. Más bien, el “segundo hombre de Filón”, es decir, *el terreno y mortal*, es el que ha sido hecho a “imagen y semejanza de Dios”³⁸. En esto coinciden totalmente, no

³⁴ Ibid, p. 154

³⁵ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, p.118

³⁶ Cfr. *De Opicio Mundi*, 134, en Filón de Alejandría, *Obras Completas*

³⁷ Ulrich Wilckens, *Op. Cit.* pp. 376-377

³⁸ “Y dijo Dios (אלהים –*eloh'm*): hagamos al hombre (נעשה אדם – *nayaseh adam*) a imagen nuestra (בצלמנו – *betsalmenu*) y semejanza nuestra (כדמותנו – *kidemutenu*)” (Gn. 1,26). Los setenta tradujeron: “καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς ποιησόμεν ἄνθρωπον κατ’εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν”

sólo Pablo sino todas las tradiciones ortodoxas, de lo cual es señal el siguiente tropario, tomado del oficio de difuntos de la Iglesia oriental: “Llevo los estigmas de mis iniquidades, pero soy a imagen de tu gloria inefable”. Ireneo, por su parte pero en este sentido, dice: “Este hombre es Adán, del que, según la Escritura, dijo el Señor: « Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza ». Y nosotros somos sus descendientes, y como descendientes suyos hemos heredado su nombre”³⁹.

El Adán terreno, pues, el referido por el “documento yahvista”, aquel que Filón llamaba segundo, es *el mismo Adán* al que se refiere el “documento sacerdotal”, aquel que Filón llamaba primero, hecho a “imagen y semejanza de Dios”, después del pecado, empero, destruye la semejanza⁴⁰. Redención sería, por tanto, restauración de esa semejanza⁴¹. ¿Qué pasa, en cambio, con el segundo Adán de Pablo, es decir, con Jesucristo? Vuelvo al texto de Filipenses que he citado ya: “Cristo Jesús [...] no apañó el ser igual a Dios (το ειναι ισα Θεω) [sino que se hizo] semejante (‘ομοιωματι) al hombre”. En otras palabras, Jesucristo, que es imagen de Dios⁴², como Adán, renuncia a su semejanza con Dios -la pierde, pues, como Adán, aunque conservando también como éste la imagen- haciéndose semejante al hombre. Con esto queda restaurada, entonces, la semejanza con Dios.

La lógica conforme a la cual acontece la reconciliación del pecado, como puede advertirse, es la *repetición* del pecado mismo. *La repetición del pecado es ya la redención*, pero no en el sentido de que el pecado sea medio para la redención, como advierte Pablo, sino en el sentido de que aquél es ésta. De nuevo, *no es que* Pablo afirme perversamente, lo cual es aclarado enérgicamente por él mismo en contra de la interpretación “gnóstica” y calumniosa de algunos adversarios suyos: “hagamos el mal para que (ινα) venga el bien” (Rom 3,8). Su argumentación más bien descansa en el supuesto de que “todos pecaron (παντες ημαρτον)” (Rom 5, 12), siendo también el caso que “donde abundó el delito, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20). Es decir, vale la pena subrayarlo, Pablo conjuga en

³⁹ Adversus Haereses, III, 23

⁴⁰ Cfr. Pavel Evdokimov, *Ortodoxia*, p.90

⁴¹ Cfr. Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 4-15

⁴² “Imagen del Dios invisible (εικων του Θεου του αορατου), primogénito de toda la creación” (Col, 1,15) “Imagen de Dios (εικων του Θεου) es el primogénito de toda creación, el λογος en sí” (Orígenes, *Adversus Celsum*, VI, 63)

oristo, es decir, en el sentido de que algo ha tenido lugar *ya*. Es por este motivo que el imperativo moral queda superado. No es lo de Pablo: Pequemos para merecer una feliz redención; es más bien: *Se ha pecado ya*, pero en el pecado mismo ha acontecido la redención porque *todos* han compadecido con el pecado, *inclusive Dios mismo* (que se hizo “semejante a carne de pecado (ὁμοιωματι σαρχος αμαρτιας)” (Rom. 8, 3).

Sobre esto se endereza toda la lógica de la ortodoxia, sobre la conciencia de que la revelación de la redención es la misma revelación que la del pecado⁴³. Así, la revelación de que la unicidad de Dios en el “por todos” al que me he referido previamente, es absolutamente equivalente a la revelación de que “todos están bajo el pecado” (Rom.3, 9), indica que es una unidad fundada en la negatividad y no una unidad allende de dicha negatividad. El sentido del esfuerzo de Pablo por distinguirse de Filón de Alejandría, en lo que éste afirma acerca de los “dos adanes”, es justamente subrayar que la unicidad divina, cuya gracia, en virtud de dicha unicidad, se derrama “para todos”, no es una medida positiva y universal de justicia –algo así como la ley natural de los estoicos- de la cual se dedujera por contraste y por distinción el pecado⁴⁴. El pecado, dice Pablo, no es refutación de la ley, sino el cumplimiento de ésta (Rom 7,11): en el pecado cuyo signo es la cruz ha acontecido el cumplimiento de la ley. Felix culpa (la de la Cruz), porque ella misma es la redención (Ef. 2, 11-16). Es el mismo sentido que tuvo el esfuerzo de la ortodoxia, contra marcionistas, en insistir en que el Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento son el mismo.

Con esto en mientes, y ya mejor equipados con la criba de la ortodoxia, conviene regresar a Hegel. Según éste, y a despecho de lo que defendió años antes, no son los griegos, sino el *pueblo judío* el que adquiere verdadera “significación e importancia histórico-mundial” (VPG, p.388). El judaísmo, sostiene Hegel, es la conciencia de la permanencia en el pecado y, por tanto, en la desgracia. Pero no logra advertir que esa

⁴³ Ulrich Wilckens, *Op. Cit.*, pp.130ss

⁴⁴ “Pablo entiende la *universalidad de la ley* de un modo enteramente nuevo. Con ello alude no sólo a la validez de la ley para todos –como ya se había hecho mucho tiempo antes que él en el judaísmo helenístico- sino que se refiere a cómo la ley tiene unas repercusiones que abarcan y comprenden a todos: la ley declara culpables ante Dios a todos, judíos y gentiles. Sólo esta ineludible solidaridad de todos en el estado de perdición bajo la ley es lo auténticamente revolucionario del mensaje de Pablo” (Günther Bornkamm, *Pablo de Tarso*, p.173).

desgracia es ya la reconciliación. No lo advierte el hombre, distingue Hegel, empero, sí lo hace Dios. Veamos. Hegel se refiere a la serpiente del relato yahvista que ofrece el fruto prohibido al hombre. Lo ofrece bajo una promesa, a saber “que sabe Dios (אלֹהִים) que el día que coman de él se abrirán sus ojos y serán como Dios (אלֹהִים)” (Gn. 3,5). “Los salmos de David y los profetas expresan rotundamente el contenido, la sed del alma hacia Dios, el hondo dolor por los propios defectos, el anhelo de justicia y devoción” (VPG, pp.388-389). Es decir, el judaísmo, dice Hegel, es la expresión de una desgarradura, pero una desgarradura que no termina por asumirse como tal porque no se logra concebir tal desgarradura como la naturaleza íntima del Espíritu, sino como algo ajeno a él, fruto de una distancia exterior: la desgracia es la distancia infinita que media entre el hombre y Dios. Sin embargo, es Dios mismo, sigue Hegel, el que confiesa que la desgarradura, la desgracia, es la reconciliación. “Dios certifica (*bestätigt*) las palabras de la serpiente” (VPG, p.390): “Y dijo Yahve-Dios (יהוה אלֹהִים) He aquí que el hombre existe (היה) como uno de nosotros (ממנו)” (Gn. 3, 22)⁴⁵.

Imposible resulta dejar de subrayar esta idea: El gesto transgresor es el mismo gesto redentor. Por el pecado, *el hombre fue como Dios*. Del mismo modo “Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios”⁴⁶. Es el sentido de la idea defendida por Metodios de Olimpia (padre de la Iglesia adscrito a la escuela antioquena, o sea, a la menos proclive a las exageraciones metafóricas), según la cual Cristo había de ser visto “como una nueva aparición del mismo Adán”⁴⁷. Empero, en el primer Adán “la complacencia de la reconciliación no está al alcance del hombre” (VPG, p. 390). Es necesaria para esa reconciliación *la repetición* del gesto adámico. Dice Ireneo: “En tiempos pasados se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero no se mostraba (οὐκ εδεικνυτο) [...] pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne lo confirmó (επεκυρωσεν) [...] mostró (εδειξεν) que se trataba de una imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen”⁴⁸. Era necesaria, pues, la demostración de la semejanza. Hegel diría, en este sentido: era necesario que la semejanza *que era en sí lo fuera también para sí*. “De eso

⁴⁵ Dice el texto “uno de nosotros” porque אלֹהִים (Dios), es plural.

⁴⁶ Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54, 3

⁴⁷ Cfr. Henri de Lubac, *Catolicismo*, p.22

⁴⁸ Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 16, 2

depende toda la reconciliación, de que se ha producido en sí desde la *eternidad*, para el todo de la humanidad; depende de que el hombre y Dios están reconciliados desde la eternidad y son una misma cosa en el espíritu”⁴⁹.

Con todo, “hegelizar” la exposición con la introducción de la previsible jerigonza “en sí - para sí”, redunda muy poco para la legibilidad del texto. Más vale proseguir la marcha por otros senderos. En otras palabras, es verdad que el tránsito que va de Adán a Cristo es el mismo que va del en sí al para sí. Pero nada se gana si no se aclara en que consiste tal tránsito. No es simplemente el paso de la realidad a la conciencia de ésta. Es verdad, el cristianismo, por boca de Ireneo, como recién hemos visto, habla del paso de la semejanza del hombre con Dios a la demostración de dicha semejanza. Pero sabemos que para el cristianismo, el acontecimiento de Cristo está muy lejos de consistir en una demostración de índole geométrica. Esta demostración no es asunto doctrinario. En esto está de acuerdo Hegel, no es válido interpretar como si fuera ingenuamente “idealista” –es decir, como si Hegel pensara que los acontecimientos históricos giraran alrededor de lo que se discute en libros de filosofía y de teología- la afirmación en donde dice que el quicio sobre el que gira la historia es la revelación de que Dios es trinitario. Pero entonces cómo interpretar esa afirmación. Es indiscutible, Hegel subraya de manera muy enérgica que el cristianismo es la religión de la revelación y que dicha revelación es el quicio de la historia. Cabe la pregunta: ¿Qué gana la realidad con que se haga conciencia de ella? ¿O qué gana la verdad con que se demuestre tal? ¿Por qué habría de ser revelada la verdad? Mejor: ¿Por qué la verdad habría de ser revelada para ser verdad? ¿Por qué no basta la verdad en sí, y hace falta también la verdad para sí? Tomemos de nuevo la punta de uno de los cabos que hemos dejado sueltos desde un inicio. Dijimos que el acontecimiento cristiano no consiste en la revelación de un camino para alcanzar la redención; consiste más bien en ser la redención misma, la cual acontece como revelación. Pero no es una doctrina *salutis* lo que se revela, sino otra cosa. En este sentido va la distinción paulina entre la ley de las obras y la ley de la fe.

⁴⁹ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p. 487

Para aclarar en qué sentido lo que la ortodoxia entiende por fe se relaciona con la mediación o con lo que ella misma entiende por justificación, será necesario permanecer unas páginas más dando vueltas al motivo de la reconciliación concebida en términos de primer y segundo Adán. Pero ahora se hará en otro registro. Reconciliación es revelación, revelación de la reconciliación que *ya es* en sí. Cristo, pues, es la revelación del mismo verbo de Dios, en sí *ya descendido sobre Adán antes de los siglos*⁵⁰. Sin embargo, sin dicha revelación, a través del segundo Adán, de que el verbo ya estaba en el primer Adán, no hay reconciliación. Ahora bien, el cristianismo entiende la redención, reconciliación, etcétera, como perdón de los pecados. Determinar cuál sea la lógica del perdón será lo que arroja luz definitiva sobre lo que es la mediación cristiana y, por tanto, lo que Hegel entiende por mediación. “El perdón de los pecados es un modelo de reconciliación entre lo humano y lo divino, de lo finito y lo infinito”⁵¹.

3.2. Solidaridad universal en el pecado.

La relación Adán-Cristo debe ser leída como la relación entre los dos extremos de un juicio infinito. Lo mismo cabe decir, desde luego, de la afirmación “El pecado es la gracia” o “donde hubo pecado allí sobreabundó la gracia”. Lo que acontece en el perdón es lo que acontece en el juicio infinito. Empero, si expongo en seguida la lógica del perdón es justo para aclarar la lógica del juicio infinito y no viceversa. Aún así, en la exposición del juicio infinito apareció muy claro que la conclusión de éste es el arribo de la subjetividad como irrupción de la conciencia práctica. De este modo, el examen de la lógica del perdón debería andar con la vista puesta en dilucidar en qué consiste dicha irrupción práctica de la conciencia, o mejor: de qué modo la conciencia irrumpe de manera práctica como conclusión del perdón de los pecados. Es lo que en teología se presenta como el tema del Espíritu en relación con el Padre y el Hijo.

⁵⁰ “Cristo mismo ha llegado a ser (γεγονειναι) el mismo un Adán, pues en éste ha descendido previa y eternamente el *logos*” Metodio de Olimpia, *Συμποσιον η περι αγνειας (Banquete)*, III, 4

⁵¹ Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.256

Los términos del desarrollo son los siguientes. Adán representa el pecado, y por lo mismo el símbolo de la enemistad entre el hombre y Dios. En medio de ese abismo abierto por el pecado, en medio de esa distancia infinita interpuesta entre Dios y el hombre, aparece Cristo, mediador entre ambos extremos y figura en virtud de la cual tiene lugar el perdón de los pecados. La interpretación gnóstica de la figura redentora concibe a ésta como revelación de la verdadera ley, la única que en virtud del cumplimiento de la cual será capaz de hacer cicatrizar esa desgarradura cósmica que es la enemistad abierta entre Dios y el hombre por causa del pecado. Pero no es eso lo que concibe el cristianismo como redención⁵². La vía moral no es la del perdón de los pecados. Para el cristianismo la redención no consiste en la enseñanza de un camino moral para librar al hombre del dominio del pecado, consiste en el perdón de los pecados, dos cosas *toto caelo* distintas. Hegel coincide plenamente con el cristianismo en este punto, para él la reconciliación tan anhelada no puede concebirse como obra y efecto de la moralidad. Es así que la exposición del tema del mal y su perdón aparece acomodado justo como conclusión de la refutación de la moralidad. La función de Cristo, en cuanto que mediador y porque es el “Cordero de Dios”, consiste en quitar el pecado del mundo (*tollere peccata mundi*) y no mostrar el camino para la posible superación de éste. No es *en* Moisés, ni por lo tanto en la ley, en donde quedan allanadas las diferencias entre el hombre y la divinidad, como ocurría con los estoicos. La mediación efectiva y consumada no es un tercero en relación con el cual Dios y el hombre aparezcan como momentos particulares, la mediación efectiva recae en uno de los dos extremos, el cual igual puede ser Adán como puede ser Dios. De qué modo la dialéctica del perdón es expresión de la mediación no resuelta en un tercero sino en uno de los extremos es lo que se verá enseguida.

¿Qué hay con la moralidad? La conciencia moral se representa a sí misma “en auténtica unidad conceptual (mediada) como conciencia singular y universal a la vez”⁵³. Se representa, pues, como reconciliación. No obstante, se experimenta también en oposición a la naturaleza. Sabe que la naturaleza se muestra indiferente ante el cumplimiento o no del imperativo moral, porque tal indiferencia está supuesta al hablar del deber puro, dado que la pureza es en relación a cualquier inclinación natural (PhG 554/445/354). Esta indiferencia,

⁵² Hans Küng, *Ser Cristiano*, p.302

⁵³ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p.295

empero, se estima indeseable, por lo cual postula “la armonía en otra vida más allá de la presente”⁵⁴. Es decir, se postula la reconciliación entre el deber y la realidad como un fin que debe ganarse a través del esfuerzo humano. Pero eso desdice la pretensión de que el deber sea la “auténtica unidad conceptual”. *El deber no existe, pero debe existir*. “El postulado, por tanto, disimula solamente una contradicción que no se puede afrontar, porque si se aceptara sin más, quedaría quebrada la santidad de la moral”⁵⁵. Pero ya en la misma disimulación queda quebrada dicha santidad: postular como deber (que debe existir) un deber que, en cuanto que deber se presupone como algo real -“el deber vale para él como la esencia, para él es lo real y activo” (PhG 552/443/352)- sólo puede hacerse a costa de engaños o subterfugios (*Verstellungen*). Tomar en serio estos engaños y subterfugios, consecuentemente, “sería una *gazmoña hipocresía [Heuchelei]*” (PhG 580/464/368).

No obstante, la experiencia que la conciencia moral lleva a cabo en relación consigo misma trae consigo una conclusión. De alguna manera esa conclusión apunta hacia aquello de San Pablo: “Pues lo que no quiero es lo que obro, en tanto que lo que odio es lo que hago” (Rom 7,15). Idea que, por cierto, nada tiene que ver con la alegoría del carro alado que menciona Platón en el *Fedro*. Lo que quiere decir Pablo es que “sin la ley el pecado estaría muerto [...] el mandamiento dado para la vida, el mismo resultó para la muerte. Pues el pecado tomando ocasión por medio del mandamiento me sedujo, y por medio del mismo mandamiento me mató” (Rom 7, 8-11). No se trata aquí de ninguna incongruencia entre las convicciones morales y la acción, de lo que se trata es de la incongruencia de las convicciones morales consigo mismas y, también, de la acción consigo misma, es decir, de la ley consigo misma. Es así que un acreditado intérprete sostiene: “la dolorosa contradicción consiste en que no hago lo que quiere la ley ni lo que quiero yo, en la medida que coincido con la ley”⁵⁶. Mejor expresado: es en el mismo cumplimiento (*κατεργαζεσθαι*) de la ley, y justo en cuanto que se la cumple, sigue diciendo este intérprete, en donde radica la dolorosa contradicción. Pablo, pues, no hace sino expresar la red de contradicciones del

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Ibid.* p. 296

⁵⁶ Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos II*, p.113

punto de vista moral (representado por la figura de la ley), esa misma red de contradicciones delatadas a partir de la obra de Kant⁵⁷.

Ahora bien, frente a la quebrada santidad de la moral, frente a la experiencia de que “el pecado tomando ocasión por medio del mandamiento produjo toda concupiscencia (πασαν επιθυμιαν)” (Rom 7,8)⁵⁸ aparece como reacción contra ella, contra la “transgresora” moral kantiana⁵⁹, “el alma bella”. El “alma bella”, a pesar de lo que suele decirse, no expresa el punto de vista kantiano relativo a la moral; por el contrario, como dije, representa la reacción contra “la red de contradicciones” o negatividad de ese punto de vista, reacción que, por lo demás, ciertamente, fue secundada por Kant⁶⁰. En algún sentido, puede sostenerse que la postura del alma bella frente a Kant es equivalente a la que adoptó el gnosticismo frente al acontecimiento de Cristo, la cual puede calificarse en términos de no haber sido capaz de *permanecer en lo negativo*, es decir de haber sido incapaz de reconocer en la negatividad del acontecimiento Cristo la mediación efectiva. “Es como reacción a esta experiencia de carácter necesariamente pecador del acto [del acto “kantiano”] que surge el «alma bella»”⁶¹.

El “alma bella” “vive en la angustia de manchar la majestuosidad (*Herrlichkeit*) de su interior a través del obrar y el existir (*durch Handlung und Dasein*), y para conservar la pureza de su corazón, evade el contacto con la realidad, y porfía en la terca impotencia de

⁵⁷ Para las relaciones entre San Pablo y Kant cfr. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, pp.87-102

⁵⁸ El vocablo paulino επιθυμια, que lo mismo ha sido traducido como concupiscencia que como deseo, bien podría ser equivalente al vocablo hegeliano *Begierde* (PhG 110, 20ss/143ss/111ss) traducido por Wenceslao Roces como apetencia, y que José Ignacio Palencia prefiere traducir como “impulso del deseo”, reconociendo éste, empero, que “pudiera traducirse por ‘concupiscencia’ si esta palabra no tuviese en el uso connotaciones morales de índole peyorativa”. Prefiero traducir tanto el griego paulino como el alemán hegeliano como concupiscencia, justo para subrayar esa índole peyorativa de la expresión, porque es precisamente por la existencia de ese carácter peyorativo por lo que resulta comprensible que “alma bella” reaccione defensiva y escandalizadamente. Aclarado este sentido, sin embargo, estoy de acuerdo con que, desde un punto de vista que no sea el del alma bella (el cual -el del alma bella- es un punto de vista falso), “no es algo susceptible de significarse con un término peyorativo pues, frente a la pasividad del alma bella, recupera la posibilidad de ser sí mismo” (Cfr. José Ignacio Palencia, “Historia de la filosofía y formación filosófica”, en *Teoría I*, p.46)

⁵⁹ Acerca del carácter trasgresor de la moral kantiana vid. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*.

⁶⁰ Que el alma bella no es representación de la moral kantiana y que, por el contrario, es aquella una reacción timorata contra el núcleo subversivo de ésta, a saber, el descubrimiento de que el imperativo moral produjo toda concupiscencia (el cual, no obstante, no fue capaz de ser asumido por Kant) ha sido suficientemente puesto de relieve en la obra de Alenka Zupančič, *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. En todo caso, el alma bella sí representa la postura kantiana adoptada en la *Crítica del juicio*, obra en que Kant, en algún sentido, se vuelve contra sí mismo. Más adelante volveremos a esto.

⁶¹ Slavoj Žižek, *Le plus Sublime des Hysteriques. Hegel passe*, p.105

abandonar al propio sí mismo hasta el extremo de su más acuminada abstracción” (PhG 608/483/384). Es decir, frente a la inevitable pecaminosidad de la acción moral, el “alma bella” opta por no actuar. Pero por esto mismo “se evapora como una neblina informe que se disuelve en el aire” (PhG 609/484/384).

Ahora bien, “La conciencia (*Gewissen*) que ante todo adoptaba una postura meramente negativa hacia el deber como este [deber] determinado y disponible, se sabe a sí libre de éste; pero mientras desde sí misma colma el deber vacío con un contenido determinado, tiene la conciencia (*Bewusstsein*) positiva sobre esto, de que se hace contenido como este sí mismo” (PhG 610/484/384-385). En palabras más simples, la conciencia (*Gewissen*), como sí mismo que rechaza todo deber por considerarlo culposo, no reconoce para sí otro contenido que ese mismo rechazo de toda otra conciencia. En términos paulinos, frente a la experiencia de la negatividad de la ley (moral), adopta la postura del impugnador de la misma ley. Sin embargo, el que impugna la ley no se libera de ella, porque quien hace el juicio de denuncia e impugnación en contra de la ley “el mismo invoca para tales juicios a su ley” (PhG 613/487/386). De este modo, lo que hace el “alma bella” al querer eliminar la ley es multiplicarla, del mismo modo que los gnósticos gustaban de multiplicar las figuras mediadoras. El “alma bella”, entonces, y en relación con la conciencia moral, no le “lleva a ésta ninguna ventaja, más bien la legitima (*legitimirt*), y este ardor [el del alma bella] conduce a las antípodas de donde presume ir” (PhG 613/487/386).

No es difícil reconocer que en estas palabras Hegel flotan, aunque holgadamente, sobre algunas páginas del Evangelio: “Ay de ustedes, escribas y fariseos hipócritas (*ὕποκριται*), porque edifican los sepulcros de los profetas y adornan los monumentos de los justos, y dicen: « Si viviéramos en tiempos de nuestros padres, no fuéramos comunes (*κοινῶνοι*) con ellos en la sangre de los profetas». Porque con eso testifican de sí mismos ser hijos de los que mataron a los profetas” (Mt.23, 29-33). El “alma bella” cree desolidarizarse de una realidad malvada que aborrece, pero por esa misma falta de solidaridad es “responsable del estado de cosas que deplora”⁶², del mismo modo como en el Evangelio “los *hijos* creen desolidarizarse de los padres al condenarlos, es decir, alejando la

⁶² Ibid, p. 105

muerte lejos de ellos mismos. [Pero por] este mismo hecho, ellos imitan y repiten a sus padres sin saberlo”⁶³. Como sucede con el alma bella, que legitima la conciencia moral que pretende criticar, “es en la voluntad de ruptura, paradójicamente, que se cumple, cada vez, la continuidad de los padres y los hijos”⁶⁴.

Dice Hegel, por tanto, que la conciencia enjuiciadora es *vil* (*niederträchtig*), pues buscando reconciliación lo único que termina por ofrecer es desgarramiento. “Es ella misma la que desmembra el obrar, la que crea y la que se aferra a la desigualdad con él [con el obrar]”. Pero además es hipocresía (*heuchelei*), “puesto que a tal enjuiciar no lo hace pasar por otra manera de ser malo, sino por la recta conciencia del obrar” (PhG 616/489/388). Empero, es en la misma desgarradura en donde, y en virtud de lo cual, tiene lugar la reconciliación. Aquel que obra y que es juzgado por el alma bella, reconoce, empero, que ésta es igual a él. “Intuyendo esta igualdad y expresándola, [el enjuiciado por el alma bella] confiesa aquélla [la igualdad] y espera así mismo que la otra [el alma bella], estando colocada en su mismo nivel, de este modo replique con su mismo discurso [el del enjuiciado por el alma bella] y exprese en él su igualdad y que tenga lugar la existencia reconocida” (PhG 617/489-490/389). No obstante, “el alma bella” rechaza esta comunidad, “endurece su corazón”, dice Hegel, y “contrapone al mal la belleza de su alma”. Es decir, el “alma bella” rechaza la negatividad del vínculo que “la conciencia pecadora” reconoce entre ella y aquélla. El empeño en el rechazo la obnubila, no reconoce la reconciliación en la contradicción y, consecuentemente, el tal empeño se transforma en la terca, neurótica, obsesiva y vana persecución de algo que ya se tiene (y es que la negatividad *siempre se tiene ya*) -y justo por eso mismo, por que ya se tiene lo que se persigue, persecución vana. Así es que, el alma bella “delicuesce (*zerfliesst*) en una nostálgica tuberculosis hasta la locura desquiciada” (PhG 619/491/390).

Pero, con todo, como ya dije, es en el mismo desgarrón del alma bella en donde se localiza el lugar de la reconciliación. El problema del alma bella, en el fondo, es que no reconoce esto. En efecto, Hegel así lo aclara cuando dice: “La verdadera conciliación (*Ausgleichung*), a saber, la auto-consciente y existente, está contenida ya, según su

⁶³ René Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du Monde*, p. 226.

⁶⁴ Idem.

necesidad, en lo que antecede. La fractura del corazón duro y su elevación hacia lo universal es este mismo movimiento conocido en el cual la conciencia se confesaba” (PhG 620/491-492/390). Es decir, la fractura del corazón duro es ya la reconciliación, lo malo es que el alma poseedora de dicho corazón no es capaz de reconocerlo, por lo cual se obstina en esa vana persecución de andar tras esa fantasmagórica *otra* reconciliación, aquella *diversa de esa misma que ya tiene*, y en la que se desliza hacia el abismo de la locura. El alma bella, como figura análoga a la conciencia desventurada:

Es infinito anhelo insatisfecho. Este anhelo es infinito, ilimitado, porque el sujeto de este anhelo está incompleto dentro de sí mismo en la medida en que no está unido con su objeto. Se experimenta a sí mismo [este sujeto] como un mero fragmento de una psyche, suficientemente sensible para sufrir esta carencia. Se encuentra acongojado de sí mismo [...] La ironía de esta situación, de acuerdo con Hegel, es que el objeto de este anhelo es de hecho él mismo [el sujeto que se experimenta desgarrado] y esto es por lo que siempre está desplazándolo fuera de su alcance: su apuro es que su ser esencial (*Wesen*) está “dividido”, es “contradictorio” [...] La conciencia desventurada es esencialmente una unidad, sus dos lados conforman un solo campo psíquico, pero ella no se experimenta como unidad. Según la jerga hegeliana, ella es una unidad “en sí”, pero no “para sí”⁶⁵.

En cambio, la conciencia universal, en contraste con la obstinación del alma bella en no reconocer la salud en la herida, asume plenamente esta salud fundada en la negatividad. ¿Pero en qué consiste este asumir? Hegel responde: *consiste en el perdón*. Pero para aclarar a qué se refiere Hegel con perdón es necesario insistir con algo de teología. Recordamos aquello de Pablo que ha sido ya señalado, a saber, que la revelación de la redención es la misma que la del pecado⁶⁶. Esto, en el sentido de que el acto trasgresor adámico es idéntico al acto redentor de Cristo. Sin embargo, faltó averiguar o aclarar en qué sentido hacía falta repetir ese primer acto, porque sólo se dijo que era el paso del en sí al para sí, y nada más. Siguiendo detrás de Pablo, debe recordarse eso que también ya se ha señalado: “todos pecaron” (Rom 5,12). Aquí, Pablo argumenta a favor de la universalidad de la ley. Sin embargo, su argumento no está encaminado a la demostración de la existencia de una ley natural de la cual participaran los hombres y en virtud de la cual pudiera apelarse a favor de la reconciliación de los seres humanos entre sí. Lo que le interesa a Pablo es dejar en claro que lo universal es el pecado. Voy a repetir algo ya expuesto, pero es

⁶⁵ Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, pp.290-291

⁶⁶ Ulrich Wilckens, *Op. Cit.*, pp.130ss

necesario que lo haga. Pablo no deduce la universalidad del pecado a partir de la universalidad de la ley. Si fuera el caso, la deducción del pecado a partir de la ley sería más bien la deducción de un *falsificador*⁶⁷ de la pretendida universalidad de ésta. Es decir, si de la ley que pretende valer universalmente se deduce un solo caso en donde ésta no se cumpla, a saber, un trasgresor de la ley, entonces ésta quedaría *ipso facto falsificada* como ley.

Lo que hace Pablo, en cambio, es afirmar que la trasgresión de la ley es ella misma la que constituye a la ley como tal. No es que el pecado sea una especie de interferencia de lo particular en contra de la universalidad de la ley, por el contrario, el pecado es la realización de la universalidad de la ley. No es el pecado lo que pone en entredicho la comunión de los hombres entre sí, sino justo lo opuesto, aquello en donde se funda dicha unidad.

Con base en esto es a partir de lo cual debe comprenderse la idea hegeliana acerca de la necesidad del pecado. *No es una deducción* del tipo de las que pueblan las fantasías del gnosticismo. Tampoco está fundada la necesidad del pecado en virtud de que la demanda de la ley, supuestamente huella infinita de la trascendencia, rebase las finitas posibilidades del ser humano, ni en virtud de que el imperativo moral expresado en la ley sea *epifanía* del abismático Otro, como dijera Levinas: un “Otro que me manda desde su trascendencia”⁶⁸. La necesidad del pecado se debe a que la propia ley está dividida en sí y contra sí misma. Se peca no porque no se atine a llenar o satisfacer la demanda infinita del Otro, se peca porque se ha colmado por completo esa demanda.

Esto queda más claramente delatado cuando pasamos de la reconciliación entre los hombre a la reconciliación del hombre con Dios. En los Evangelios se lee: “No piensen que vine a destruir la Ley o los profetas: no vine a destruir, sino a cumplir (πληρωσαι)” (Mt.5, 17). Lo relevante del asunto es que el *pleroma* o cumplimiento de ley, esa ley que según Levinas es expresión de una demanda in-colmable, es realizado en la Cruz. Es decir, Cristo colma la ley cuando él mismo *se hace pecado*. En efecto, en Cristo, Dios mismo se hace

⁶⁷ Utilizo aquí falsificador en el mismo sentido en que Karl Popper utiliza la palabra “*falsification*”, Cfr. Karl Popper, *Objective Knowledge*.

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p.228

pecado. Dice Pablo: “Cristo nos rescató de la maldición (καταρας) de la ley, haciéndose por nosotros maldición (καταρα), pues está escrito: Maldito todo el que cuelga del madero” (Gal 3,13). Por su parte, el cuarto evangelio, por boca de Juan el Bautista, llama a Cristo “Cordero de Dios” (Jn 1,29). Este título es explicado así por Fray Luis de León cuando señala que Cristo “puso sobre sí mismo las culpas de las personas culpadas y las ayuntó con su alma [...] con la cual unión encerró Dios en la humanidad de su Hijo a los que, según su ser natural, estaban de ella muy fuera, y los hizo tan unos con El, que se comunicaron entre sí a veces sus males y sus bienes y sus condiciones”⁶⁹. Puede sonar dura la expresión, pero ésta simplemente es el resultado de no morigerar las expresiones del texto cristiano, el punto es que nos es dado sostener que, para el cristianismo, el quicio de la reconciliación trabada entre Dios y el hombre es *el pecado de Dios*.

Con esto en mientes vale la pena regresar a Hegel. El perdón, como “la palabra de reconciliación (*Versöhnung*) es el Espíritu existente (*daseiende Geist*), ese que intuye, en su contrario (*Gegentheile*) el puro saber de sí mismo como esencia universal, en el puro saber de sí como absoluta singularidad existente en sí misma un reconocimiento mutuo” (PhG 621/493/391). ¿Qué pasa, entonces? La ley, índice de la reconciliación, es cumplida, y se tiene conciencia de que es la trasgresión de aquélla lo que la ha llevado a cabo. La universalidad de la ley se ha reconocido en su contrario, la universalidad de la ley se ha reconocido en su pretendida trasgresión singular. En qué sentido este saber es perdón queda explicado por Hegel en lo que sigue, en donde acerca del Espíritu dice:

Sabiendo que su saber puro es la esencia abstracta, él es esta obligación que se sabe en la oposición absoluta ante el saber, aquel saber que se sabe siendo la esencia como absoluta singularidad de sí mismo. Aquél [el saber puro de la esencia abstracta] es la pura continuidad del universal, el saber que estima (*weiss*) la singularidad que se sabe (*wissende*) como esencia como lo nulo en sí, como el mal. Pero éste [el saber que se sabe siendo la esencia como absoluta singularidad de sí mismo] es la absoluta discreción (*Discretion*), la cual se sabe (*weiss*) a sí misma absoluta en su puro uno y a aquel universal como lo irreal, como lo que sólo es para otros.

⁶⁹ Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo*, en *Obras completas castellanas I*, p.823

Se tienen aquí, pues, los extremos de la contraposición, del desgarramiento. Sin embargo, continúa Hegel:

Ambos lados han sido acendrados en esta pureza, en la cual no les es más ninguna existencia abnegada, ninguna negatividad de la conciencia, sino que aquella obligación [la de saberse en oposición absoluta] es el carácter que permanece de su saber de sí mismo, y este mal tiene, de la misma manera, su finalidad en ser dentro de sí (*insichsein*), y su realidad en su discurso; el contenido de este discurso es la sustancia de su persistencia (PhG 622/493/391).

Lo que Hegel afirma en este apretadísimo párrafo es dos cosas. La primera: ambos extremos coinciden en una común falta de sustantividad. En esa negatividad son idénticos. Un extremo es imagen especulativa del otro y viceversa. La segunda: empero, existen diferencias, tales diferencias son las que oscurecen dicha identidad, pero ellas consisten exclusivamente en los *efectos performativos*⁷⁰ de sus respectivos discursos. Ahora bien, no se trata, justamente, de negar el carácter performativo de ambos discursos, ni de sostener ingenuamente que la oposición de ambas posturas es cosa de meras palabras, ante lo cual cabría, simplemente, atender a lo “concreto” y poner al margen “lo ideológico”. El punto es que, dado que es en la división en donde radica la reconciliación, son exactamente los efectos performativos del habla que provocan la discordia, los mismos que concurren para la reconciliación.

Es decir, lo que está señalando Hegel es que el pecado es simplemente un acto performativo. *En sí* no hay ninguna división entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y la Divinidad, empero, es el empeño por no reconocer esta indiferencia, la mera postura subjetiva, lo que oscurece dicha realidad en sí. Pero por otro lado, es precisamente la postura subjetiva empeñada en su propia eliminación en nombre de los hechos en sí, la que más acentúa la división. Si existe alguna coincidencia, en sí, entre Dios y el hombre, esta coincidencia radica en la común performatividad de las posiciones de ambos.

De este modo, si había que esperar un segundo Adán para que quedara completa la conciliación ya existente en el primero, se debía a que *por* el acto de aquél, en cuanto que explícito acto performativo (revelación), llegara a la existencia éste. En Cristo queda

⁷⁰ Me refiero, desde luego, al concepto de “performativo” ideado por J. L. Austin, *How to do things with words*.

revelado el carácter performativo del mal, por tanto, el carácter performativo de la existencia adánica. Es decir, el sentido que tiene la idea de que Cristo es la segunda aparición de Adán, es que en el acontecimiento cristiano, la repetición del primer Adán por el segundo es en realidad *la creación de aquél*. Es Cristo quien *pone* a Adán como *presupuesto* suyo. “La palabra de reconciliación final es un acto puramente formal, una simple enunciación de lo que ya había tenido lugar”⁷¹, pero que ha tenido lugar sólo y justo en la medida en que se la ha enunciado, porque por enunciarla “hace de una cosa lo que siempre ya era”⁷². La noticia de que llegó el reino es lo que hace que el reino haya llegado⁷³.

Esta idea esta expresada de manera elocuente y elegante, como no era para menos tratándose de ese dechado de buen estilo, en Fray Luis de León cuando comenta el nombre de “Fruto” aplicado a Cristo en la escritura. Dice el salmantino: “los animales y los hombres, y este universo todo, cuan grande y hermoso es, lo hizo Dios para fin de hacer hombre a su Hijo, para producir a luz este único y divino *Fruto* que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas”⁷⁴. Lo que sucede en Cristo para el cristianismo, pues, es que en un momento dado, Cristo ha podido revertir la fijeza del tiempo, la férrea inmovilidad del pasado al revelarlo como un efecto performativo del presente (distensión del alma, diría Agustín de Hipona), y haberle dado, en esa misma revelación, existencia como pasado.

Con esto queda más claro por qué el asumir la íntima negatividad de la ley es llamado perdón. El acto por el que Cristo pone para sí su propio pasado como presupuesto, coincide totalmente con el acto por el cual son perdonados los pecados. No es difícil advertir por qué. Para el cristianismo, por medio del perdón es posible “deshacer los efectos de la eternidad misma”⁷⁵. En el perdón queda interrumpido el ciclo de las compensaciones cósmicas, según el cual, a la culpa había de seguir su compensación, porque de lo contrario se seguiría la desestabilidad del cosmos. Pero, el reconocimiento de la perversidad de la ley

⁷¹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, p.92.

⁷² *Ibid*, p. 220.

⁷³ Cfr. Porfirio Miranda, *El Ser y el Mesías*, p. 183

⁷⁴ Fray Luis de León, *Op. Cit.* p.434

⁷⁵ Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, p. 177

indica para la conciencia que en realidad el cosmos es la inestabilidad misma (es la inestabilidad la que le da cumplimiento a la estabilidad universal de la ley); por lo mismo, en el perdón, ese supremo acto de inestabilidad por medio del cual la deuda contraída queda descompensada irremisiblemente, queda asumida para el sujeto la inestabilidad del cosmos, inestabilidad que no es otra cosa que la presencia del sujeto mismo. Por medio del perdón y remisión de los pecados, lo queda claro, entonces, es que “El hecho (*die Tat*) no es lo imperecedero, sino que por el espíritu es restaurado dentro de sí” (PhG 620/492/390). “El espíritu puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido” (VPR III 1824, 277)

Y es que el reconocimiento de la universalidad del pecado equivale al reconocimiento de que el orden universal está tejido de negatividad, esa misma negatividad que es el núcleo más íntimo de la subjetividad humana. Reconocer la universalidad del pecado equivale a reconocer que la realidad universal es del mismo paño que la subjetividad humana actuante y que, por lo mismo, por ser aquélla hechura de ésta, liberada de toda fijeza. Lo que la conciencia ingenua se representa sólido, inmóvil y definitivo, la dialéctica del perdón lo delata fluido y absolutamente plegable a los vaivenes de la subjetividad. Cuáles sean estos vaivenes es lo que se verá enseguida. Habrá que dejar definida cuál es la lógica de la subjetividad, lógica alrededor de la cual ha ido girado todo lo anterior, pero que es necesario depurar de todo el ropaje teológico y existencial.

3.3. La doble negación.

La dialéctica del perdón de los pecados sigue una lógica muy bien definida. Esto queda ya indicado desde que se habla de *dialéctica* del perdón de los pecados. Es decir, el proceso por el cual tiene lugar el perdón de los pecados se desarrolla según una *lógica dialéctica*. Mejor dicho, según *la lógica dialéctica*. Este vocablo, dialéctica, es uno de los que, relacionados con Hegel, peores suertes ha tenido. El uso tan descaradamente promiscuo del que ha sido víctima tal vocablo ha terminado por vaciarlo de toda significación consistente. El nombre dialéctica suele pasar como referente de la síntesis entre una tesis y la antítesis

de ésta, o también como una vaga referencia a lo dinámico. Habrá que aclarar -es inevitable tener que aclarar esto siempre- que dialéctica no tiene que ver con lo primero, y que si bien tiene que ver con lo segundo, lo es de manera más bien tangencial. Me atrevo a proponer que la lógica dialéctica corresponde a lo que Pablo, en contraste con la ley de las obras, llama ley de la fe. No está de más decirlo una vez más, porque lo amerita lo riesgoso de la hipótesis: Lo que Hegel llamará fe no es lo que los Padres ortodoxos llamaron fe en contra de los gnósticos. Ni es lo que llama el filósofo alemán conocimiento conceptual lo mismo que los gnósticos llamaron gnosis. Hegel, es verdad, se pronuncia abiertamente en contra de los teólogos que defienden al cristianismo como objeto de fe; pero en su caso, lo que afea es la representación del objeto de la fe como objeto de creencia diversa al pensamiento, que sin embargo es ya mero pensamiento. Hegel abomina de la fe enarbolada por la teología ilustrada por considerarla a aquélla un mero amparo contra el poder legítimo de la razón, poder que consiste en no consentir nada a menos que haya sido demostrado (VBDG, pp. 347-357). Lo que desprecia Hegel cuando habla de fe son las afirmaciones arbitrarias agazapadas bajo dicho nombre, y sobre todo, la “adhesión nominalista” a unos enunciados dogmáticos que ni siquiera se entienden⁷⁶. Cabe aquí de nuevo esta cita: “La fe en el sentido que se pretende filosófica, no es otra cosa que la seca abstracción del saber inmediato, una determinación enteramente formal que no se debe confundir ni intercambiar con la plenitud espiritual de la fe cristiana” (EPW § 63).

Y es que a propósito de la fe cristiana, es el caso que, según la ortodoxia, ella, la fe, “es el fundamento (‘υποστασις) de las cosas que se esperan, *demonstración* (ελεγχος) de las que no se ven” (Hb. 11,1). *Demonstración* – subrayo. Ahora bien, la palabra griega ελεγχος, que traduje, en efecto, por *demonstración*, ciertamente significa *demonstración*; empero, no se refiere a una *demonstración* de tipo analítico o silogístico. Aristóteles, por ejemplo, distingue la *demonstración* “elénquica” (ελεγκτικως αποδειξει) de la *demonstración* sin más (αποδειξει)⁷⁷. Para distinguir ελεγχος de αποδειξις se suele traducir la primera como *demonstración por refutación*, ¡pero también *demonstración dialéctica!*, y la segunda como *demonstración analítica*.

⁷⁶ André Leonard, *La foi chez Hegel*, p.166

⁷⁷ “ελεγκτικως αποδειξει λεγω διαφεπειν και το αποδειξει” (Aristóteles, *Metafísica* IV, 1006 a 16-17)

Hegel fue poco afecto a las demostraciones analíticas, tan poco como lo fue Erasmo cuando, al uso promiscuo de ellas en la tardía escolástica, lo denominó con el deshonroso nombre de ergotismo. Hegel llamará a esa misma promiscuidad silogística, ya no de los escolásticos sino del racionalismo francés, *räsonierenden Verhalten* (PhG LXIII/56/44). Lo que nuestro filósofo deplora de la lógica silogística es su carácter tautológico, y por lo mismo su falta de calidad demostrativa. El silogismo, en contra de lo que sostuvo Aristóteles, *no es demostración*⁷⁸. Demostración es, en cambio, según Hegel “solamente la conciencia del propio movimiento del objeto en sí mismo” (VBDG p.357). Ahora bien, el movimiento del objeto en sí mismo, llamado, por lo demás, movimiento dialéctico -ya lo veremos más adelante- consiste en su *refutación* en tanto que objeto. En este sentido, la ley de la fe de la que habla la ortodoxia, lo mismo que la definición de fe ofrecida por el autor de *Carta a los hebreos*, está muy próxima a lo que Hegel concebirá bajo el nombre de demostración. En este sentido, cabe decir que “La fe [lo que Storr, Jacobi, Schleiermacher y otros entienden por fe, pero no lo que por tal entienden San Pablo, el autor de *Carta a los Hebreos*, Ireneo, etc.] ignora aún el profundo misticismo de la conciencia religiosa [en cuanto] se opone a las pretensiones disolventes de la pura intelección”⁷⁹. Y es que “el profundo misticismo” de la religión es esta misma disolución obra de la pura intelección nombrada con el vocablo “ελεγχος”.

En un sentido, el acontecimiento que, según el cristianismo, tuvo lugar en Cristo fue una demostración. Pero no una demostración analítica. Ni en el sentido de que lo demostrado hubiera estado ya dado, o que la conclusión estuviera ya implicada en la premisa; ni en el sentido, concomitante necesariamente con el anterior, de que hubiera ofrecido tan solo “la representación *solamente* de una operación subjetiva destinada a nuestro uso” (VBDG, p.357). Fue una demostración en el sentido de que aconteció el perdón de los pecados, pero también y sobre todo, en el sentido de que la del perdón de los pecados *es la forma de toda demostración*. ¿Cuál es esta forma?

Traigo de nuevo a cuenta a Aristóteles, observando que es en el estagirita y no en Platón, en donde deben buscarse las fuentes primordiales de donde abrevó Hegel para la

⁷⁸ Vid. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, pp. 214-219

⁷⁹ André Leonard, *Op. Cit.* p.167

elaboración de su concepto de dialéctica⁸⁰. Como más o menos he indicado, para Aristóteles, y para toda una corriente de pensamiento que, desde él y hasta la reforma ilustrada de los estudios universitarios en tiempos de Kant, ha ido circulando por las venas de la formación académica en filosofía, dialéctica fue entendida como el “arte de la refutación”. Como indiqué previamente también, la refutación o demostración por refutación se opone al razonamiento silogístico. Sobre el postrero dice Aristóteles: “Un razonamiento (συλλογισμος) es un discurso (λογος) en el que dadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, y a través de lo dado, algo distinto de lo dado”⁸¹. La relación necesaria entre lo dado y lo distinto de lo dado es de implicación: esto está implicado en aquello, y en este sentido, aquello *demuestra* a esto. Ahora bien, las cosas dadas en el silogismo exigen, a su vez, ser mediadas por otras de las cuales, a su vez, sean implicaciones. Pero llega un punto en donde la imposibilidad de deslizar hacia el infinito la cadena de implicaciones obliga a detenerse. Es el punto de partida del razonamiento silogístico, que resulta, sin embargo, él mismo indemostrable por no haber algo dado previamente al principio y, consecuentemente, capaz de demostrar a éste. Pero los principios del silogismo, no porque sean indemostrables por implicación, han de ser consecuentemente elegidos arbitrariamente. Es justo la demostración dialéctica o por refutación la que se encargará de aportar la materia para formar los silogismos (*materiam praebent ad silogismos formandos*).

¿Cómo es que se determina la materia para formar los silogismos? O ¿Cómo se demuestra un principio? La respuesta de Aristóteles es: a partir de “las opiniones (τα ενδοξα) que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre los últimos, a todos, o la mayoría, o a los más notables y de mejor opinión (μαλιστα ενδοξοις)”⁸². Pero esto, evidentemente, orilla la argumentación al terreno de lo meramente plausible. No porque las tales opiniones sean sostenidas por quienquiera, dejarán de ser opiniones. Y está clara la insuficiencia de que se le añada lo de *la opinión de quien goce de la mejor opinión*, pues es evidente argumento circular querer probar que una opinión es más plausible que otra porque la primera sea sostenida por una persona con fama de opinar plausiblemente,

⁸⁰ Vid. Hans Georg Gadamer, “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, pp. 15-16

⁸¹ Aristóteles, *Tópicos*, 100a 25-26

⁸² *Ibid*, 100b 22-23

puesto que esta fama descansará en que sus opiniones sean efectivamente plausibles. De tal suerte es débil apelar a esa opinión que, según el mismo Aristóteles, resulta perfectamente posible el argumento “erístico”, argumento en el cual se “parte de cosas que parecen plausibles pero que no lo son”.

Hace falta, pues, mucho más que ajustarse a la opinión de la mayoría, de los sabios, etcétera. Así, dirá Aristóteles que “dialécticos son los argumentos que prueban la contradicción a partir de lo opinado”⁸³. Esto supone que la dialéctica postula como algo imprescindible la opinión, y por lo mismo, la presencia de, por lo menos, dos interlocutores: quien suscribe la opinión y quien se encarga de apurar ésta hasta la contradicción. La labor estrictamente dialéctica es la del segundo, que consistirá en recoger con absoluta fidelidad la opinión del primero, y cuya única finalidad será advertir y señalar las “paradojas” (παράδοξα) entrañadas en el discurso de éste. Sin embargo, señala Aristóteles, la dialéctica será incapaz de ofrecer una conclusión positiva. De este modo la dialéctica será legítima en cuanto niegue la opinión del adversario, pero sofística en cuanto proponga algo positivo a cambio⁸⁴.

Y es que para que fuese posible ofrecer una tesis expresada de manera positiva habría que contar con un término medio por medio del cual demostrar, pero es el caso que en dialéctica falta la mediación del término medio, porque ella hace aparición justo cuando se rebasa el dominio de las esencias, dominio en donde la analítica corre con todos sus fueros, y es que el término medio del argumento silogístico es, precisamente, la esencia⁸⁵. Así, si se concluye analíticamente de las premisas plausibles brindadas por la opinión se permanece dentro de lo plausible y fuera de la demostración o de la ciencia, de tal suerte que sólo cabe la refutación de la opinión, pero no la decisión a favor de una nueva. Una nueva opinión deducida del ejercicio dialéctica sería mera apariencia, en todo caso verosimilitud, pero nunca ciencia. Ni siquiera cabe deducir analíticamente de la proposición contradictoria su negación.

⁸³ *Refutaciones sofísticas*, 165 b 3-5

⁸⁴ *Ibid*, 183 b 1-11

⁸⁵ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p.282

Kant concebirá la dialéctica en términos muy semejantes a estos, tal como ha subrayado Pierre Aubenque⁸⁶. Dice Kant, en efecto, que la dialéctica es, por una parte, “un arte de suscitar dogmáticamente la apariencia”⁸⁷, pero por otro, en cuanto que dialéctica trascendental, “una crítica del entendimiento y de la razón en el aspecto de su empleo hiperfísico, exhibir la falsa apariencia de sus infundadas pretensiones”⁸⁸. Sin embargo, afirma Hegel que Kant, en relación con Aristóteles: “ha elevado la dialéctica [...] mientras le quita la apariencia de arbitrariedad, que ella tiene de acuerdo con su representación habitual, y la presenta como un proceder necesario de la razón” (WL I 7I 40/I 73). Es decir, Hegel reconoce en Kant que éste haya elevado la dialéctica desde el distrito de lo probable hasta el distrito de la necesidad. Es decir, lo que Hegel advierte en la obra de Kant es que en ella la contradicción del oponente no es fruto de ningún acaso que pudiera evitarse con tan solo evitar la confrontación dialéctica, sino necesidad estructural de la razón.

No obstante, aquél detiene las alabanzas dirigidas hacia éste cuando advierte que el de Königsberg fue incapaz de reconocer que esa necesidad de la razón era también necesidad de lo real. El resultado fue que Kant, en vez de resolver las antinomias de la razón (es decir, mostrar su necesidad), las redujo a mera determinación de la subjetividad, más allá de la cual postuló una realidad simple libre de negatividad. Piensa Kant: “Nuestros conceptos se contradicen entre sí, pero la realidad queda inmune a todo eso”⁸⁹. Pero en ese caso, se desdice la supuesta necesidad de la contradicción; al quedar anclada exclusivamente ésta en el sujeto, queda sin resolución, como una contradicción arbitraria. Y es que superar la contradicción, lo cual es la intención manifiesta de Hegel, sólo se logra reconociendo la necesidad de ésta. Así, si Kant no logra superar la contradicción es porque en vez de resolverla (mostrando su necesidad) la ha “introyectado al sujeto”⁹⁰.

Con todo, sobre lo que merece la pena detenerse es en el modo como, según Hegel, Kant encumbró la dialéctica a tales alturas. Si, como vimos, para Aristóteles la razón por la que la dialéctica debía permanecer como refutación pero nunca como demostración, sino

⁸⁶ Ibid, p.276

⁸⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 88

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.200

⁹⁰ Ibid.

como opinión probable, era la falta de término medio, es legítimo sospechar que lo de Kant fue haber dado, aunque inopinadamente, con ese término medio. Ese término medio está indicado por Hegel cuando dice, que en relación con la dialéctica, la idea que Kant “ha hecho valer y ha puesto como fundamento, es la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción” (WL I 7/I 40/I 73), aunque, desde luego, Kant no lo haya advertido.

En otras palabras, en Kant, Hegel ha reconocido la negatividad como mediación. Esa misma negación y esa misma negatividad que también ha reconocido como alma del cristianismo. El cristianismo se topa ante dos extremos que anhelan ser reconciliados, y los reconcilia haciendo de los mismos extremos su propia mediación. En tanto que el gnosticismo multiplica, de manera inevitablemente malograda, sus mediadores, la ortodoxia reconoce en el fracaso de la mediación, en la muerte del medianero, la realización de la mediación misma. Ya lo vimos, si el fracaso del medianero coincide con su triunfo, si la cruz, signo del fracaso del proyecto de aquél, “signo de contradicción (σημειον αντιλεγομενον)” (Lc 2,34), es, empero, admitida por el cristiano como “fuerza y sabiduría de Dios” (1 Cor 1,24), es porque se ha reconocido que los términos de la contradicción, y solamente ellos, son los que generan su propia reconciliación. O inclusive, de manera más precisa, que es justo la reconciliación la que genera retroactivamente su propia contradicción. Es el propio mediador, y precisamente en cuanto que mediador y en cuanto que ejecuta su obra mediadora, el que genera la perturbación. De ahí que Chesterton afirme: “El paganismo declaró que la virtud consiste en una balanza; el Cristianismo, que consistía en un conflicto”⁹¹.

Por su parte, Kant se topa también ante dos extremos anhelantes de reconciliación: sujeto y objeto. Pero en vez de reconocer en la negatividad de ambos extremos su reconciliación, postula ésta en un tercero: en la cosa en sí. Hegel, en cambio, asume la negatividad entre los extremos, su radical contradicción, el fundamento de su reconciliación. Desde otro punto de vista, la argumentación dialéctica, decía Aristóteles, adolecía de la ausencia de un término medio o una esencia genérica que la constituyera concluyente, contaba tan solo con sus dos extremos, el individuo y la totalidad indiferenciada. Lo que hará Hegel será destacar que esa misma falta de mediación entre

⁹¹ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p.182

individuo y totalidad indiferenciada, entre sujeto y objeto, es el fundamento de toda mediación. ¿Cómo es esto posible? Permítaseme explicarlo con base en los términos recién propuestos.

Es ampliamente conocido, y recordado siempre a propósito de Hegel, el apotegma espinoziano: “*omnis determinatio est negatio*”. Jean Hyppolite dirá que la filosofía de Hegel es una filosofía de la negación, en el sentido de que ella “profundiza” sobre el tal apotegma espinoziano al reconocer el verdadero sentido de éste⁹². ¿Pero cuál es este verdadero sentido sobre el que profundizó Hegel? Dice André Leonard que fue haber doblado la negación en negación de la negación⁹³. Esto tiene que ver, justamente, con haber reconocido en la doble negación la mediación adecuada para la demostración dialéctica. ¿Pero cómo? La persistente interpretación que quiere ver en Hegel un pensador gnóstico sostiene que Hegel consiente en el apotegma spinoziano. En este sentido, para Hegel, “los entes”, en tanto que determinados, serían algo así como *expulsiones* “desde la unidad absoluta del espíritu absoluto”⁹⁴, es decir, momentos negativos en relación con la totalidad, o negaciones de la totalidad. Ahora bien, siendo la totalidad el absoluto mismo, lo *único existente*, lo particular sería, por lo tanto, en un sentido lo nulo, y en otro sentido “el mal”⁹⁵. De este modo, la segunda negación sería la eliminación de la primera negación y, consecuentemente, restauración de la totalidad. “La limitación se aniquila, es decir, lo finito se des-limita, se lo infinitiza: doble negación”⁹⁶. El problema es que, en este caso, lejos de haber mediación entre uno y otro extremo, lo que hay es aniquilación de una de las dos extremidades. Si se argumentara, recargándose en la palabra *aufhebung*, que por medio de la segunda negación no se aniquila a la primera sino que se la *subsume* o incorpora dentro de una unidad superior tanto a la identidad indeterminada como a la determinación negativa, no se estaría trazando ninguna diferencia: de cualquier modo, el absoluto permanecería representado como lo negativo de lo particular. Para este punto de vista, por lo tanto, no sería Cristo sino el Espíritu la verdadera figura medianera, concepción

⁹² Jean Hyppolite, *Logique et Existence*, p.135

⁹³ André Leonard, *Commentaire literal de la Logique de Hegel*, p.17

⁹⁴ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 103

⁹⁵ *Ibid*, p. 95

⁹⁶ *Ibid*. p. 107

defendida, por ejemplo, por Joaquín de Fiore y sus seguidores, entre quienes definitivamente no está Hegel⁹⁷, pues está claro que para él el único mediador es Cristo⁹⁸.

En cambio, el punto es que para Hegel, el absoluto *no es lo negativo de lo particular*. La doble negación no es la negación de la negatividad expresada en la determinación. Si fuera así no habría ninguna diferencia entre el filósofo alemán y Spinoza. Falta de diferencia imposible, porque Hegel se separa expresamente del autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico* en textos tan incontestables como el que dice que a la sustancia postulada por Spinoza le “falta el principio de la personalidad (*Persönlichkeit*)” (WL II 226/II 195/II 197), principio que, sin duda, para Hegel es la aportación del cristianismo. Spinoza, continua Hegel, no alcanzó a observar que la negación es “negación que se niega a sí misma (*sich negirender Negation fort*)” (WL II 226/II 195/II 197); la misma cosa que no alcanzaron tampoco a observar los que defienden la interpretación gnóstica de Hegel. La negación se niega a sí misma, por lo tanto, *lo que queda descalificado* es justamente “el principio absoluto de la filosofía espinosista”, *aquello de que la determinación es negación*. Para Hegel, sólo la segunda negación, solamente la negación de la negación “es la negatividad concreta” (WL I 108/ I 178/I 150). Es decir, lo particular determinado no es negación de la totalidad, sino negación de sí mismo y, por lo tanto, afirmación de aquélla. En efecto, es afirmación de la totalidad porque al ser ésta negatividad, la negatividad expresada por lo particular lo único que hace es refrendar la negatividad de la totalidad. De este modo, al apelar al individuo, a la exterioridad del sistema, al otro, etcétera, en contra de o en contraste con la totalidad, aunque se pretenda con ello, como lo pretende Levinas, *poner en vilo a ésta*, lo que en realidad se está haciendo es constituir a la totalidad como tal.

El gran error de Levinas y de sus seguidores es no haber advertido que el discurso de la totalidad inevitablemente tiene que apelar a su excepción o a su exterioridad para constituirse como discurso de la totalidad. Totalidad es una determinación reflexiva, piensa Hegel, lo cual implica que sólo existe como tal en cuanto es redoblada en su opuesto. Es esto lo que afirma cuando dice que “La sustancia de Spinoza es la unidad de todo

⁹⁷ Cfr. Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

⁹⁸ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, pp. 286, 310

contenido; pero este múltiple contenido del mundo no está como tal en ella, sino en su reflexión extrínseca (*äusserlichen Reflexion*)” (WL II 229/II 198/II 200).

En otras palabras: “La primera negación [...] no es tal sino cuando se realiza en las determinaciones reflexivas [en la segunda negación]; en cuanto a estas últimas, ellas son [...] lo mismo que las determinaciones del concepto [de la totalidad], la identidad de éste se encuentra, en una palabra, *puesta* como identidad, de tal suerte que los momentos que las determinaciones del concepto constituyen permanecen inseparables *en su misma diferencia*”⁹⁹. No es que lo particular o que los términos particulares contrapuestos queden subsumidos o dentro de un concepto más extenso (totalidad), como si “el mundo empírico-concreto [fuera] una vez absorbido en la esfera del ser divino”¹⁰⁰. De lo que se trata es que los términos particulares son la misma realización de la totalidad.

El asunto, entonces, queda definido así: según Aristóteles, pues, a través de la dialéctica resulta imposible concluir con necesidad por faltar término medio para la demostración. Lo que procurará mostrar Hegel, por su parte, es que *el inevitable equívoco* al que conduce la ausencia de término medio, *al ponerse en relación consigo mismo en cuanto que equívoco inevitable*, se eleva al nivel de la necesidad. Es necesario, pues, el equívoco o la contradicción, cosa que queda demostrada porque el equívoco, en relación consigo mismo constituye su propia mediación. Y es que si en el silogismo el destino del término medio es *desaparecer* (y en este sentido está determinada su función negativamente), cuando este *desaparecer del medio* se desdobra reflexivamente adquiriendo forma de *medio del desaparecer*, se convierte, por lo tanto en medio de sí mismo. El medio es mediación no sólo de los extremos, sino también, de manera reflexiva de su propia desaparición, de tal suerte que *la ausencia o falta de mediación es algo ya mediado reflexivamente*.

La afirmación de la falta de mediación entre dos extremos negativos –totalidad y exterioridad o “presencia no integrada al mundo”¹⁰¹ - equivale a la afirmación de que tal

⁹⁹ Gwendoline Jarczyk, *La reflexión spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, p. 161

¹⁰⁰ Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, p.358

¹⁰¹ Cfr. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p.58. No hace falta aclarar y replicar que para Levinas la “presencia no integrada al mundo” *no es un momento negativo*. Es verdad que Levinas dice que esa

mediación ya se ha llevado a cabo. La negación de la mediación, dado que ésta es *ya negación*, equivale a su afirmación. Negación de la negación pues, significa negación de la mediación y, por lo mismo *mediación de la mediación*. Lo que enseña la dialéctica, entonces, es que la mediación o reconciliación ha tenido ya lugar desde un principio. Así lo aclara Žižek:

El pasaje de la escisión a la síntesis dialéctica no tiene nada que ver con alguna «synthétisation» de los opuestos, un acto productivo reconciliador de los opuestos, borrador de la escisión; dicho pasaje se reduce a la constatación de que, en el fondo, la escisión *no ha existido nunca*, que ella era un efecto de nuestra perspectiva. Esto no implica tampoco una postura de la identidad abstracta anulando todas las diferencias, ese abismo donde “todas las vacas son negras”; el acento de Hegel radica más bien sobre el hecho de que es la escisión misma la que une los polos opuestos: la “síntesis” que se busca más allá de la escisión *está ya realizada por la escisión misma*¹⁰²

¿Qué quiere decir esto? Que en dialéctica es en la propia reconciliación donde se generan retroactivamente sus extremos contrapuestos. El paso del en sí al para sí el movimiento según el cual *la falta de la realidad en sí*, al relacionarse reflexivamente consigo misma y repetirse como esa falta, se constituye *para sí misma* como *la realidad de la falta en sí*. Por eso mismo, el saber absoluto, en cuanto que consumación del proceso dialéctico, no resulta la síntesis en donde se acomoden total y totalizadamente todos los saberes particulares y las diferencias, sino el momento en donde estos saberes, junto con los generales, queden solidarizados, como dos conciencias que se perdonan, en su falta común: el momento donde se reconoce que la reconciliación es efecto de su falta y que, en ese sentido, aquélla coincide con su división. Justo el momento en que se reconoce que la totalidad o el saber total es una determinación reflexiva, es decir, algo que no tiene ninguna consistencia en sí. Habrá que mostrar con más en detalle esto último y detenerse sobre los vericuetos del saber absoluto.

presencia no es « abstracta » sino absoluta, pero eso no es más que una aseveración: de una u otra forma, el rostro queda definido negativamente como lo irreductible a cualquier mediación. En este punto tiene razón Dussel cuando acusa que el Otro levinasiano es pura equivocidad.

¹⁰² Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hysteriques. Hegel passe*, pp.31-32

4. El saber absoluto: *Imago Trinitatis*.

“Cuando digo Dios, estoy pensando en
el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”
-Gregorio Nacianceno¹-

Al llegar aquí hemos llegado al punto que, desde las primeras líneas del capítulo primero, marcamos como el de llegada. Dijimos allí que el cristianismo era el mejor faro para alumbrar lo que Hegel entendía por saber absoluto. En principio no parecía ser esa una hipótesis que ofreciera demasiada resistencia. Bastaba cotejar con el índice de la *Fenomenología del Espíritu* para advertir de inmediato que al último capítulo de dicha obra, el dedicado al saber absoluto, le precedía el dedicado, en su último apartado, a la “religión revelada”, o sea, al cristianismo. Y por si cupiera alguna duda al respecto, el mismo Hegel se encargó de desalojarla por completo cuando en la presentación desde la prensa de la obra citada afirmó que *la última verdad* de “la ciencia de la experiencia de la conciencia” se encontraba “*ante todo* en la religión, y *luego* en la ciencia”. Ante todo en la religión porque en ella habría quedado revelado en su totalidad el contenido del saber

¹ Gregorio Nacianceno, *Or.* 45, 4

absoluto, pero *luego* en la ciencia, porque a ese contenido, ya revelado en la religión, habría que despojarlo de la forma de la representación para elevarlo a la forma del concepto.

Por más que muchísima tinta se haya derramado sobre cientos de volúmenes para aclarar el sentido de ese tránsito de la religión desde la representación hasta el concepto, y por más que esa aclaración haya sido y siga siendo motivo de interminables disputas, cuya prolijidad se quiere justificar con la especie de se estuviera discutiendo un asunto obscurísimo, para mí la cosa es muy simple: *el contenido es el mismo*, la diferencia es que en la religión dicho contenido se expresa de manera dogmática, apelando a la autoridad del libro, de la tradición o de lo que sea, en tanto que en la ciencia, *el mismo contenido se demuestra*². Sólo es posible afirmar que el paso de la representación religiosa a la forma conceptual supone o significa el tránsito de la idea de un Dios localizado allende el mundo hacia la idea de un Dios *realizándose como Dios en el mundo*, a costa de *simular* que ya en la misma representación religiosa se encuentra la impugnación de un Dios del más allá, es decir, a costa de simular que el contenido de la representación y de la ciencia es el mismo. Pero contra esta simulación, y a favor de que el contenido es el mismo, afirma Hegel: “Se le reprocha a la filosofía que se quiera colocar encima de la religión; pero en realidad esto es falso, pues la filosofía y la religión tienen un mismo contenido y ningún otro” (VPR III 1827, 228)

El punto, pues, es este: “La religión cristiana tiene por ello el conocimiento esencial en ella misma y ha dado lugar a él mismo, revelándose en todas sus consecuencias como forma, mundo de la forma, y por eso ligado a la forma, en la cual aquel contenido es como una verdad dada (*gegebene Wahrheit*), tan solo como para la representación, para el sentimiento” (VPR I 1824, 29). Es decir, es verdad que el tránsito de la representación al concepto supone la *superación* o reducción de la alteridad o de la allendidad, pero no la alteridad entre Dios y el mundo, porque esa ya ha sido superada en la representación, sino la alteridad entre la conciencia propia y la autoridad ajena. “La filosofía y la religión tienen un mismo contenido y ningún otro; sin embargo, a ese contenido le da la forma del pensamiento, por lo tanto se coloca encima de la forma del creer, mas el contenido es el mismo” (VPR III 1827, 228).

² Ver. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, pp.188-195

Retengamos para el caso de las líneas que siguen solamente que en la religión cristiana ya se ha revelado exhaustivamente, aunque sin prueba, el contenido del saber absoluto. Acerca de este contenido, decía, no suponía ninguna extrañeza ligarlo con el cristianismo. Empero, muchos intérpretes decidieron hacer del “cristianismo de Hegel” un remedo de las fantasías gnósticas con las que confunden el pensamiento del filósofo alemán. Lo que he querido subrayar es que el cristianismo que expone Hegel bajo el nombre de religión revelada no es otro que el cristianismo ortodoxo, el mismo de Pablo de Tarso, el de los Padres de la Iglesia o el de Lutero, ese cristianismo que hace de la “ortodoxia” su propio criterio. De ese cristianismo Hegel hubo de recoger el concepto de mediación que fue decisivo a la hora de forjar su célebre concepción acerca de la dialéctica. Expuesta ya la mediación y la dialéctica desde el punto de vista de la ortodoxia, queda por exponer de una vez, y desde ese mismo punto de vista, lo que Hegel entiende por saber absoluto.

Ha dicho Hegel que en el acontecimiento cristiano lo que ha se ha manifestado es el conocimiento de la esencia divina, o sea, que Dios es Espíritu. Acerca de esta espiritualidad divina afirma que “Dios solamente se conoce como *Espíritu* mientras se le concierne como trinidad” (VPG, p. 386). Por otra parte, el espíritu, en cuanto que realiza y permanece en su concepto *es el saber absoluto* (PhG 753/582/467). Luego, el saber absoluto se conoce como Espíritu; hay que concebirlo, por lo tanto, como trinidad.

A propósito de ésta, son varios los estudiosos que han mostrado cómo el concepto trinitario de divinidad no es exclusivo del cristianismo³. De ello ya tuvo noticia Hegel. En 1826 Tholuck publicó un libro acerca de la doctrina de la trinidad en oriente titulado *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*, mismo que conoció Hegel debido a que se lo fue enviado por el autor⁴. Hegel, después de agradecer en una carta dirigida a Tholuck el envío del libro, muestra sus inconformidades con respecto a éste. Le parece demasiado floja o barata (*leicht*) la idea de que el cristianismo hubiera deducido la idea de trinidad a partir de “expresiones indeterminadas del Nuevo Testamento” y bajo la influencia de Platón, Aristóteles y Plotino. Remata Hegel: “Soy luterano, y por causa de la filosofía, totalmente

³ Cfr. Raimon Panikkar, *La trinidad*. passim.

⁴ Albert Chapelle, *Hegel et la Religion II. Dieu et la Création*, p.55

robustecido en él. En el caso de una doctrina tan fundamental hay un Espíritu más alto que el de una tal tradición puramente humana”⁵. Conoce Hegel, pues, que en el platonismo medio, en el hinduismo, etcétera, existen alusiones al carácter trinitario de la divinidad, pero sin embargo se empeña en destacar la peculiaridad del cristianismo a la hora en que éste propone dicho carácter. Ese peculiaridad la reconoce en la “economía o historia de la salvación” expresada en los textos bíblicos.

En este sentido Hegel se apega al método seguido por los teólogos de las iglesias orientales y que también siguieron, después de Hegel, algunos teólogos occidentales del siglo XX como Karl Rahner, a saber, “en la doctrina de la Trinidad inmanente [...] no se puede afirmar nada que no pueda documentarse como fundamentación teo-lógica de la Trinidad económica”⁶. Es decir, la naturaleza espiritual de Dios, lo que llaman los teólogos Trinidad inmanente, es revelada en el acontecimiento cristiano, lo que los teólogos llaman Trinidad económica, pero de tal suerte que “Él se revela *mediante él mismo* [...] Dios, el revelador, es idéntico con su obrar en la revelación e idéntico también con el efecto de la revelación”⁷; “lo que Él es en la revelación, lo es también previamente en sí mismo. Y lo que es en sí mismo lo es con anterioridad en la revelación”⁸. Es decir “Dios *es* como se *revela*. Dios no se revela como no es. En este enunciado [...] está incluida la doctrina trinitaria, más aún, *es* la doctrina trinitaria”⁹

Ahora bien, lo revelado por el cristianismo no es ni una doctrina ni la afirmación dogmática de que Dios es trinitario. Por el contrario, “la doctrina trinitaria sería esencialmente negativa [...] se haría problemática al querer pasar a entenderla positivamente”¹⁰. Es una revelación dialéctica, por tanto, es decir una *refutación* que, al relacionarse consigo misma, daría lugar a una demostración necesaria. Cómo esa demostración por refutación es llevada a cabo en el cristianismo es lo que Hegel se encarga de mostrar al exponer la religión revelada.

⁵ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, IV, p.28

⁶ Jürgen Werbick, *Trinitätslehre*, en T. Schneider (dir.) *Handbuch der Dogmatik* II, p. 565

⁷ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I,1, p. 312

⁸ *Ibid*, p. 489

⁹ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, p.129

¹⁰ *ibid*, p. 133

Toca que exponga, por mi parte, lo expuesto por Hegel. Eso exige, en primer lugar, deslizándose apenas por encima del texto hegeliano, presentar en qué sentido el cristianismo es religión de la revelación, es decir, contestar a la pregunta. ¿Qué es aquello tan importante que revela dicha religión como para que ella sea incluso identificada bajo el nombre de religión revelada? Eso en primer lugar. En segundo, presentar de qué modo a partir de esa revelación queda forjado el concepto trinitario de Dios. Por último, mostrar en definitiva cómo es que las determinaciones de trinidad divina, fundadas sobre la dialéctica del acontecimiento de Cristo, coinciden con las determinaciones del saber absoluto.

4.1. La comedia evangélica.

Antes que nada, contestemos la pregunta: ¿Cuál es el contenido de la religión revelada, ese contenido es el mismo que el del saber absoluto? Responde Hegel: “Esta encarnación (*Menschwerdung*) de la esencia divina, o que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta” (PhG 710/552/439). ¿Esto en qué sentido? En que en este acontecimiento de la encarnación de Dios concurren “dos lados, los que están representados, ambos, como proposiciones opuestas (*Sätze vorgestellt*); una es aquella según la cual la substancia se enajena (*entäussert*) a sí misma y devine autoconciencia; la otra, inversamente, aquella según la cual la autoconciencia se enajena (*entäussert*) y se hace coseidad (*Dingheit*) o sí mismo universal” (PhG 705/549/437). Otro modo de decir lo que Pavel Evdokimov llama “regla áurea” de la ortodoxia¹¹, a saber, “Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios”¹². El hombre se hace Dios, y por una vía que es Dios mismo, en ese sentido se cumple de manera definitiva el propósito de toda religión: *el acceso divino a Dios*¹³. Por esta razón, dado que

¹¹ Pavel Evdokimov, *Ortodoxia*, p.100

¹² Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione Verbi*, 54

¹³ Vid. Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pp.329ss.

“se revela el espíritu en la unidad de mismidad y naturaleza, en la verdadera figura del en sí y para sí”, se concluye que “en cuanto que religión es insuperable”¹⁴

Con todo, la marcha de afirmaciones semejantes a las anteriores se ve atravesada por un primer obstáculo. ¿Qué es lo que autoriza a Hegel declarar que el cristianismo es la religión definitiva? No hace falta discutirlo, “Hegel no está presentado a la religión cristiana meramente como una religión histórica entre otras”¹⁵. ¿Pero por qué? ¿Qué hay de peculiar en esa religión? Chesterton escribió del cristianismo “que su peculiaridad consiste en ser peculiar”¹⁶. Y sin embargo, Hegel sabía muy bien, tanto como lo sabemos hoy, que no es exclusivo del cristianismo el asunto de la encarnación y muerte de Dios. Contamos en la historia de las religiones con los casos de las encarnaciones del dios Visnú o de Zaratustra. Lo mismo, con el motivo de la muerte y resurrección del dios fenicio Baal o del egipcio Osiris, por no citar el más conocido de la muerte y resurrección de Dionisios¹⁷. Inclusive es posible determinar cómo todas las religiones de salvación comparten en sus mitos y narrativas los mismos rasgos comunes, entre los cuales los más significativos son el del acto soteriológico por medio de la muerte del salvador y la consecutiva resurrección de éste¹⁸. Por este motivo, cabe muy bien preguntar con escepticismo: ¿Cuál peculiaridad? ¿Cuál religión absoluta?

Insisto, Hegel conocía muy bien posibles objeciones semejantes a ésta. Por ejemplo, contra una de ellas ha replicado con textos que dicen así: “Lo que en la religión cristiana se denomina encarnación de Dios (*Menschwerdung Gottes*) en la religión hindú se presenta como encarnación (*Inkarnation*); además de la Trinidad; pero esas son cosas muy diversas” (VPR II 1824, 213). A propósito del Dalai Lama, de reyes hindúes y de Brahmán como figuras encarnadas de Dios, dice Hegel que pudiera ocurrirse relacionarlas con la religión cristiana, pero enseguida advierte que, en realidad “así como la religión cristiana es la más espiritual, aquellas otras son las más tontas [...porque] es degradante [...] adorar a un hombre presente” (VPR II 1821 36a). ¿En donde radica la diversidad que señala Hegel?

¹⁴ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p.285

¹⁵ Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 274

¹⁶ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p.147

¹⁷ Vid. Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*, pp.145-147

¹⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, pp. 100-105

La contraposición entre *Menschwerdung* e *Inkarnation* es una pista. La idea de *Inkarnation* tiene connotaciones dualistas, propias del brahmanismo, que no tiene *Menschwerdung*. Es por la fuerza de la costumbre que se traduce *menschwerden* por encarnar. Sin embargo, en sentido estricto, lo que significa es hacerse hombre. Si se estila traducir la expresión alemana por “encarnar” en vez de por “hacerse hombre” es porque se sabe que *menschwerden* es traducción del griego *σαρξ γινομαι*¹⁹. El vocablo griego “σαρξ”, en efecto, se traduce como carne, pero tal vocablo es traducción del hebreo *בשר*, que si bien es traducible como “carne”, a lo que verdaderamente se refiere no es al cuerpo sino al *hombre entero*²⁰. De este modo, cuando Hegel contrapone *Menschwerdung* a *Inkarnation*, lo que quiere indicar es que en la religión hindú Vishnú *toma un cuerpo o se hace material*, mas no que se hace hombre. En otras palabras, lo expresado en la religión hindú cuando se habla de la encarnación de Visnú es la división de Brahma entre materia y espíritu, pero en donde esa división es mera apariencia. En cambio, en el cristianismo, los términos del “conflicto” no son espíritu y materia, sino hombre y Dios. De este modo, lo que Hegel va a subrayar como rasgo peculiar del cristianismo es que “a diferencia de los mitos de la religión natural y del arte, donde eso [la encarnación] no era más que una ilusión”²¹ en la religión revelada es algo real. La encarnación, para la conciencia cristiana, dice Hegel, “no es ilusión fantástica (*Einbildung*), sino que en ella es *efectivamente real (Wirklich)*” (PhG 708/551/438).

Todavía existe otra peculiaridad más, con la cual Hegel hace frente a la posible observación de que el esquema muerte-reconciliación-resurrección es un esquema común a todas las religiones soteriológicas. Esa peculiaridad se localiza en el lugar estructural – aunque no histórico- que ocupa el cristianismo en la historia de las religiones. El cristianismo es interpretado por Hegel en la *Fenomenología* como “necesaria secuela de la religión griega del arte”²², no porque, en contra de lo que piensa Dussel, su cabeza esté poblada de prejuicios antisemitas alérgicos contra todo rastro de judaísmo en la que estima

¹⁹ Dice el Evangelio de Juan: “Και ὁ λογος σαρξ ἐγενετο (y el Verbo se hace carne)” (Jn 1,14). En realidad, la Biblia de Lutero no traduce “*Und das Wort wird Mensch*” sino “*Und das Wort ward Fleisch*”, sin embargo, *Fleischwerdung* no es una expresión que se use para nada cuando se habla de la “encarnación de Dios”.

²⁰ Vid. Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, pp. 45 ss

²¹ Hans Küng, *La encarnación de Dios*, p.288

²² Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's...*, p. 275

religión absoluta, ni porque piense, como piensa Jaeger, que el cristianismo es la síntesis del espíritu griego y el espíritu judío. No, está muy claro que para Hegel, como para la ortodoxia que se opuso a Marción, el cristianismo es la realización del judaísmo. Dice bien Quentin Lauer que el “cristianismo *es* para él (para Hegel), explícitamente lo que el judaísmo era implícitamente”²³, lo cual es muy fácil echar de ver tanto en las *Lecciones sobre filosofía de la Religión* (VPR III 1821, 90a), como en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, en donde al pueblo judío, y no al romano ni al griego, se le califica de “histórico mundial” (VPG, p.388).

Se debe subrayar enérgicamente: Hegel no “heleniza” al cristianismo. La referencia del cristianismo a la religión del arte no tiene el sentido de que aquél recoja sus determinaciones o contenidos fundamentales de ésta. No perdamos de vista que la *Fenomenología del Espíritu* no es un libro de historia de las religiones, ni siquiera es una “historia de las figuras de la conciencia”. A partir de las investigaciones de Hans Friedrich Fulda se ha puesto suficientemente de manifiesto que la sucesión de figuras que atraviesa y va vertebrando el desarrollo de la ciencia de la experiencia de la conciencia se encuentra sólidamente regida de acuerdo con una estructura formal -lógica y conceptual muy precisa²⁴. Es decir, la religión de la obra de arte es un *antecedente formal* de la religión revelada.

¿Qué significa esto? ¿Qué quiero decir cuando digo antecedente formal? En principio, es evidente que al decir antecedente formal quiero destacar, por contraste, que el cristianismo no está implicado materialmente en la religión del arte, ni siquiera como posibilidad. Pero al margen de contrastes, la religión del arte, en cuanto que antecedente formal o en cuanto forma, representa un “lugar vacío que precede al contenido que lo llena”²⁵. Esto se echa de ver en lo que sigue. En primer lugar, como pone de relieve Stephen Crites, “la religión del arte, como el segundo momento en la dialéctica de la

²³ Ibid, p. 275. Misma opinión que la de Hegel es la que comparte un escritor tan poco sospechoso de antisemitismo como abiertamente adicto y simpatizante del pensamiento judío como lo es Claude Tresmontant, quien dice: “el cristianismo no hace más que acabar y llevar a sus lógicas consecuencias un proceso, un desarrollo, una evolución, iniciados por los profetas de Israel y de los cuales, la propia Ley, en sus capas, en sus estratos sucesivos, porta la huella” (Claude Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, p. 113)

²⁴ Vid. Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, pp.100ss

²⁵ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Hysteriques. Hegel passe*, p.14

religión, constituye una excursión provisional en la estructura de la *series-B*, dominadas por la autoconciencia”²⁶. Por series-B, Crites entiende todas esas figuras de la conciencia que representan el extrañamiento total de ésta hasta el extremo de la pérdida de toda sustancialidad. Es decir, son figuras del desgarramiento, las cuales, por lo demás, al ponerse en relación consigo mismas ganan también para sí mismas su propia mediación su término contrapuesto. El punto a destacar, con todo, es que la religión del arte muestra este devenir de la conciencia hasta la pérdida de toda sustancialidad. En segundo lugar, pero que se sigue de y que está pegado con el primero, es que según Hegel la realización efectiva de la religión del arte es la comedia. Gracias a la comedia, pues, “el escenario está listo para la llegada del Dios encarnado”²⁷.

Si la religión revelada es secuela de la religión del arte significa que la determinación formal de aquella es la realidad de éste, por lo tanto, significa que la comedia es la determinación formal del cristianismo. Dicho con palabras más simples, y por lo mismo más inquietantes, *el género literario en que están escritos los evangelios es de la comedia*. Imposible para el caso no traer a colación a Kierkegaard. Este gran danés afirma, en uno de sus textos más célebres contra Hegel, que la pretensión sistemática hegeliana, esa pretensión de mediación totalizadora fundada en la identidad sujeto-objeto o en la identidad pensamiento y realidad, habría de ser vista como “una incursión en lo cómico”²⁸. ¿Pero qué tal si fue el mismo Hegel el primero en advertir esto? ¿Qué tal si la única sangre que circula por las venas del saber absoluto es la de la comedia? Entretengámonos un rato en esto.

Para Hegel, la religión del arte es la religión del culto²⁹. No es que en la “religión natural” o “religión inmediata” no lo hubiera, cosa imposible pues el culto es la esencia de la religión (VPR II 1821, 37a), es que sólo en la religión del arte (religión de la belleza la llama en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*) dicha esencia emerge o se manifiesta como tal esencia. Lo manifestado en la religión de la belleza como esencia de la religión en general es expresado por Hegel mediante una metáfora: “la noche”. Dice literalmente que el

²⁶ Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, p. 472

²⁷ *Ibid*, p. 276

²⁸ Sören Kierkegaard, *Post-scriptum aux mientes philosophiques*, p.82

²⁹ Cfr. Stephen Crites, *Op.Cit.* p.462

culto es “la noche en que la sustancia devine delatada y se hace sujeto” (PhG 655/514/409). ¿A qué se refiere Hegel cuando dice “noche”? En otro texto encontramos la clave para responder esa pregunta. Dice así ese otro texto: “El ser humano es esta noche, esta nada vacía que en su simplicidad contiene todo” (JS, p.204). En efecto, el culto es la noche, como que en la religión griega aquél se liberará de las figuras naturales, animales y monstruosas para ser suplidas por las humanas³⁰. En todo esto viene envuelta una singular paradoja.

La pretensión de la religión griega, precisamente por ser una religión anclada en la idea de la belleza, es superar los horrores de la religión natural. Pocas cosas, hasta la fecha, son más encarecidas por helenistas y adictos a la cultura griega que esta presunta superación griega de las monstruosidades de las religiones naturales³¹. Sin embargo, Hegel se encargará de mostrar que es el mismo horror de la religión natural, pero mostrado en toda su amplitud y con total nitidez el que se ofrecerá en la religión del arte. Más aún, frente al terror de la religión griega, el terror de las religiones primitivas aparecerá como un mero remedo del de aquélla. Y es que no hay terror natural que se iguale al terror de la noche, esa noche en que “uno queda atrapado en esta noche cuando mira al ser humano a los ojos –dentro de una noche que deviene horrorosa” (JR, p.204).

El aspecto que Hegel reconocerá en la religión del arte como antecedente inmediato de la religión revelada es justamente esta inversión especulativa o dialéctica, que se lleva a efecto en el culto, entre el horror y su superación. Se trata de esa misma inversión, detectada por Chesterton –ese autor que en literatura, según Bloch, es “inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel”- e interpretada por él como la gracia de la novela policíaca. Dice Chesterton, en unos términos nada ajenos a lo que hemos venido exponiendo: “En tanto que la tendencia constante del Viejo Adán es rebelarse contra una cosa tan universal y automática como la civilización, predicar desviación y rebelión, la novela de acción policíaca en algún sentido retiene ante la mente el hecho de que la

³⁰ Ibid, p. 460

³¹ Cfr. Alfonso Reyes, *Religión griega*, en *Obras Completas XVI*, p.193

civilización misma es la más sensacional de las desviaciones y la más romántica de las rebeliones”³².

No obstante, esa inversión permanece obscura para quien participa del punto de vista de la religión del arte. Semejantemente al alma bella, de ningún modo estará dispuesto a tolerar que la belleza del culto sea la más viva manifestación del horror, de ahí que todo su denodado empeño esté puesto en separar belleza y horror, el día y la noche, el lado luminoso y el lado oscuro. Pero la vacuidad del empeño se manifiesta en que cuanto más empeño ponga en separar, cuanto más desdibujada quedará la línea que separa. El afán por la belleza, consecuentemente, devine una cosa ridícula.

Revisemos esto en cuantas pinceladas. Como ya dije, la religión del arte, en cuanto que religión, gira alrededor del culto. La función del culto consiste en ganar, por medio de él, la reconciliación de la divinidad con la comunidad y, por lo tanto, de la comunidad entre sí. El intermediario es la víctima sacrificada, por medio de la cual se pretende ganar el favor de los dioses. Se ofrece el sacrificio y parece que su eficacia reconciliadora radica en que el tal sacrificio es un objeto al que renuncia el propietario. La propiedad se interpreta como una negación o diferencia que hiere sobre la lisa piel de la comunidad, de modo que la renuncia a dicha propiedad cabe que se la conciba como una *negación de la negación*³³: restauración de la unidad despedazada por la propiedad. Sin embargo, el sacrificio, lejos de cicatrizar las heridas abiertas por la propiedad, las hace más profundas. El sacrificio religioso, muy lejos de ser la puesta en cuestión de la propiedad, es el fundamento de la subsistencia de ella³⁴. La función del sacrificio no es la restauración de la unidad despedazada por las diferencias sociales, sino la resolución del conflicto social generado por la disolución de dichas diferencias, por lo tanto restauración y no disolución de éstas³⁵.

³²Gilbert Keith Chesterton, “A Defence of Detective Stories”, en la página web de la American Chesterton Society: http://www.chesterton.org/gkc/murderer/defence_d_stories.htm

³³ Advertamos, para evitar cualquier posible equívoco, que esta negación de la negación es falsa.

³⁴ En otro registro, pero en el mismo sentido, contra la representación ingenua según la cual el fundamento del mercado y de las sociedades capitalistas es la persecución del bien propio (en donde el antidoto contra sus vicios sería la promoción de “valores” comunitarios de abnegación y de sacrificio), habría que decir que dicho fundamento consiste, por el contrario, en la *socialización* de los bienes (mercancías), que significa instauración de diferencias y *no disolución de ellas*, a través del sacrificio del trabajo vivo (Cfr. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. sec 2, cap.4, 3)

³⁵ “La *crisis sacrificial* [la crisis contra la cual reacciona el sacrificio] debe definirse como una *crisis de las diferencias*” Cfr. René Girard, *La violence et le sacré*, p.77

Lo relevante de la institución sacrificial no es que en la ofrenda se manifieste la renuncia a la propiedad, sino que tal ofrenda es signo (*Zeichen*) de un dios. “Los frutos que se consumen son los mismos Ceres y Baco vivos” (PhG 666/523/416). Lo que opera, entonces, es lo que René Girard llama el mecanismo del chivo expiatorio. De acuerdo con ese mecanismo, la crisis social es provocada por la extensión general de un conflicto mimético, es decir, por una imitación general de la hostilidad, generada originalmente por la trasgresión de ciertas prohibiciones, objeto de las cuales es la diferenciación del deseo. Y es que el deseo, por no estar determinado por ningún objeto³⁶, se multiplica por imitación; de tal modo que al desear un objeto, dicho deseo se multiplicará, pero habiendo sólo un objeto, la conclusión será previsiblemente el conflicto, el cual también será imitado, resultado: la mencionada extensión general de la hostilidad. El remedio contra esa extendida hostilidad es la elección de un antagonista único, y por tanto, la polarización del conflicto, por imitación, hacia ese único antagonista: el chivo expiatorio. El chivo expiatorio será sacrificado y sus partes distribuidas equitativa pero diferenciadamente entre los miembros de la comunidad³⁷.

No obstante, la eficacia medianera del sacrificio es falsa. El mecanismo victimario, en cuanto que mecanismo fundado en el deseo, es un mecanismo subjetivo que para nada descansa sobre la víctima, la cual funciona como un mero señuelo sin ninguna importancia objetiva. Dice Hegel en este sentido: “Por lo demás, ese culto es, por cierto, un obrar real, empero, su significado yace solamente ya en la devoción; lo que a ésta concierne no es engendrado objetivamente, de modo que el resultado se despoja de su propia existencia en el consumo (*im Genusse*)” (PhG 668/524/417). En otras palabras, no es el objeto del sacrificio en sí mismo lo que constituye la eficacia de la mediación en el culto, sino, dirá Hegel, la devoción (*Andacht*), es decir, la disposición *subjetiva* o piedad interior a la que

³⁶ Esto mismo, la ausencia de un objeto determinante del deseo, es tratado por Hegel en el célebre capítulo B de la *Fenomenología*, “la autoconciencia”, en donde trata de la lucha por el reconocimiento. El tema fue desarrollado muy ampliamente por Kójeve en sus cursos de introducción a la filosofía de Hegel, cursos que, como sabemos, contaron con notables asistencias para las cuales resultó decisivo el tal curso, por ejemplo Jacques Lacan, en cuyo análisis del deseo (fundado éste según aquél sobre la falta de objeto y sobre la sustitución metonímica de esa falta en el *petit object a*) el influjo de Hegel-Kojeve será notabilísimo.

³⁷ Cfr. René Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du Monde*, pp. 38-46

hace mención el texto del profeta Oseas: “disposición subjetiva³⁸ quise y no sacrificios”(Os 6, 6).

El bello objeto por cuya intermediación se busca el favor de los dioses cambia de lugar, no yace más éste en el altar sino en los participantes que se reúnen alrededor de éste y que consumen sus propias ofrendas. Es la obra de arte viviente, en la que se asume que la verdad del culto es el consumo y por tanto la participación subjetiva de la comunidad; es en este sentido la fiesta dionisiaca. Sin embargo, la fiesta dionisiaca, así como lo fue la ofrenda del sacrificio, queda delatada al final como mero señuelo o encubridera del horror. Dentro del sacrificio, el chivo expiatorio encubre las culpas y la monstruosa figura de la comunidad, pues a la víctima se la hace responsable de toda calamidad y de toda sombra. Solamente sacrificada o negada en su negatividad, la víctima es reasumida bajo la pretendida claridad y belleza de la vida comunitaria. El horror de la víctima es transfigurado en la belleza de la víctima sacrificada. Pretensión inmediata de la religión del arte es concebir a la belleza como negación del horror. Pero se advierte que no es en el objeto transfigurado en donde destella la belleza. Así, en el rito dionisiaco, los participantes de éste se comportan negativamente en relación con la pretendida belleza del objeto. Porque lo consumen, lo devoran, lo niegan. Deseando contrastar con la pretendida luminosidad del objeto sagrado, los dionisiacos se acuestan a las sombras, a la negación de la luminosidad sagrada. El de los rituales dionisiacos es el sombrío paisaje que celebra Bataille cuando encarece la apuesta de las religiones a favor de la obscuridad y del “objeto discontinuo”³⁹. Pero esa obscuridad de que hacen alarde los dionisiacos, farolazo de las almas bellas que se creen malditas, no es más que otro señuelo más, intento desesperado por encubrir la verdadera obscuridad en que se confunde la belleza. Eligiendo la obscuridad se pretende evitar a toda costa esa confusión, se vuelve irrelevante optar por uno u otro de los extremos, lo importante es retener la diferencia. La trasgresión se eleva al rango de

³⁸ Suélese traducir ese texto del profeta como “*miserecordia* quiero y no sacrificios”; esto a partir de la versión de los LXX, en donde aparece escrito: “ελεος θελω και ου θυσιαν”, y a partir de la de San Jerónimo, quien, siguiendo la versión griega tradujo “*miserecordiam volui et non sacrificium*”. En el *evangelio* de Mateo (9,13) aparece también ελεος cuando se narra el discurso de Jesús citando al profeta. Lo cierto es que el texto hebreo dice **וְלֹא זָבַח וְרַחֲמִים**, y que la palabra **וְרַחֲמִים** no significa misericordia ni ελεος, significa algo así como buena disposición subjetiva o interioridad. En todo caso, misericordia es sólo uno de los modos posibles de la tal disposición.

³⁹ Cfr. Georges Bataille, *Teoría de la religión*, pp.31ss

detalle de distinción. Dice Hegel: “Esta desatada ebriedad del dios tiene que apaciguarse en un objeto, y el entusiasmo que no llega a la conciencia producir una obra” (PhG 674/528/420).

Tiene que apaciguarse, en efecto, porque aferrada a conservar la diferencia y a no ver el horror a la cara, no le queda más remedio para conservar su subsistencia que tomar cuerpo en el primer objeto a la mano, porque como diferencia de la consistencia, la embriaguez dionisiaca se ha declarado la pura inconsistencia que en realidad *no es nada*. Así, inconsistencia, heterodoxia y similares toman cuerpo en un par de objetos tan consistentes y ortodoxos como el pan y el vino y similares.

Pero con el pan y el vino estamos de vuelta en el altar, y en altar con el horror. Se aguarda, entonces, un nuevo intento para no dar de frente con el monstruo. La expectación atenta a la proposición de otra estrategia de reconciliación que no tenga que pasar por la auténtica “escura noche del alma”. Es la obra de arte espiritual, obra u objeto viviente, cuya primera manifestación es la epopeya.

Unos dioses, un pueblo, en medio de ellos un cantor: el aeda, intermediario entre unos y otros. El aeda no ofrece pan, no ofrece vino, ofrece su palabra, tendida en forma de narraciones que recuerdan al oyente la vida común entre dioses y hombres, el cuadro de una vida que se ofrece como dechado de conducta. “Los mitos y las leyendas heroicas constituyen el tesoro inextinguible de ejemplos y modelos de la nación. De ellos saca su pensamiento, lo ideales y normas para la vida”⁴⁰.

Pero triste ejemplo es ese de los llamados por Platón “pseudo mitos (μυθους ψευδεις)”, en que “los dioses polemizan con los dioses y conjuran y combaten entre sí, pues ni siquiera son ciertos”⁴¹. Y es que en ellos, por más que se pretenda mostrar el concurso en la acción entre hombres y dioses, lo que en verdad se hace es mostrar historias que adolecen notablemente de la total ausencia de lo divino. “Una cosa y lo misma, pues, han hecho tanto los dioses como los hombres” (PhG 680/532/423), sí, pero de tal suerte que hacen lo mismo porque sólo han hecho lo humano. “La seriedad de aquellos poderes

⁴⁰ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p.53

⁴¹ Platón, *La República*, 378 c

(*Mächte*) [las divinidades épicas] es una ridícula superfluidad, pues ellas ahí son de hecho la fuerza de la individualidad actuante” (PhG 680/532/423).

El momento que sigue es el de la tragedia. El juego inmediato entre hombres y dioses, narrado por el aeda, es negado, y ni dioses ni hombres volverán a aparecer en un mismo plano. El aeda es suplido por el actor, y éste habla en función del papel que ha adoptado. Lo que sucede, pues, es que se ha negado la superficialidad de los dioses de la epopeya, de donde ha resultado el desdoblamiento de ésta, es decir, la aparición de un plano profundo, del cual el actuar del actor es exteriorización. Es decir, se proyecta un plano profundo; es el plano de los poderes divinos, todo tejido de esencias elementales universales. Enfrente de él, los actores, cada uno de los cuales representando una de estas esencias.

Sin embargo, “estas esencias elementales universales son así mismo individualidades autoconscientes, - héroes, los cuales ponen su conciencia en uno de esos poderes, en éstos tienen la determinación de su carácter y [éstos] componen su activación y efectiva realidad” (PhG 685/536/426). Es decir, el plano profundo, esa “trágica confrontación entre poderes individualizados”⁴², no es más que el remedo del plano inmediato. No es la divinidad la que al final de cuentas actúa en el personaje, sino “la particularidad de los héroes [la que] afecta a la divinidad misma”⁴³. Muestra de ello es que el plano divino, en vez de restituir la unidad deshecha por los conflictos y divisiones de la “sustancia ética” de las comunidades, no hace más que repetir en su seno esas mismas divisiones. De modo que apelando a la divinidad, en vez de amodorrar los conflictos se les aviva. Y es que por remedar los dioses las divisiones que hieren la vida de la comunidad – esas que se expresan como conflictos entre leyes domésticas y civiles, masculinas y femeninas, etcétera- , cada que se gana el favor de uno de ellos, se gana también por lo mismo, la enemistad de otros.

Se tiene que apelar, por lo mismo, a otro plano, todavía más profundo; un plano en donde queden liquidadas incluso las determinaciones particulares de los dioses. Ese plano

⁴² Quentin Lauer, *Op. Cit.* pp.272-273

⁴³ Ramón Valls Plana, *Op. Cit.* p. 346

es el del destino, representado por Zeus. Destino: (falsa) negación de las negatividades particulares, “el retorno de su animación y de su actividad adentro del simple Zeus” (PhG 691/540/430): “la despoblación del cielo” *que reclamaban los filósofos de la antigüedad*. Pero bien mirado, no encontramos nada nuevo en esa despoblación del cielo. Dice Hegel que las diferencias disueltas “confluyen en la simplicidad de lo no consciente” (PhG 693/541/430). Y es que, nuevamente, como en el mecanismo del sacrificio o en el rito dionisiaco, “la simplicidad de lo no conciente” termina desplazada a un más allá instaurando una nueva diferencia que otra vez tiene como objetivo encubrir la verdadera negatividad: la diferencia entre la autoconciencia y el destino *que está por venir*.

Viene el tercer momento, el de la comedia, efectiva realización de los momentos previos. Conciencia cómica que empieza a advertir toda la religión del arte como un enredo en donde aparece una sucesión de personajes del más acá queriendo hacerse pasar como del más allá, inventando ingeniosos juegos espanta-bobos para que su voz aparente venir de las alturas a fuerza de retumbar sobre el suelo. Conciencia cómica que adivina que en todo eso de la tragedia no hay mayor secreto que un ridículo juego especular. Conciencia cómica que señala cómo esos tremendos “conflictos trágicos giran alrededor de bobadas insignificantes, o mejor, alrededor de literalmente nada”⁴⁴. Lo señala diáfanoamente Hyppolite cuando dice: “La debilidad de los hombres y de los dioses, en contraste con sus pretensiones, es el origen de lo cómico”⁴⁵. Y es que en la comedia “la arrogancia de la esencialidad universal es en ella misma delatada; se evidencia cautiva de una realidad y deja caer la máscara” (PhG 694/542/431).

Es, entonces, en este espíritu de delatar la arrogancia de la esencialidad universal, es decir de delatar *la superfluidad e hinchazón de la moral y de la eticidad* (san Pablo diría, de la ley) en donde debe encontrarse el sentido de las afirmaciones evangélicas relativas a la encarnación y muerte de Dios. Un par de claves exegéticas. La primera: si al cristianismo lo llama Hegel religión revelada no es porque dicha religión pretenda que sus dogmas *hayan sido revelados por Dios*. Eso mismo lo pretenden muchas otras religiones más. Tampoco porque Hegel estime que lo que en el cristianismo se pretende revelado por Dios sea en

⁴⁴ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p.28

⁴⁵ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura...*, p.502

verdad revelado por él, cosa que no ocurriría, bajo este supuesto, en las otras religiones que presumen revelación. No, Hegel llama religión revelada al cristianismo porque entiende que la esencia de esta religión es haber revelado algo que la religión en general se había en cargado de preservar bajo un velo, ese algo, que Hegel llama “la noche” y que de algún modo u otro no puede dejar de manifestarse, en cuanto que los esfuerzos, siempre vanos, por encubrir esa noche son lo único capaz de explicar el tránsito de una religión a otra. La segunda: por la naturaleza de dicha revelación, el único modo que tiene de manifestarse es a través de un texto cómico.

Imposible un texto de denuncia inmediata. No basta la mera aseveración: la esencia de la religión es el terror. Imposible porque habría que demostrar esa aseveración y esa demostración sólo es posible mostrando a la conciencia “el propio movimiento del objeto en sí mismo” (VBDG p.357), y también porque el encubrimiento es parte integrante de lo mismo que se quiere revelar. Es decir, lo revelado por incluir su calidad de encubierto tiene forma inevitablemente negativa, de tal suerte que negando los velos que lo cubren se habrá quedado la revelación sin contenido alguno. Y es que la revelación del cristianismo es que lo que se oculta *no es nada*, que detrás del velo que resguarda el *sancta sanctorum* no se encuentra más que la mirada que se posa detrás de ese velo (Cfr. PhG 100/135/104). La revelación del cristianismo es que el “vacío total [es a] lo que también se llama lo sagrado” (PhG 74 /118/90-91). No es, posible, pues, mostrar simplemente un lugar vacío, hace falta mostrar cómo es que dicho vacío es lo que sostiene al velo que lo cubre. Dice Hegel, en relación con el lugar vacío del *sancta sanctorum* que yace detrás del velo “que no se podía ir allí detrás rectamente sin todas las ceremonias (*ohne alle Umstände*)” (PhG 100, /136/104). Apurando la metáfora literaria diríamos: no se puede simplemente gritar que el emperador está desnudo, porque no lo está, en *realidad está envuelto en un traje de nudista*. El emperador está desnudo, *pero solamente por debajo de su ropa*⁴⁶.

Digo, entonces, que el contenido de la religión revelada que mencioné al inicio del apartado debe interpretarse como revelación, en efecto, de las inconsistencias encubiertas por la religión y creadas por ese mismo encubrimiento. ¿Que ese contenido se parece al de las otras religiones? En efecto, porque los evangelios narran una parodia de las otras

⁴⁶ Cfr. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 56

religiones. La cruz, entendida como símbolo del contenido de la religión revelada, “triunfa, por lo tanto, sobre los poderes [divinos], porque los ridiculiza, muestra lo que hay de irrisorio en el mecanismo de la sacralización”⁴⁷.

El sello de garantía de que es así como interpreta Hegel la religión revelada y que al hacerlo testifica la ortodoxia de su concepción del cristianismo consiste en que, sólo bajo esta interpretación, es posible fundar la doctrina peculiarmente cristiana del Dios trinitario, la cual, según Hegel, es la determinación fundamental y piedra de toque de la *ortodoxia cristiana* (VPR III 1824, 212). Se verá en lo que sigue.

4.2. El Dios trinitario.

Vimos anteriormente cómo para Pablo una misma cosa era la revelación del juicio sobre los pecadores que la justificación de éstos, mediante la fe⁴⁸. Por su parte, revisamos la definición de fe como *ελεγκος*. Según esta definición, el acontecimiento de Cristo sería una refutación dialéctica, es decir una refutación cuya estrategia sería atender al discurso del oponente, recogiénolo con fidelidad para mostrar sus contradicciones e inconsistencias. Apenas en el último apartado dije que los evangelios parodian el discurso religioso en general, es decir, lo recogen y lo exponen acentuando sus inconsistencias. En este sentido los relatos evangelicos son refutación. Pero también vimos que para Hegel la dialéctica no se detiene en la refutación, de la cual sólo pudiesen inferirse algunas proposiciones plausibles, sino que eleva a la refutación misma al grado de necesidad.

Dios ha muerto, Dios está muerto –he aquí el más horrible pensamiento, que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; a ello se vincula el dolor supremo, la sensación de completo abandono, la pérdida de todo lo superior-. Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora acaece la inversión,

⁴⁷ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p.268

⁴⁸ Cfr. Ulrich Wilckens, *La carta a los romanos* Vol.1, p.132

a saber: Dios mismo permanece en este proceso, y éste no es sino la muerte de la muerte. Dios se eleva (*steht auf*⁴⁹) a la nueva vida (VPR III 1827, 171).

De algún modo, la experiencia de la muerte de Dios estaba ya presente en la comedia. “La risa del payaso expresa el *pathos* de su pérdida”⁵⁰. Lo que hará el cristianismo será no sólo refrendar la pérdida que expresa la risa del payaso, sino elevar esa pérdida al grado de necesidad. En otras palabras, *fundar otra religión, otro culto, otra veneración y, sobre todo, una nueva comunidad religiosa*. Es justamente sobre la vida de esa nueva comunidad donde se va a fundar la idea del Dios trinitario, justo porque aquella misma es expresión o manifestación de ésta. Como ya señalé, “Hegel sitúa correlativamente la Trinidad eterna y la economía de su obra histórica”⁵¹, es decir, entiende que es en la historia en donde se aclara y adquiere relevancia el “misterio de la trinidad”.

Con esto no hace profesión de gnosticismo, aunque de eso le acusen algunos intérpretes neo-tomistas ligeros, ligeros por su ligera interpretación de Hegel y ligeros por su ligera interpretación del gnosticismo. No tiene nada que ver con el gnosticismo pensar que la representación del Dios uno y trino es conceptuable. Es verdad que Tomás no sólo niega la posibilidad para el hombre de ni siquiera barruntar conceptualmente la idea del Dios trinitario, sino que incluso afirma que el empeño en conceptuarla suprime (*derogat*) la fe⁵², cuando suprimir la fe parece ser divisa del gnosticismo. Pero Tomás ni representa en su totalidad las corrientes ortodoxas dentro del cristianismo, ni es un teólogo irreprochable, como se echa de ver, por lo que toca a lo primero, en que él mismo cita a Ricardo de San Víctor, entre otros, como representante de esas otras posturas distintas a la suya, y por lo que toca a lo segundo, en que cita mal el pasaje de *carta a los hebreos* sobre la fe que he comentado ya. Hegel simplemente hace profesión de ortodoxia cuando afirma: “La naturaleza de Dios no es un misterio en el sentido habitual, por lo menos en la religión

⁴⁹ No está de más señalar que el verbo *aufstehen*, que se traduce normalmente como elevarse, es mucho más fiel al griego *αναστηναι* que el español “resucitar”, motivo por el cual traduzco Dios se eleva en vez de Dios resucita.

⁵⁰ Stephen Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, p. 475

⁵¹ Albert Chapelle, *Hegel et la Religión II*, p.66

⁵² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1.

cristiana. En ésta Dios ha dado a conocer lo que Él es; allí Él está revelado” (VPR III 1824, 77), cosa que, en cambio, negaban los gnósticos⁵³.

Por otro lado, tampoco por querer conceptuar la trinidad en cuanto que idea realizada en la historia habría que consentir en que “distingue demasiado poco entre acto de generación y acto de creación”, pues como bien señala Hans Küng explícitamente contra esta acusación, “es necesario establecer una relación entre ambos momentos si ha de tener sentido la afirmación de la Biblia acerca de una creación por el Logos, εν Χριστω”⁵⁴. No son todos estos los detalles de una inútil discusión bizantina. Tienen tal relevancia filosófica como que de ellos depende que se entienda cuál es la verdadera naturaleza del despliegue del saber absoluto: o como un proceso de despliegue a partir de la unidad y de restauración de ésta en el último momento, o de otra cosa muy distinta.

Volvamos al texto hegeliano y desentrañemos el concepto de trinidad que aparezca en él. Dado que se trata de un concepto inevitablemente ligado al acontecimiento de Cristo, acontecimiento cuya narración se ubica dentro de las coordenadas trazadas anteriormente, habrá que intentar obtener el tal concepto destilando la tal narración a partir de la ubicación de ésta en las tales coordenadas. Planteo por lo tanto: El texto cristiano narra irónicamente el asesinato de un hombre, perpetrado por las autoridades religiosas y civiles (επι Ποντιου Πιλατου-*sub Pontio Pilato*) –“muerte natural perpetrada por la injusticia, el odio y la violencia” (VPR III 1827, 169), dirá Hegel-, evento que tendrá consecuencias redentoras o reconciliadoras. Dice Hegel: “esta muerte es la que deviene salvación y centro de la reconciliación” (VPR III 1827, 171). Y no sólo eso, sino que será revelación del Dios trinitario. ¿Cómo es el paso de una cosa a otra? He aquí un par de preguntas que servirán de alquitaras.

⁵³ “Cuando Hegel atribuye al teólogo el conocimiento absoluto de el Dios-Trinidad, cuando niega la posibilidad de que se conozca fuera de la razón del hombre, él no se propone ni imaginar que el entendimiento humano sea medida de Dios, ni definir a Dios a la medida del hombre. Sólo el desconocimiento de la dialéctica especulativa puede leer en la teología hegeliana la reivindicación de un conocimiento saturante y plenamente comprensivo del Dios trinitario” (Albert Chapelle, *Ibid*, p.75). Y es que, como veremos más adelante, el conocimiento racional (el saber absoluto), amén de ser el único conocimiento posible, consiste precisamente en la de-saturación de las pretensiones de comprensión total.

⁵⁴ Hans Küng, *La encarnación de Dios*, p.310

La primera: ¿Por qué el protagonista crucificado de los evangelios había de ser Dios? Hegel afirma, literalmente, que la muerte del protagonista de los evangelios *no* debe ser entendida como “la entendieron los herejes”, es decir, “como muerte de este individuo sensible”, y es que de lo que se trata es que “*Dios* ha muerto” (VPR III 1827, 254). Y es que la misma lógica del texto exige que Dios mismo sea el protagonista de los relatos de la pasión⁵⁵. Sólo siendo Dios el protagonista del relato se podrían satisfacer las exigencias de la comedia, tal como queda de manifiesto en un texto tan irónico como la introducción al cuarto evangelio, que dice: “Y el mundo fue hecho por medio del mismo (del λογος) y el mundo no le conoció. Vino a lo que le era suyo (ιδια) y los suyos (ιδιοι) no le recibieron” (Jn 1, 10-11). Si el protagonista fuera un hombre cualquiera no tendrían sentido estas oposiciones irónicas. Pero no sólo había de ser un hombre cualquiera, había de ser “el único”. Sólo en esta distinción pudiera fundarse la postura de que el relato evangélico *no* es uno más entre tantos relatos sagrados⁵⁶. Solamente siendo el protagonista Dios, desde toda la eternidad, sería posible revelar el carácter superfluo y ridículo de aquello a que se refiere el relato. Las narrativas teológicas en general, esas que defienden la eficacia del culto, lo hacen basadas en el hecho de que por medio del sacrificio sufrido, la víctima y quienes participan de ella quedan divinizados. En cambio, para el cristianismo el sacrificio de la víctima es redundante porque ella misma *ya era Dios*. “Es por esto por lo que los evangelios, el Nuevo Testamento en su conjunto y la teología de los primeros concilios afirmaron que Cristo es Dios no porque haya sido crucificado, sino porque es Dios engendrado de Dios desde toda la eternidad”⁵⁷.

Hegel no afirma esto de una manera tan clara, pero se puede inferir a partir de lo siguiente. En efecto, durante sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* impartidas en 1827, señaló que sólo para aquellos que consideren a los evangelios desde un punto de vista espiritual, es decir desde el punto de vista de que su protagonista es Dios, queda claro que en ellos “no se trata de una doctrina moral”, sino de la “certeza de [que] el Reino de Dios no reside en la moralidad ni en la *eticidad*” (VPR III 1827, 170). Y dado que la conciencia cierta de la disolución de toda moralidad y *eticidad* pertenece a la comedia, se sigue que,

⁵⁵ Cfr. René Girard, *Des choses cachées...*p.296

⁵⁶ Cfr. *Ibid*, pp.300-301

⁵⁷ *Ibid*, p. 300

sólo para el punto de vista que apunta hacia la divinidad de *este hombre* queda claro que el género literario de los evangelios es la comedia. Comedia en donde, insisto, queda revelado que el secreto de la religión no es más que esa noche manifestada por el mismo hecho de andar postulando secretos. A propósito de esto dice Žižek: “Los gnósticos son cristianos que *no entienden el chiste (miss the joke) del cristianismo...* (E, incidentemente, esto es por lo que la *Pasión* de Mel Gibson es en último término una película anti-cristiana: le falta totalmente este aspecto cómico)”⁵⁸

De nuevo y en resumen: Sólo entendiendo que es Dios mismo el que ha quedado humanado en este crucificado queda revelado y puesto en evidencia el “secreto” de la religión. Dice Hegel en otro registro, pero refiriéndose a esto mismo:

Para la conciencia hay en su objeto algo secreto (*geheim*), si éste es otro (*ein Anderes*) o [algo] ajeno a ella, y si ella no lo sabe como sí misma. Este ser secreto (*Geheimsein*) termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia -pues éste es como un sí mismo (*Selbst*) en su comportamiento hacia aquélla- es decir, [si] aquélla se sabe allí inmediatamente, o es en ella revelada a sí. Ella misma [la esencia] sólo es revelada a sí en esa su propia certeza (*Gewissheit*) (PhG 710/552/439).

Hasta aquí la primer pregunta. Propongo una segunda. Respondiendo ésta se irá desplegando más aprisa lo relativo al asunto de la trinidad. Dijimos que la lógica interna del texto, en cuanto que es un texto de revelación, es la que impone que el protagonista del relato cristiano sea Dios. *Es Dios mismo el que ha muerto*. Sin embargo, a esta afirmación se le añade una complementaria, a saber, *es solamente uno de la Trinidad el que ha sido crucificado*. He aquí la pregunta: ¿Por qué ha de ser uno de la Trinidad y no Dios, sin más, el que padece la encarnación y muerte? A esto apunta Hegel cuando propone que “la proposición que enuncia que «el sí mismo es la esencia absoluta» se ha de invertir”⁵⁹. Dice Valls Plana que la tal proposición en donde el sí mismo es identificado inmediatamente con la esencia absoluta “es en rigor atea, irreligiosa”, porque de lo que se trata es de conseguir

⁵⁸ Slavoj Žižek, *The parallax view*, p.105

⁵⁹ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p.348

“que la esencia sea el sí mismo, sin que la mismidad se degrade tampoco a predicado”⁶⁰. Es decir, de lo que se trata es de afirmar la encarnación de Dios sin que esto implique que Dios es solamente el hombre. Pero este es sólo un aspecto que depende de otro, a mi juicio, mucho más relevante, ligado a la lógica del texto, esa lógica a la que he aludido ya.

Si fuera Dios sin más el que hubiera muerto, todo el culto cristiano giraría alrededor del sepulcro del Dios muerto. Sin embargo, la conciencia cristiana tuvo la suficiente clarividencia como para advertir que es el culto alrededor de los sepulcros lo que se ha puesto en entredicho en el acontecimiento de Cristo. Escribe en este sentido el *evangelio* de Lucas: “Hay de ustedes, que edifican los sepulcros de los profetas, cuando fueron los padres de ustedes quienes mataron a éstos; porque por consiguiente son testigos y están de acuerdo con las obras de sus padres, pues ellos mataron y ustedes edifican” (11, 47-48). Dice Girard a propósito: “*Ellos mataron y ustedes edifican*: esta es la historia de toda la cultura humana que Jesús revela y *denuncia (compromet)* de manera decisiva”⁶¹. En este mismo sentido va el “deja que los muertos entierren a sus muertos” (Mt 8, 22), que cita Hegel a menudo y que, según él mismo, expresa una “actitud polémica contra las relaciones éticas existentes hasta entonces” (VPR III 1827 151). También la dura diatriba contra el espíritu anti-cristiano de las cruzadas, en las cuales se traicionó la ortodoxia por repetir en sus actos la lógica sacrificial de las religiones denunciadas por los textos cristianos, diatriba que concluye con estas líneas:

En el sepulcro no hubo de encontrar la cristiandad lo último de su verdad. En ese sepulcro es interpelada la cristiandad, de nuevo con lo mismo con que se interpeló a los discípulos cuando buscaban el cuerpo del Señor: « ¿A qué buscan al vivo entre los muertos? Él no está aquí, sino que ha revivido⁶²». El principio de su religión no ha de buscarse en lo sensible, en el sepulcro junto a los muertos, sino en el espíritu vivo junto a ustedes mismos (VPG, p.471).

⁶⁰ Idem.

⁶¹ *Des choses cachées...*p.230

⁶² Lc 24, 5-6. Se suele traducir después del punto como “Él no está aquí, sino que ha *resucitado*”. Puse revivido por traducir directamente de la traducción que hace Hegel del evangelio, la cual dice: “Er ist nicht hier, er ist *aufgestanden*”. Con todo, traduciendo directo del alemán el resultado se ciñe muy bien al texto griego que dice “οὐκ ἐστὶν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη”.

Habiendo establecido la muerte de Dios, por lo tanto, debía trazarse también una línea distintiva entre Dios y la muerte, de manera que no fuera la resurrección obra o efecto de la muerte. Es entonces que la resurrección se concibe como obra de la divinidad y no de la muerte, quedando señalada así la distinción entre la divinidad y *el muerto* o la distinción de la divinidad inmanente al hijo. Es decir, no podía ser el hijo quien se resucitara a sí mismo, porque estaba muerto, de modo que o era la propia muerte la causa de la resurrección, con lo cual no se separaría ni un milímetro el cristianismo de las religiones místicas, o era otro incluido en Dios mismo. De donde la distinción entre el Padre y el Hijo. Pero queda pendiente la cuestión de cómo siendo dos, son sin embargo uno.

En las iglesias de occidente, sobre todo a partir de Agustín de Hipona, se la planteó en términos de cómo una sola “esencia” divina, supuesta como unidad preexistente, se divide en distintas “personas”. Este modo de plantear el problema, señala Gisbert Greshake, entraña el riesgo “de hacer aparecer la esencia de Dios como un [...] elemento inmediato, « por encima de », « junto a » o « detrás de » las [distintas] personas”⁶³, todo ello a costa del “retroceso de la conciencia viva de fe en el Espíritu Santo”⁶⁴. Por su parte, Hegel, en el mismo sentido denunciará la representación de Dios “como una sustancia anterior al Padre, al Hijo y al Espíritu”⁶⁵, diciendo que ella “constituye la oposición a la Iglesia cristiana” (VPR III 1827, 288).

Pero otro fue el modo como se planteó en oriente la misma cuestión, “en mayor cercanía al lenguaje y a la forma de la representación de la Biblia y, con ello, también a la revelación trinitaria original en la historia de la salvación”⁶⁶. En mayor cercanía también a cómo la plantea Hegel⁶⁷. La teología oriental parte, como lo hemos hecho hasta aquí, al hilo del texto, de la distinción de las *hipóstasis*, para plantearse en seguida cómo es que esas tres hipóstasis son un solo Dios. Escribe un renombrado teólogo, a propósito de la huella dejada por el pensamiento de Máximo el Confesor en la obra del ruso Vladimir Soloviev, que

⁶³ Girbert Greshake, *El Dios uno y Trino*, pp. 91-92

⁶⁴ *Ibid*, p. 92.

⁶⁵ Albert Chapelle, *Hegel et la Religion II*, p.91

⁶⁶ Gilbert Greschake, *Op. Cit.*, p. 93

⁶⁷ Cfr. Albert Chapelle, *Hegel et la Religion II*, p. 93

“Máximo es con su filosofía cristológica del Dios humanado (*Gottmenschentums*) la verdad de Hegel, pues fue Hegel quien otorgó a Máximo actualidad a fines del siglo XIX”⁶⁸. Y es el caso que para Máximo, como en general para la teología griega “el Espíritu Santo es la *completio trinitatis*”⁶⁹. Es decir, piensan los griegos que es en el Espíritu, y no una sustancia en donde descansa la unidad divina: y es que, para ellos, *Dios no es sustancia, sino Espíritu*. Porque raya en el lugar común, está totalmente de más probar que esta es la postura asumida por Hegel. Pero por no dejar, he aquí esto que dice así: “la esencia absoluta, que no es *colegida (erfasst wird)* como espíritu, es solamente el vacío abstracto” (PhG 720/572/423)). Con todo, lo mejor sería intentar concebir en qué consiste la unidad o identidad del espíritu.

Antes que nada digamos que no se trata de ninguna unidad o identidad numérica. “La exterioridad del número es inadecuada para el misterio del Espíritu”⁷⁰. Se trata, en cambio, de la unidad o identidad personal: “La persona constituye la suprema profundidad racional de la unidad”⁷¹. Interviene Hegel: “en la religión cristiana no solamente se dice « Dios es uno y trino », sino también « hay tres personas »: allí el ser para sí ha sido encumbrado hasta la cima más alta, la cual no es solamente lo uno, sino la persona, la personalidad” (VPR III 1824, 210). ¿Cuál es la diferencia entre la unidad personal y la unidad numérica? Que “personalidad es lo que se fundamenta en la libertad” (VPR III 1827, 80). Libertad es justamente el para sí que dice Hegel haber sido encumbrado. En efecto, “la esencia de la libertad consiste en ser mediante ella misma lo que ella misma es” (Ästh. I, 468), es decir, ser libre significa reconocerse tal. Del mismo modo que ser *uno mismo* significa tenerse a sí mismo como uno mismo, “y eso sin sustrato”⁷². Ser persona es, pues, “el saberse de esta libertad” (EPW § 488); pero este saber en rigor, como puede verse fácilmente, es un saber “abstracto y vacío”, como que la libertad que el saber sabe no es más que ese mismo saber. Es la “noche”, “nulidad y contradicción”, esa noche espantosa e insoportable que se quiere evitar a toda costa poniendo su subsistencia en la propiedad, al cabo ésta tan abstracta y nula como la persona que quiere poner en ella su subsistencia,

⁶⁸ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit II*, p.655

⁶⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p.485

⁷⁰ Albert Chapelle, *Ibid.* p.83

⁷¹ *Ibid.*, p. 85

⁷² Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.179

aunque de ello no se entere el propietario. Razón por la cual escribirá Hegel en los márgenes de sus *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*: “Person – Schlechtes, Verachtungsvolles, weil abstraktes Selbstbewusstsein”, apuntes que pudieran completarse y verse así al castellano: “Persona – mala [palabra], llena de menosprecio, porque [es] autoconciencia abstracta” (PR § 35).

Pero en Dios la dinámica personal es de otra índole. En el caso de la personalidad divina, ésta, a pesar de su negatividad, no se aferra a ninguna presunta sustancialidad, sino que asume esa misma negatividad como su única subsistencia, y sólo en ella se reconoce una. Veamos: “La primera persona, por el éxtasis infinito de su ser se hace infinitamente patente en el Hijo. Y por tanto, se convierte en Padre en el momento mismo en que por su expresión queda engendrado el Hijo”⁷³. El Hijo es patencia del Padre. Eso afirma el cuarto evangelio: “El que me ha visto ha visto al Padre [...] Las cosas (ῥεματα) que yo hablo desde mí mismo no las hablo; más bien el Padre que en mí permanece (μενων) hace sus obras” (Jn 14,10). Sobre este dicho, dice Hegel, “reflexiona la conciencia creyente” (VPR III 1831, 44), y encuentra lo siguiente: el hijo es el diferenciar de sí mismo en relación consigo mismo, por cuanto su historia es la historia de su propio vaciamiento (κενοσις) o enajenación (*Entäusserung*), pero resulta que el Hijo, antes de ser el diferenciar de sí mismo en relación consigo mismo, era ya el diferenciar del Padre en relación con el Padre. Es decir, en el Hijo queda revelado el Padre por cuanto ambos coinciden en el diferenciar de sí mismos.

En otras palabras: el Padre es fundamentalmente persona, y en cuanto que persona, ese momento abstracto, contradicción de sí mismo a que he aludido, y que, por lo mismo, pone su subsistencia en otro. Hegel lo expresa así: “Pero la esencia simple porque es la abstracción, es de hecho los negativo de sí mismo, y por cierto, la negatividad del pensamiento o ella [la negatividad] tal como es en la esencia en sí; es decir, es la diferencia (*Unterschied*) absoluta de sí o su puro devenir otro (*Anderswerden*)” (PhG 718/559/444). Pero el otro en el cual pone su subsistencia el Padre es alguien que, a su vez, pone su subsistencia en el Padre. De modo que “en este ser otro ha retornado así mismo inmediatamente a sí” (PhG 718/559/444). Resulta, entonces, como dice Basilio el

⁷³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p.484

capadocio, que “el Hijo vive totalmente en el Padre y lleva a su vez al Padre totalmente dentro de sí”⁷⁴, porque el Padre ha comunicado al Hijo su ser persona. Se entiende, entonces, que “no hay persona aislada: cada uno, en su mismo ser, recibe de todos su ser, y de su ser mismo devuelve a todos”⁷⁵.

No es, pues en una sustancia divina donde se resuelve la “contradicción” entre el Padre y el Hijo, sino que es esa misma contradicción la que determina dicha resolución en cuanto que ambos términos son contradictorios o nulos en relación consigo mismos, pero necesarios en relación con su diferencia. No es un tercero el que media entre ambos términos, sino que cada uno, en virtud de su propia nulidad en sí, media entre sí mismo y el otro. El Padre es el desaparecer, el Hijo es el desaparecer, y en el desaparecer coinciden ambos. Por su parte, la conciencia de que, en ese su propio desaparecer, Padre e Hijo se comunican y son uno, es lo que se llama Espíritu. “Así, el Espíritu es la eterna presencia ante sí de una eterna e ideal ausencia”⁷⁶.

Los padres griegos llamaron al Espíritu “*pleroma* de la trinidad”⁷⁷; es decir, sólo en el Espíritu, los momentos de la divinidad, identidad y diferencia, aparecen como lo que son, a saber, como momentos que en sí *nunca fueron*, pero que en la figura del “no haber sido” adquieren su verdadera figura. Padre e Hijo sólo existen en el Espíritu. Sólo *en* el Espíritu y desde él Padre e Hijo son Padre e Hijo. Es esto a lo que se llamó en oriente, a partir de Juan de Damasco, *περιχωρεσις*, y en occidente, *circumincessio*. Es a lo que se refiere Tomás de Aquino cuando dice que “la persona divina significa relación en cuanto que subsistente (*relationem ut subsistentem*)”⁷⁸. Y es que el Espíritu es esa relación en que consiste la esencia divina, *hipostasiada* bajo los nombres del Padre y el Hijo.

¿Pero qué hay del Espíritu en cuanto que persona? No es irrelevante responder esto. Gisbert Greshake afirma que “la unidad de ambos distintos no constituye todavía en cuanto tal ninguna persona”⁷⁹, motivo que lleva a la afirmación de D.R. Dufour, según la cual

⁷⁴ Basilio, ep. 38,8

⁷⁵ Henri de Lubac, *Catolicismo. El aspecto social del dogma*, p.234

⁷⁶ Albert Chapelle, *Op. Cit.* p.77

⁷⁷ Xavier Zubiri, *Ibid.*, p.485

⁷⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I q.29, a.4*

⁷⁹ Gisbert Greshake, *Op.Cit.* p. 175

Hegel habría sostenido la idea de un Dios “pseudo-trinidad”, es decir, más binario que trinitario⁸⁰. De lo cual se seguiría sin dificultad la convencional interpretación de Victorio Hösle. Según ésta, la absoluta subjetividad hegeliana no abrigaría ninguna inter-subjetividad, sino, por el contrario, la disolución completa de ésta⁸¹. Está claro, es la típica acusación dirigida desde hace más de un siglo contra Hegel: esa enorme cosa llamada sujeto absorbiendo y aniquilando en su seno toda diferencia que se le oponga.

En efecto, pareciera que el Espíritu no es más que otro nombre de la simple identidad de la esencia divina, la sustancia postulada por Spinoza, de la cual serían las distintas personas meras manifestaciones o modos de aparecer de la sustancia una. Pero no es así. Es muy evidente que para Hegel el Espíritu no es sustancia. Por lo expuesto hasta ahora es manifiesto que para nuestro autor el Espíritu es relación, y relación es diferencia con respecto a la sustancia. Es decir, el Espíritu también es el diferecer que se ha visto tanto en el Padre como en el Hijo. Es por esto que se dice que el Espíritu “procede del Padre”⁸², porque también el Espíritu participa de la περιχρησις, de tal suerte que el Espíritu, esa relación entre el Padre y el Hijo, en cuanto que se relaciona consigo mismo, constituye una tercera persona, ella misma también hipóstasis de la relación en que consiste la naturaleza divina. De modo que habría que evitar esa idea tenida acerca de la filosofía de Hegel, según la cual Padre e Hijo serían diferencias desgajadas de y recobradas en la unidad simple del Espíritu.

Es sumamente importante insistir en esto, porque se lo dice a contrapelo de miles de páginas dedicadas al asunto. No es que la unidad simple, llamada Espíritu, se divida en su ser otro para recobrar, *al cabo del proceso*, sus diferencias o este su ser otro dentro de la unidad, cosa que en cambio sí sostenían los neoplatónicos. De lo que se trata en Hegel es de que no hay unidad simple que se divida, sino que la pretendida unidad simple está siempre ya dividida de sí misma, y que, por lo tanto, afirmándose en sí misma, comunica su sí mismo a otro. En otras palabras, en Hegel no se trata de ningún proceso que inicie de la

⁸⁰ D.R. Dufour, *Les mystères de la trinité*, p.62. Esta acusación es vieja, la misma fue hecha ya por Franz von Baader.

⁸¹ Cfr. Victorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, p.435

⁸² “ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον”. Como se sabe, la versión latina de este teologúmeno conciliar, con todo y su problemática, desastrosa y conocida añadidura, dice “*ex Patre Filioque procedit*” (Denzinger 150)

unidad abstractísima y general de la sustancia, que prosiga hacia las personas como contracciones negativas y diferenciadas de aquella unidad y que concluya en la incorporación de dichas contracciones negativas dentro de una unidad diferenciada, aunque lo que se sostiene habitualmente sea lo contrario⁸³.

Contra el cliché acerca de la filosofía hegeliana debemos subrayar enérgicamente que el fundamento de la dialéctica es el juicio infinito, juicio cuyo significado, común a todos los juicios, como hemos ya apuntado previamente, “es el que Hegel pone de relieve: lo individual es lo universal”⁸⁴. Es decir, nuestro filósofo parte de la persona o de la negación de la sustancia, en cuanto que aquélla consiste en esta negación, y por tanto de la contradicción de la persona consigo misma (y no con lo otro de ella - la contradicción del Padre consigo mismo y no la contradicción del Padre con el Hijo, o la contradicción del uno consigo mismo y no la contradicción del uno con el otro-); de modo que la otra persona, como ser otro de la primera, se reconozca, en ese su ser otro, idéntica a ésta. Por lo tanto, no es que los momentos particulares sean contracciones -negativas- de la totalidad-, positiva pero abstracta en un inicio, y positiva y concreta (positiva y negativa) al final-; sino que la totalidad –dos veces negativa- es la expansión de los momentos particulares –dos veces negativos. Es decir, insisto, el Padre es contradictorio consigo mismo, y no con el Hijo, de modo que al repetirse en el Hijo la contradicción del Padre, logra éste su reconciliación por medio de aquél, y no por medio de un tercero. El tercero viene, y en verdad viene, cuando la reconciliación ha acontecido, por esta razón se equivoca Hans Urs von Balthasar cuando dice que “Hegel no permitió que el Espíritu fuera Espíritu, sino que lo redujo al *Logos*”⁸⁵. El *Logos* es el reconciliador, pero al reconciliador sigue el Παράκλητος, el cual, dice Hegel, “solamente puede venir cuando la historia sensible ha pasado como inmediata” (VPR III 1824, 259), y cuya expresión en la historia es la vida de la comunidad.

Ni la comunidad ni el Espíritu son medio de reconciliación, sino efecto de ella. Lo que hace el Espíritu por boca de la comunidad no es, como sí lo hace, en cambio, el propagandista ilustrado, llamar a la reconciliación, ni por tanto, lucirse o reputarse tampoco

⁸³ Cfr. Jörg Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F.Hegels*, p. 146

⁸⁴ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.165

⁸⁵ Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*, p.104

como mediador del mundo. La proclamación de la comunidad que habla por obra del Espíritu consiste más bien en anunciar que: “Éste [el mundo] está en sí ya bien reconciliado (*versöhnt*) con la esencia; y [que] de la esencia sabe bien que no se conoce más el objeto como [algo] extraño, sino como igual a sí en su amor” (PhG 741/574/457). En efecto, continúa Hegel: “El Espíritu de la comunidad es así, en su conciencia inmediata, separada de su [conciencia] religiosa, por cierto, la que proclama que esas [conciencias: la religiosa y la inmediata] en sí no están separadas, pero un en sí que no se ha realizado o que no ha devenido, pues, absoluto para sí” (PhG 741/574/457).

Es decir, el Espíritu, vivo en la comunidad eclesial, proclama la reconciliación acontecida en Cristo, pero de algún modo esa comunidad obscurece su propio mensaje al ofrecerlo en forma de representación, con lo cual interpone entre él y su destinatario una mediación suplementaria, un rito de iniciación que habría de cumplirse para que tenga efecto la reconciliación, rito que consiste en la mortificación de la propia racionalidad en nombre de una supuesta fe (que en realidad es mero pensamiento). No se amilana Hegel contra este pelagianismo fideísta, y en su lugar propone el paso de la representación al concepto, porque sólo en éste resplandece eso mismo anunciado ya en términos representativos. Apostados andamos sobre los umbrales del Saber Absoluto.

4.3. El Saber Absoluto.

¿Piensa Hegel que Dios es la comunidad? No. ¿Piensa Hegel que el “Espíritu Santo” es la comunidad? Tampoco. Sí piensa, en cambio, que el Espíritu de Dios es el mismo Espíritu que el de la comunidad. ¿Esto implica que Hegel es *panteísta*? Tanto como lo serían Pablo y todos los Padres de Iglesia (por lo menos todos los griegos). Porque si Hegel es panteísta, cómo no iban a serlo Pablo, Ireneo, los alejandrinos Clemente, Atanasio y Cirilo, “los capadocios”, Máximo el Confesor, Gregorio Palamas, etcétera, todos ellos de acuerdo en

que Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios⁸⁶. En la *Epístola a los Colosenses*, su autor afirma que la comunidad eclesial (ἐκκλησία) es el cuerpo de Cristo (σῶμα του Χριστου) (Col 1, 24). Lo dice de manera analógica, según la llamada analogía de atribución, como puede inferirse del hecho de que, pocos renglones atrás, ha escrito que Cristo es “la cabeza del cuerpo (κεφαλή του σώματος)” (Col 1, 18). Ahora bien, la analogía trabada entre la cabeza y el cuerpo es justamente en lo que consiste el Espíritu. Dice el cristianismo que Cristo habita en los creyentes, así como el Padre habita en el Hijo. Y dado que ésta habitanza del Padre en el Hijo consiste en la comunicación *perikhorética* de personalidades en que consiste el Espíritu, es el caso, que también, al inocularse el hijo en la carne humana, glorifica a ésta infundiéndole su Espíritu. No es en una misma sustancia, entonces, donde descansa la comunidad entre Dios y el hombre, sino en un mismo Espíritu. Dos cosas muy diferentes. De modo que, el saber absoluto, debe entenderse como el saber de Dios por medio del cual éste se conoce a sí mismo. Pero no en el sentido en que el dios aristotélico se conoce a sí mismo, porque de ese saber queda excluido el hombre; ni tampoco en el sentido en que el dios spinozista hace lo mismo, porque en el caso de éste, el conocimiento del hombre interviene sólo *sub specie aeternitatis*, es decir, negado en su negatividad propia⁸⁷; pero tampoco haciendo intervenir al hombre, como sugieren algunos mitos gnósticos, en el sentido de que Dios haya de menester los ojos del hombre a falta de ojos propios.

En los tres casos falta el Espíritu. Y es que la naturaleza espiritual del conocimiento divino implica que Dios, conociéndose a sí mismo, y justo por el hecho de conocerse a sí mismo, comunica al hombre “perikhoréticamente” este conocimiento de sí mismo. Es decir, si la constitución del hombre en comunidad es efecto de la comunicación “perikhorética” de Dios, y si esa comunicación es el conocimiento que Dios tiene de sí, resulta que el acto por el que el hombre queda constituido como hombre es el mismo acto por el que Dios se conoce a sí mismo. Tomás de Aquino sostiene algo semejante cuando dice que “la misma verdad así como el bien del intelecto es por Dios (*a Deo est*)”⁸⁸, semejanza reconocida por Valls Plana cuando escribe “en el límite es la subjetividad divina el origen de toda

⁸⁶ Cfr. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.

⁸⁷ Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Proposición XXXVI

⁸⁸ Tomás de Aquino, *De Veritate* q.1, a.8

objetividad (*scientia Dei causa rerum*). Si la conciencia humana es capaz de verdad plenamente objetiva es porque se adecua a la subjetividad infinita”⁸⁹. Y en efecto, es capaz, porque la conciencia humana misma, como ha quedado expuesto, es en sí misma obra de la subjetividad divina, de modo que “desde el punto de vista de Hegel, la racionalidad de la revelación [y revelación es la vida de Dios y no alguna doctrina impresa en algún libro o documento] tiene su fuente en el Espíritu que revela, justo en cuanto que la capacidad de comprender la revelación reside en el carácter espiritual del recipiente que se apropia de ella por medio de su reproducción”⁹⁰.

Lo que debe destacarse, a partir de lo expuesto previamente, es que de acuerdo con esta concepción, la naturaleza del saber es eminentemente práctica. Es decir, lo relevante del saber no es tanto su término, como su carácter activo. Es esto lo que significa que el saber absoluto sea la revelación del Espíritu a sí mismo. Aclaremos un poco más esto.

Fue Kant quien demostró que la razón pura era en realidad la razón práctica⁹¹. Pero de tal modo “la razón práctica conduce, sólo como una guía, a la respuesta de lo teórico, y si se eleva, de lo especulativo”⁹². Esa respuesta teórica y especulativa a la que conduce la razón práctica, dice Kant, es la respuesta a la pregunta ¿Qué he de esperar si hago lo que debo? “Pues toda esperanza (*alles Hoffen*) [...] es, a propósito de lo práctico y de las leyes éticas (*Sittengesetz*) exactamente lo mismo que el saber y las leyes naturales con respecto al conocimiento teórico”⁹³. Ahora bien, el contenido de la esperanza, que es la felicidad o reconciliación del deber con las condiciones naturales, que llama el de Könningberg “mundo moral (*moralische Welt*)” y que se representa como “un *corpus mysticum*⁹⁴ de esencias racionales”⁹⁵, en relación con la razón teórica aparece como un mero postulado.

A este *corpus mysticum* es justo a lo que se refiere Hegel cuando habla de saber absoluto, pero con la diferencia de que para Hegel dicho cuerpo no es ningún postulado sino efectiva realidad, algo demostrable y demostrado. Entramos de lleno a uno de los

⁸⁹ Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, p.68

⁹⁰ Quentin Lauer, *Hegel's concept of God*, p.128

⁹¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 29, B 30

⁹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805, B 833

⁹³ Idem.

⁹⁴ Así en latín, en el original, por lo cual es obvio que se refiere al “cuerpo místico de Cristo”.

⁹⁵ Ibid. A 808, B 836

temas más espinosos y aborrecidos de la filosofía hegeliana. ¿Qué es el saber absoluto? ¿Cómo se puede sostener no sólo que dicho saber es posible sino, peor aún, que es una realidad definitiva? Es un asunto enredado cuyo desembrollo exige paciencia.

Por lo pronto para desenredar sírvanos Kant como punta de la madeja. Como ya indiqué, es legítimo sostener que, para éste, lo llamado por Hegel “saber absoluto” sería un postulado de la razón (práctica). ¿Pero cuál es, formalmente, la diferencia entre postular y demostrar? Dice Kant que “postulado se llama [...] a una proposición práctica, la cual no contiene sino la síntesis a través de la cual ante todo nos damos un objeto y producimos su concepto”⁹⁶. Se distingue lo postulado de lo demostrado, pues, en que aquello es eso por medio de lo cual se lleva a cabo la demostración. Como medio de demostración, sin embargo, no puede ser él mismo demostrado. El saber absoluto, en ese caso sería la representación de la síntesis a través de la cual nos damos un objeto cualquiera, es decir, aquello que se ha de suponer para que sea posible un objeto cualquiera.

El problema es que se ha de suponer *necesariamente*⁹⁷. ¿De qué tipo de necesidad se trata? Se ha de suponer *necesariamente para* que sea posible un objeto cualquiera. ¿Pero es necesaria la posibilidad de un objeto cualquiera? De un objeto determinado cualquiera no, pero sí de algún objeto en general, como que un objeto en general es precisamente un objeto posible. La posibilidad de un objeto cualquiera es necesaria categóricamente. Por lo tanto, la necesidad del postulado es categórica, porque éste consiste en la necesaria posibilidad de un objeto. Es decir, lo que se ha de suponer como posibilidad de un objeto cualquiera es la necesidad de esa posibilidad. El “saber absoluto”, en cuanto que postulado, tiene por contenido la necesidad de la posibilidad. Pero la necesaria categóricamente posibilidad de un objeto es a lo que Kant llama *deber*. En efecto, según Kant, un objeto es necesariamente posible porque debe existir. Lo que tenemos, en consecuencia, es una especie de argumento ontológico.

Veamos: el contenido del postulado de la razón práctica o pura es, como vimos, “el *corpus mysticum*” o “mundo moral”, que consiste en la coincidencia entre la libertad y la

⁹⁶ *Kritik der reinen Vernunft* A 234, B 287

⁹⁷ *Ibid* A 634, B 662

naturaleza. En tanto que postulado, no se afirma la realidad de tal mundo, sino sólo su posibilidad. Pero en cuanto que la posibilidad de ese mundo es necesaria condición de posibilidad de todo objeto posible, y puesto que la posibilidad de todo objeto posible es necesaria analíticamente, la posibilidad del *corpus mysticus* es necesaria. De ahí que la forma en que se presenta el contenido del postulado es la del deber o la de la necesaria posibilidad: *El mundo de la libertad debe influir sobre el mundo de la naturaleza*⁹⁸. Pero el mundo de la libertad es el mundo del deber, de donde el postulado de la razón en realidad estaría diciendo: *El deber debe influir sobre el mundo de la naturaleza*. Lo cual, a su vez, se podría traducir como *debe existir el deber*. He aquí el argumento ontológico. Pero precavido como está Kant contra dicho argumento, tendrá que desdoblar el deber o proponer dos deberes. Por un lado tenemos al deber como conciencia moral y por el otro al deber como “Bien” o como “universal sustancial”. En el primer caso, el deber es un *Faktum*, en el segundo es posibilidad. Es decir, el imperativo *debe existir el deber* dice en realidad *deben existir conciencias morales*. Pero como el postulado sólo se refiere a la posibilidad, decir *deben existir conciencias morales* es lo mismo que decir, es necesariamente posible que existan conciencias morales. Pero eso no obliga en absoluto, de modo que el postulado se elimina a sí mismo nada más se haya enunciado, pues tratándose de un imperativo que no obliga, no queda de él más que el carácter de norma cultural o de costumbre. Y al quedar el postulado eliminado, arrastra consigo a la conciencia moral, porque aquél era necesaria condición de posibilidad de ésta. Sin el postulado, la conciencia moral deviene mera subjetividad abstracta o capricho voluntarioso.

Se concluye, una vez más, con un juicio infinito. En este caso dice: “la subjetividad abstracta de la voluntad es *en sí* lo universal, el Bien, lo que es en sí (*das Ansichseiende*)” (PR *zu* § 141). Y como sucede siempre cada que la conciencia se topa con un juicio infinito, o con la contradicción, cabe que ésta se comporte como el orinar o como el procrear. Kant *se orina*, pues pretende rechazar inútilmente el juicio infinito, mediante aquello que Alenka Zupančič llama “*the Sadeian trap*”⁹⁹, es decir, la trampa del Marqués de Sade, esa a la que se refirió Lacan en su célebre escrito *Kant con Sade*¹⁰⁰. El propósito

⁹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, intr.

⁹⁹ Cfr. Alenka Zupančič, *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, pp.58-62

¹⁰⁰ Cfr. Jacques Lacan, *Écrits II*, pp.243-269

de esta trampa es morigerar el juicio infinito, si no es que evitarlo. Si el contenido de la moralidad es la llana y simple eticidad (*Sittlichkeit*), el modo que encuentra Kant para conservarlo como deber y, de ese modo, evitar el juicio infinito, es diferir la realización material del imperativo moral, de modo que ésta se pudiera lograr sólo mediante un progreso infinito. Es decir, lo que trata Kant es de elevar la finitud, particularidad e imperfección del contenido moral o ético hacia su infinitud, universalidad y perfección, representándose aquel contenido como algo en trance de perfeccionamiento infinito (VGP III, p.447). Es decir, lo que hace Kant es optar por un contenido particular al tiempo que lo pretende elevar a rango universal representándose la repetición infinita de ese contenido particular. De modo que para el profesor de Königsberg, el saber absoluto, en cuanto que postulado, sería un ideal siempre por venir, expresado en el infinito diferecer de sus contenidos particulares. Justamente algo así como la promesa mesiánica de Derrida, principio de deconstrucción de cualquier formulación ética particular¹⁰¹, y que Kant llamará “Iglesia invisible, en cuanto que no es ningún objeto de ninguna experiencia posible”¹⁰². Iglesia invisible, reino venidero, estado divino, saber absoluto, hacia lo cual sólo podemos dirigirnos “en un continuado progreso y aproximación”¹⁰³. Un ideal regulativo, entonces.

¿Pero qué es esto del ideal regulativo? O mejor ¿Cómo es que regula? Sabemos que Kant distingue entre dos tipos de juicios de subsunción, a saber, determinantes y reflexionantes. Como su nombre lo indica, los juicios de subsunción son aquellas reglas por medio de las cuales los particulares quedan subsumidos o contenidos bajo un concepto general. Si el concepto general es dado, el juicio se llama determinante, en cuanto que su aplicación determina un objeto como síntesis entre el concepto general y el particular subsumido en éste. Pero si el concepto general no es dado, ese juicio se llama reflexionante¹⁰⁴. En el caso del ideal regulativo, por tratarse de un concepto no dado, el modo en que los particulares quedarán subsumidos en él será de acuerdo, por lo tanto, a la lógica del juicio reflexionante. Ya nos hemos referido a esa lógica cuando tocamos el tema de la dialéctica. En efecto, en la dialéctica, como en el caso del juicio reflexionante, falta el término medio. Vimos que en la dialéctica, era la misma ausencia la que, mediante una

¹⁰¹ Cfr. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*. pp. 92 ss.

¹⁰² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. A 134, B 142

¹⁰³ Ibid. A 195, B 205

¹⁰⁴ Emmanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*

operación reflexiva, quedaba constituida como término medio. Esa operación reflexiva es la que tiene en mente Kant cuando plantea el juicio reflexionante. También en el caso de éste se trata, como resulta obvio a partir del nombre, de constituir el término medio faltante de acuerdo con una operación reflexiva practicada sobre esa misma falta.

Comentando Peirce a Kant, dice que el juicio reflexionante aparece cuando el saber absoluto, ese objeto fuera de los márgenes de toda experiencia posible, se entiende como “aquello hacia lo cual tendería una creencia, en la cual creyéramos como si estuviera tendiendo indefinidamente hacia la fijeza absoluta”¹⁰⁵. Es decir, el saber absoluto, en cuanto que postulado de la razón práctica, es condición de posibilidad de saberes no absolutos en cuanto que estos se practiquen *como si* tendieran hacia aquél. El juicio reflexionante pone al saber absoluto como término de la fe en un porvenir, de tal manera que para Kant, la razón práctica estaría fundada sobre esta fe en el porvenir. Es por mediación de esta fe, llamada racional por Kant, que el saber absoluto opera como ideal regulativo.

Lo relevante, en relación con Hegel, es que para Kant, entonces, el saber absoluto *no es la razón práctica*, sino algo externo en lo que debe creer ésta para ser razón práctica. En cambio, Hegel, desde la perspectiva de la lógica trinitaria, sostendrá que el saber absoluto es la misma razón práctica. Porque si la lógica de los postulados supone que el fundamento de la razón práctica difiere de ella misma, esto también supone que la propia razón práctica *difiere de sí misma*. Pero si difiere de sí misma la razón práctica, es idéntica, por lo mismo, a esa diferencia que pretende fundarla desde fuera.

Dice Hegel, refiriéndose al juicio reflexionante expuesto por Kant pero también por Fichte, que el yo “no es un tercero que arroje las diferencias [del primero y del segundo] al abismo del absoluto de donde vienen y proclamando su igualdad éste mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad, la cual solamente considera cómo la diferencia se mueve en ella misma y retorna a su unidad” (PhG 760/588/471). En efecto, por medio del juicio reflexionante, Kant, tanto como Fichte, proponen, dóciles al “cartabón

¹⁰⁵ Charles Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism*, en *Collected Papers of Charles Peirce* Vol V, p. 416

sin espíritu (*geistlos*¹⁰⁶) de la triplicidad [...] de acuerdo con el cual se siembran tesis, antítesis y síntesis por doquier” (VGP III, p.385) al yo como medio o como síntesis en donde quedan superadas las diferencias. El trabajo sintético de ese yo consiste, precisamente, en *arrojar* las diferencias al abismo absoluto *de donde vienen*. En efecto, para Kant, el absoluto es el término de un abismo, y ese abismo el tonel sin fondo de la tendencia indeterminada que menciona Peirce. Arrojar uno de los extremos de la diferencia al abismo genera la ilusión de que en la indeterminación y persistente aplazamiento de la llegada, se respeta el carácter infinito del absoluto, al tiempo que se le reconcilia con lo finito. Pero el abismo nunca es infinito, por lo cual su término tampoco. El diferir infinito es una ilusión, por lo cual también su término.

El diferir, inevitablemente, sólo llega hasta *cierto punto*, razón por la cual el absoluto colocado en el más allá no es otra cosa que la repetición de ese mismo cierto punto. Por más que se esfuerce el yo por aproximarse al absoluto, no logra sino ofrecer el puro reflejo de su finitud, el absoluto se le muestra imposible al ser humano ¿A qué apunta esta imposibilidad? Se podrá decir que a la irreductible alteridad del absoluto o, apelando al lugar común, a la irremisible finitud de la subjetividad humana. Pero entonces se podría replicar con lo siguiente: Si la imposibilidad del absoluto es fruto de la finitud, dicha imposibilidad sería tan finita como el árbol del cual es fruto. Pero la imposibilidad del absoluto o es absoluta o no es imposible, porque los términos modales no admiten grados. Esa imposibilidad debe ser obra del mismo absoluto. A esto se refiere Franz Hinkelammert cuando afirma que “demostrar que un principio de imposibilidad es falsable [hipotético] es ya, de por sí, la demostración de que es falso”¹⁰⁷. Es justamente la obstinación en determinar los límites de lo posible y de lo imposible desde la finitud lo que genera, mediante la ilusión del progreso infinito, un espacio en donde cualquier cosa, sin importar lo fantástica que ésta sea, es posible¹⁰⁸. La imposibilidad, en cuanto que absoluta, es ya imagen del mismo absoluto y no algo ajeno a éste. En efecto, ¿qué tal si la imposibilidad de

¹⁰⁶ Este adjetivo, *geistlos*, que dentro del contexto hegeliano puede muy bien traducirse como “sin espíritu” o “falto de espíritu”, ordinariamente significa “insulso” o inclusive “tonto” o “estúpido”. Lo menciono para insistir de nuevo en que ese cartabón tesis-antítesis-síntesis que se sigue atribuyendo a Hegel, no solamente no corresponde a su pensamiento sino que incluso es escarnecido por él mismo al calificarlo con una palabra tan poco amable.

¹⁰⁷ Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, p.20.

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 51ss.

recortar aunque sea mínimamente esa distancia infinita entre el absoluto y lo finito se debe a que tal distancia *no existe*? De este modo, es la presencia del absoluto y no su ausencia lo que determina los límites de la imposibilidad.

Es imposible saber todo, jamás pondrá Hegel en cuestión esto. Hacerlo sería una insensatez impensable en un pensador de esa talla, de modo que el insensato no es Hegel sino quien piensa que él dijo una cosa tan tonta. Lo que dice Hegel es que el saber absoluto es el lugar desde donde esa imposibilidad adquiere plena consistencia. ¿Qué tal si la imposibilidad de saber todo se debe a que todo saber está montado ya inevitablemente sobre el saber absoluto? En efecto, saber absoluto, como ya vimos que lo dice Hegel, es el movimiento de la diferencia. Dice Hegel:

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia, entre el yo y la sustancia, la que es objeto de aquélla, es su diferencia, lo negativo en general. Puede ser considerado como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que mueve a los dos [...] Pues bien, si esto negativo aparece como desigualdad del yo y de su objeto, tanto y lo mismo es la desigualdad de la sustancia consigo misma (PhG XLIV/39/26).

En este sentido, el saber absoluto es constatar que la diferencia es el todo, es decir, que el todo, en cuanto diverso de sí mismo, no existe.

El lema hegeliano «la verdad es el todo» resulta profundamente engañoso si uno lo interpreta en el sentido del holismo tradicional, según el cual el momento particular no es más que un momento transitorio, subordinado, de la totalidad integral; el «holismo» hegeliano es más bien de tipo autorreferencial: el todo es siempre-ya *parte de sí mismo*, siempre está incluido entre sus propios elementos¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, p.67

Por eso no se puede conocer todo, porque *no existe todo*, porque lo que se llama todo es la relación de la diferencia consigo misma, por lo tanto algo que no se puede aplicar a las cosas como para decir *todas las cosas*. Y la relación de la diferencia consigo misma es lo que siempre se tiene *ya* en el saber, así que el saber, en cuanto que saber *es siempre absoluto*. Se entiende así la afirmación de Žižek que transcribo ahora: “«Saber absoluto» no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical”¹¹⁰: la pérdida del todo, pérdida en la cual se realiza el absoluto porque es la pérdida de lo que nunca se tuvo.

Kant llama *noumeno* a la totalidad de los fenómenos, a la totalidad de las cosas en cuanto inteligibles por una inteligencia pura o a un *vouç* puro. Saber absoluto no es el saber del *noumeno*, saber absoluto es que esa cosa en sí que se presume *detrás* de los fenómenos *no existe*. La imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí no es negada por Hegel, sin embargo, en él no se plantea desde la limitación impuesta por la sensibilidad, como en Kant, sino desde el absoluto mismo. En Hegel, las determinaciones reflexivas pasan de ser entendidas desde la subjetiva y finita facultad del juzgar reflexionante, a ser entendidas como determinaciones del absoluto mismo: “nuestro fracaso en la comprensión de Dios es lo que Hegel llamaba una determinación reflexiva de la auto- limitación divina”¹¹¹.

Por otro lado, sostener que no hay ninguna cosa en sí tampoco compromete a Hegel con ningún fenomenismo positivista, para el cual, si bien no detrás de los fenómenos, permanece firme la fe en la totalidad de los fenómenos. Otra vez: el absoluto es el saber que sabe que no hay totalidad, ni ésta ni, por lo tanto, su envés ni su exterioridad. El absoluto es el saber que sabe que no hay nada oculto ni tampoco ninguna transparente totalidad. El absoluto es el saber que sabe *que no hay ningún lado obscuro de la luna*, no en virtud de una inteligencia arquetípica capaz de iluminar la totalidad de la luna, sino porque *toda ella es oscura*.

Es una peculiar manera de considerar lo que sea lo absoluto, desde luego. Pero es la peculiar manera en que el cristianismo concibe a éste. Lo que dice nuestro autor no tiene

¹¹⁰ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*. p.30

¹¹¹ Slavoj Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, p. 154

nada que ver con la absorción del absoluto en la finitud de la que habla Findlay¹¹², absorción que, por cierto, Hegel critica al referirse a la religión épica, como ya vimos. Hegel no elimina al absoluto de su filosofía, simplemente lo concibe en términos cristianos o de acuerdo con la representación trinitaria, o sea, *en términos absolutos*. El absoluto hegeliano es un absoluto ortodoxo de cabo a rabo, tanto como que es el mismo absoluto en que pensó en 1705 un jesuita llamado Gábor Hevenesi, autor de una frase sorprendente que subvierte por completo el concepto de fe racional sobre el que Kant funda su idea de un absoluto al margen de toda relatividad. Dice Hevenesi: “*Sic Deo Fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; Ita tamen iis operam omnem admove quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus*”, vierto así al español: “Cree en Dios como si el curso de las cosas dependiera todo de ti, y de Dios nada; y en cambio, en ellas ponte así totalmente en obra: como si nada fuera hecho por ti y por Dios solo todo”; y añado el comentario de Slavoj Žižek acerca de ella:

Este axioma invierte la máxima común a la que se lo suele reducir: «Ayúdame y Dios te ayudará» (es decir, cree que Dios guía tu mano, pero actúa como si todo dependiera de ti). La diferencia aquí es fundamental: debes percibirte como absolutamente responsable-la confianza en Dios debe estar en tus *actos*, no en tus *creencias*-. Mientras la máxima común implica la escisión fetichista típica del tipo «Sé perfectamente [que todo depende de mí], y sin embargo... [Creo en la mano del Señor que me ayuda]», la versión jesuita no es una simple inversión simétrica de esta escisión, pues lo que hace más bien es socavar completamente la lógica de la denegación fetichista¹¹³.

Con el riesgo de parecer repetitivo, digo una vez más: es en el obrar, pues, en donde el absoluto se delata y queda revelado, nunca en el envés ni en el detrás de las cosas. Lo absoluto del saber no radica en lo que debajo de éste presuntamente late, ni en lo que este persigue detrás del velo en que consiste el propio saber, sino en lo que tiene de acto, de actividad o de praxis. Es la palabra como acto, como acto manifestativo y no como intención significativa y presupuesta el único lugar de la verdad. La verdad absoluta nada

¹¹² Findlay, J.N., *Hegel: A Re-examination*, p. 164

¹¹³ Slavoj Žižek, *Amor sin piedad*, p.146

sobre la superficie del obrar. Es otro concepto de absoluto, que habrá que revisar, pero desde este lugar: el saber absoluto de la mera palabra enunciada.

II. LO ABSOLUTO

“Pero vamos a ver: ¿Cree usted o no cree en la existencia de Dios?, porque quiero saber a qué atenerme”. Y yo de respabilón le respondí: “Verá, señor mío; para poder responderle a eso adecuadamente, tendríamos que ponernos antes de acuerdo en qué entendemos por Dios, cosa nada fácil; después, qué por existencia-y por esencia-, ya muy difícil, y por último, qué por creer, y como esto es casi imposible, más vale que hablemos de otra cosa.
-Miguel de Unamuno¹-

¹ Miguel de Unamuno, *Visiones y comentarios*, p. 126

5. El sentido de la teodicea.

“La ciencia es solamente la teodicea”
-G.W.F. Hegel-²

Repito el epígrafe con que encabezo estas líneas: “La ciencia es solamente la teodicea”. Es una afirmación enorme. Pero no sorprende por saber de quién fue la mano que la escribió. Hegel nos tiene acostumbrados a cosas así de enormes. Pero la acostumbrada interpretación que se hace del pensamiento de este filósofo no suele ajustarse muy bien al verdadero sentido de las enormes frases con las que se expresa tal pensamiento. ¿Qué sentido tiene esta afirmación que le hace Hegel a un amigo? Empecemos por partes. Se sabe bien que fue Leibniz quien acuñó por primera vez la palabra teodicea, un neologismo cuyo significado es *la justificación de Dios*. En un libro llamado *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*³, Leibniz se dedica, en efecto, a justificar racionalmente a Dios frente a una acusación posible contra Él, a saber, que fuera artífice del

² *Briefe von und an Hegel I*, p.137

³ Leibniz, Gottfried, *Éssais de Théodicee, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

mal. Justificar a Dios racionalmente frente al mal es a lo que Leibniz llamó teodicea. Pero al paso del tiempo, el nombre teodicea se fue haciendo cada vez más extenso, hasta terminar por nombrar la simple justificación en general de Dios frente a la razón. Es decir, la pregunta de Leibniz era: *Si Deus est, unde malum?*, o sea, si Dios existe, ¿de dónde el mal? Equivalente a, dado el mal, ¿existe Dios? Posteriormente a Leibniz se conservó simplemente la pregunta ¿Existe Dios?

La única ciencia es la teodicea, dice Hegel, y quiere decir: la única ciencia es la justificación racional de la existencia de Dios. Con tres problemas nos topamos al dar con esta frase: ¿Existencia de Dios? ¿Justificación racional? ¿Sólo eso es la ciencia? Empiezo por lo último. La llamada *Ciencia de la Lógica* es justamente considerada la columna vertebral de todo el sistema hegeliano. La Lógica es el modelo de la realidad⁴. En ella está expuesta la totalidad del sistema desde el horizonte del pensamiento puro, pero ese horizonte parece ser que era estimado por Hegel como el horizonte absoluto (Cfr. WL I 40, 1/I 67/I 89), de modo que, tendría razón José Gaos cuando enseñaba que el sistema entero de Hegel “debió entrar todo en la sola Lógica”, sin nada fuera de ella, si es que “Hegel hubiera sido absolutamente consecuente consigo mismo”⁵. Esto por un lado, por el otro, Hegel va a decir que el contenido de la lógica, en cuanto que reino del pensamiento puro, puede pensarse como “la representación de lo que es Dios, tal como lo es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito” (WL I 11, 9-11/I 44/I 66). Por lo tanto, no cabría ninguna duda, todo el sistema debería entrar en Dios. Clavado sobre la cabeza de todo esto lo de Karl Löwith: “La *Lógica* de Hegel es onto-logía, igual que ésta es Teo-logía; y por tanto aquélla onto-teo-logía”⁶. La única ciencia es la teodicea, una muestra más que ratifica el lugar común que insiste en ver la filosofía de Hegel como un panteísmo panlogicista o como “la más formidable y también la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo”⁷.

Sin embargo, Hegel no mete todo su sistema dentro de la lógica. Incongruencia, dice Gaos. ¿Pero qué tal si la incongruencia radica en la interpretación de Gaos y no en

⁴ Cfr. Alejandro Rossi, *La razón y lo irracional en la «Ciencia de la Lógica» de Hegel*, p.6

⁵ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p.397

⁶ Karl Löwith, “Hegels Aufhebung der christlichen Religion“, en *Hegel Studien I*, p.194

⁷ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, p. 153

Hegel? No se puede simular y descartar como mera incongruencia el hecho de que Hegel colocó varias cosas fuera de la lógica, como la filosofía de la naturaleza y la filosofía del Espíritu. Tampoco se puede afirmar ligeramente que Hegel es panteísta cuando él mismo subrayó enérgica y explícitamente no serlo. Es necesario entender de otro modo la afirmación de Hegel acerca de la teodicea, sin que, por lo demás, intimide la acusación heideggeriana: onto-teología. Porque sí, en efecto, Hegel hace onto-teología, pero no habría por qué creerle a Heidegger que esa es una mala palabra, o un insulto, o indicio a-priori de estar defendiendo algo indefendible. Hay que ver si no es que el esfuerzo en que se empeña Heidegger de afirmar la diferencia en cuanto diferencia y de pensar lo impensado no es la esencia de la onto-teología.

Lo del panlogicismo nos lleva a lo de la justificación racional. ¿Pedir una justificación racional del absoluto no es una horrible señal de panlogicismo? Otra vez Heidegger puede meter baza. ¿Es verdad que a un absoluto justificado racionalmente no se le puede rezar, ni se puede hincar ante él la rodilla? ¿Es verdad que abandonando la justificación racional de Dios se estaría más cercano al “Dios divino”⁸? Por lo pronto disipemos este equívoco. La razón *no es el Logos*, por el contrario, la razón es la disolución del Logos, tal como hemos visto en las páginas previas de esta tesis. Justificación racional de Dios *no es apologética*. Como vimos al exponer el saber absoluto, “la reconciliación hegeliana no es una superación panlógica de toda realidad en el concepto, sino una anuencia final con el hecho de que el concepto es no-todo”⁹. En Hegel tenemos más bien el más poderoso rechazo del panlogicismo representado por el postulado de la cosa en sí kantiana (*el noumeno*). ¿Qué es entonces justificación racional? Cómo se vaya a justificar la existencia (o inexistencia) de Dios, dejará suficientemente claro qué entiende Hegel por justificación racional.

Parece que para Hegel la existencia de Dios es susceptible de prueba, una prueba, por lo demás, digna de todo crédito para nuestro filósofo. ¿Pero cuál es esta prueba? En algún lado leí, por desgracia no recuerdo dónde, que la lógica de Hegel era un “enorme argumento ontológico”. En otro lado, Antonio Rodríguez Huéscar, autor del prólogo de

⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, p.70

⁹ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 29

alguna edición del *Proslogion* de Anselmo, ese opúsculo en donde el otrora obispo de Canterbury se inventara el argumento ontológico, afirma que, después de que Kant hubo liquidado, al parecer para siempre, la viabilidad del tal argumento, “he aquí que Hegel volvió a reivindicarla”¹⁰. Tiene sentido la relación Panlogicismo-Ontologicismo. Pero si desde el saber absoluto, y previamente desde el cristianismo ortodoxo, según el cual las procesiones trinitarias no son deducciones desde una unidad a-priori, ha quedado disuelta la posibilidad de encontrar en Hegel algún pan-logicismo, también se viene por tierra que éste haya reivindicado el argumento ontológico o que lo haya desarrollado a gran magnitud en su lógica. Inclusive tenemos textos en donde Hegel habla con toda claridad de los defectos que reconoce en el argumento anselmiano. Los mismos defectos que le encontraron Kant y Tomás de Aquino.

Se plantea entonces la pregunta: Si la lógica es onto-teo-logía; si la lógica es teodicea y única ciencia, pero no es esto en el sentido del panlogicismo, ni aquello en el sentido del ontologicismo, ¿en qué sentido se puede decir que las determinaciones de la lógica son “definiciones de lo absoluto, o *definiciones metafísicas de Dios*” (EPW § 85)?

Para contestarla se seguirá el siguiente hilo. En primer lugar señalar cuál es ese defecto que Hegel reconoce en el argumento ontológico, y que al reconocerlo acuerda con Tomás. Adelantando digo en pocas palabras que el defecto radica en el punto de partida: Anselmo no argumenta desde el saber absoluto; pero entonces se debe explicar no sólo cuál es ese saber absoluto desde el cual no parte Anselmo, porque eso ya está dicho, sino en qué sentido ese saber absoluto es en efecto punto de partida. Por último, mostrar cómo es que desde ese punto de partida, como matriz generativa, se van a ir encadenando todas y cada una de las *definiciones metafísicas de Dios* hasta rematar el periplo completo.

¹⁰ Antonio Rodríguez Huéscar, « prólogo » a San Anselmo, *Proslogion*, p.22

5.1. ¿Argumento ontológico?

El contenido ofrecido por la religión cristiana no sólo es teológico, también es antropológico. Es revelación de Dios, pero de acuerdo con una palabra plenamente humanada. Es lo que llamaron los Padres de la Iglesia “*teandrismo*”, “fundamento inquebrantable del *sinergismo* del obrar divino y del quehacer humano”¹¹, de lo cual es expresión la idea de redención como θεοσις, como *hacerse Dios*. La defensa cristiana de la infinitud del individuo humano, condujo inevitablemente a otorgar inopinado crédito a su racionalidad. Muestra de ello es que el cristianismo primitivo, *en contraste con el gnosticismo*, ya desde que comenzara a balbucear teologías, haya optado “*por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las otras religiones*”¹². Muestra de ello también lo es la soltura con la que teólogos cristianos empezaron a indagar sobre la demostrabilidad de la existencia de Dios. Así lo hace saber Hegel: “Teniendo fe (*im Glauben*) en la unidad del Espíritu consigo mismo, la consideración del pensamiento se aplicó a todo, también a las doctrinas más abstrusas para la razón; [se aplicó] también a todo la prueba (*Versuch*) para demostrar (*beweisen*) a través de fundamentos racionales (*vernünftige Gründe*) lo que es para sí el contenido de la fe (*Inhalt des Glaubens*)” (VBDG, p. 350). Para añadir después: “El gran teólogo, Anselmo de Canterbury [...] dijo en este sentido: si estamos afianzados en la fe, sería negligente, *negligentiae mihi esse videtur*, que no persiguiéramos también conocer (*auch zu erkennen*) lo que creemos” (VBDG, p. 351).

Es claro, por el contexto, y por que así lo hace saber el propio Anselmo, que las meditaciones de éste suponen ya la existencia de Dios, de modo que han de entenderse aquéllas bajo el lema “*Fides Quarens Intellectum*”. Pero más notable para nuestro caso no es que Anselmo suponga la existencia de Dios, sino que desde la fe supone el concepto de Dios, y por lo tanto, cierta capacidad de la mente humana para dar con dicho concepto o cierta manera de representarse lo que significa concebir. “Ahí se enuncia el interés por contemplar en qué medida la *luz natural* de la razón, la razón humana por sí misma, podía

¹¹ Pavel Evdokimov, *Ortodoxia*, p.14

¹² Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, p. 105

conseguir el conocimiento de la verdad” (VBDG, p. 351). De este modo, ha de entenderse lo de Anselmo más como una investigación acerca de cuál sea la índole del entendimiento humano y de su capacidad de concebir, que una apologética contra ateos descarriados. Sólo mirado bajo esta luz podrán advertirse los detalles que han determinado las objeciones contra el argumento ontológico y la relación del pensamiento de Hegel con él.

Es bien conocido el argumento anselmiano, retomado siglos después por Descartes. Dice Anselmo, refiriéndose a Dios: “Tú eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”. Y prosigue: “Pero sin embargo, ¿no será que no existe una tal naturaleza, puesto que el insensato dijo en su corazón: no existe Dios?” Con todo, este insensato, cuando oye esto mismo que yo digo, a saber, “algo mayor que lo cual nada puede pensarse”, entiende lo que oye. Entiende lo que oye, es decir, oye y reconoce que “lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que eso que entiende existe realmente”. Porque en efecto, no es necesario que por entender una cosa se entienda que ésta exista también. “El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento”. Esta es la premisa mayor del argumento. En seguida viene la menor. “Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento”. No puede porque si fuera el caso que sólo existiera en el pensamiento y no también en la realidad, entonces no sería aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, pues, efectivamente podría ser pensado algo mayor, a saber, algo que existiera en el pensamiento y en la realidad. “Si de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego, existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista”¹³.

También es bien conocida la objeción que pone el monje Gaunilo a este argumento. Dice éste: “¿no podría decirse también que estaban del mismo modo en mi entendimiento muchas cosas falsas y de ninguna manera existentes, cuando, diciéndolas alguno, yo

¹³ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, en *Obras Completas*,

entendiera todo lo que él dijera?”¹⁴. Anselmo se libra bien de la objeción: esas muchas cosas de ninguna manera existentes pero que están en mi entendimiento, no son entendidas como cosas existentes. Anselmo es el primero en señalar que no por pensar una cosa, ésta ha de existir. Su punto es que es imposible pensar que Dios no existe, en tanto que sí es posible pensar islas maravillosas inexistentes.

El defecto de la argumentación anselmiana es, en cambio, atinadamente señalado por Tomás. No va a decir Tomás en contra de Anselmo esa incolora simpleza que se repite en los manuales, eso de que no es legítimo pasar del orden lógico al orden ontológico, o de la esencia a la existencia. No lo es en el caso de aquellos entes en donde esencia y existencia se distinguen realmente, pero no tiene por qué no serlo en el caso de Dios, ente en el cual, según Tomás, su esencia coincide con su existir. Lo que va a negar Tomás es la mayor. “Es muy posible que quien oye el nombre *Dios*, no entienda que significa aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo”¹⁵. Ahora bien, si se diera el caso de que quien escucha fuera Anselmo, para quien parece claro que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, ni aún así habría que conceder que en verdad tiene el concepto en el entendimiento. “Aunque estuviera dado que todos entienden que este nombre *Dios* significa aquello que se dice, a saber aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, no por esto se sigue que se entienda aquello que se significa con el nombre”¹⁶.

Lo que dice Tomás, entonces, es que los conceptos *no son representaciones inmediatas*. Hegel piensa lo mismo, no hace falta ni decirlo. Según Anselmo, basta con escuchar lo que se dice para que inmediatamente se entienda lo que se oye. Para Anselmo el significado se relaciona inmediatamente con la palabra como significante, de modo que basta con escuchar éste para obtener el significado. Es decir, para Anselmo, lo expresado en el nombre coincide unívocamente con la intención significativa de quien pronuncia el tal nombre; lo que se quiere decir es lo que efectivamente se dice¹⁷. Se hecha de menos en la representación anselmiana de lo que sea concepto, aquello que Hegel llama, en relación con

¹⁴ Gaunilo, *Respuesta en favor del insensato*, en *Proslogion*, p. 77

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.2, a.3, ad. 2.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Cfr. Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, p.42

aquél, *su seriedad, su negatividad, su esfuerzo*. El problema que Hegel advierte en el argumento ontológico es que adolece de la falta del *esfuerzo del concepto*. Al concepto expresado en la definición “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” le falta seriedad, esfuerzo, negatividad; por lo mismo, no merece llamarse concepto. Habrá que explicar por qué esa ausencia de esfuerzo en la definición anselmiana la desacredita como concepto. Porque ¿Para qué habría de ser esforzado el concepto? “De lo que se trata en el estudio de la ciencia es de tomar sobre sí el esfuerzo del concepto (*die Anstrengung des Begriffs*)” (PhG LXXII/56/39). ¿Pero qué esfuerzo es este?

Para responderlo, y de paso, para disipar todos los prejuicios que afirman que Hegel rehabilita el argumento ontológico, será provechoso traer algún texto en donde aquél se refiera a éste. He aquí uno:

Pero el defecto en la argumentación de Anselmo, que por lo demás en él comulgan Descartes y Spinoza, tanto como el principio del saber inmediato, es que esta unidad, la cual viene expresada como lo más perfecto (*Vollkommenste*) o también, subjetivamente, como el saber verdadero, se presupone (*vorausgesetzt*), es decir, solamente se acepta [*angenommen*] en sí. (EPW § 193)

Atendamos a esto: Hegel indica que el argumento ontológico comulga con el principio del saber inmediato, cosa que ya habíamos señalado. El problema de dicho principio es que presupone esa unidad. ¿Qué quiere decir esto? El primer párrafo de la *Enciclopedia* abre con esta afirmación: “La filosofía carece de la ventaja, la cual favorece a las otras ciencias, de admitir sus objetos (*Gegenstände*) como inmediatamente dados (*zugegeben*) a la representación, así como presuponer ya aceptado el método de conocimiento desde el cual iniciar y a partir del cual proseguir” (EPW § 1).

Es un defecto filosófico de Anselmo, por lo tanto, presuponer que “el insensato”, cuando escucha “algo mayor que lo cual...etcétera”, “entiende lo que oye”. Eso es algo, dice el mismo Tomás, que primero habría que probar. Por su parte, dice Hegel en el texto recientemente citado, que la unidad solamente se acepta *en sí*. Solamente en sí, por lo tanto, sin para sí, es decir, sin prueba. Es necesario probar la unidad y no simplemente suponerla. “El dogmatismo del modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es más

que el suponer que una proposición es portadora de verdad¹⁸, que es un resultado fijo, o también, algo de lo que se tiene conciencia inmediatamente” (PhG XLVII/41/28).

Con solamente esto se disipa una de las creencias que más se asocian con el nombre de Hegel, aquella del a-priorismo, o esa otra de que Hegel tan sólo se encarga de llevar y estirar hasta su última instancia y sus últimas consecuencias el presupuesto de la unidad. Xavier Zubiri, por ejemplo, dice que todo el proceso de la filosofía hegeliana supone “una unidad larvada y previa que se ha expandido naturalmente en dos términos”¹⁹. Esto a pesar de que Hegel dice con todas sus letras: que lo verdadero (*das Wahre*) –pudiéramos decir, su criterio de verdad- “no es una unidad originaria como tal” (PhG XXI/23/16).

Es verdad que “el concepto en sí y por sí mismo es la prueba de Dios”²⁰, pero el meollo del asunto radica en que el concepto no es algo que Hegel presuponga en ningún momento. En un principio no sé sabe qué significa concebir, es preciso demostrar el verdadero significado de esa palabra. Que Hegel rechace la crítica de Kant contra el argumento ontológico no implica que se comprometa favorablemente con éste. De hecho, Hegel criticará a Kant por la misma razón por la que ha criticado a Anselmo, a saber, por hacer presuposiciones. En efecto, en todo Hegel no se encontrará jamás ningún rastro de a-priorismo, ni en la lógica ni en nada, como que hasta ha rechazado que lo a-priori se admita sin prueba o como algo presupuesto. “Lo que Hegel cuestiona, entonces, no es la legitimidad de la conclusión de Kant, sino más bien la legitimidad de su presupuesto inicial, a saber, que el pensamiento no es *nada sino* la actividad finita de un sujeto pensante finito”²¹.

“De acuerdo con esta determinación, el conocimiento de Dios depende de la pregunta sobre la naturaleza del conocimiento en general, y de que antes de que podamos ir a la investigación de lo concreto, habría que sacar a relucir si en general la conciencia de lo

¹⁸ Traduzco aquí muy libremente “*das Wahre in einem Satze [...] bestehen*”, que literalmente dice “lo verdadero subsiste en una proposición”, por “la proposición es portadora de verdad”, porque la expresión con que he traducido, aparte de ser fiel al sentido del texto de Hegel, es muy habitual que se oiga en discusiones de filosofía analítica. En lo que sigue, iré exponiendo el texto de Hegel arrastrándolo por algunas de los senderos abiertos por la tradición analítica.

¹⁹ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p.288

²⁰ Müller, Gustav, *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen*, p.368

²¹ Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God*, p.207

verdadero *puede y ha* de ser del conocimiento pensante (*denkende Erkenntnis*) o de la fe” (VBDG, p. 354). Pero hacer esto supone que el conocimiento es una función externa a su objeto, relacionada sólo consigo misma. ¿Mas dónde está dicho que el conocimiento sea extraño a su objeto? Se impone una limitación y un margen de posibilidad determinada a la actividad cognoscitiva, pero se la pone de manera totalmente injustificada. Representarse que por un lado corre el conocimiento y por otro el objeto “es una directa composición, supuesto injustificado del entendimiento” (VBDG, p.355). Aparte de ser completamente absurda. Veamos con poco más de detalle.

Señala Hegel que de alguna manera es comprensible, puesto que se trata de “una representación natural”, que en filosofía, previo al examen de la cosa misma o al conocimiento real de lo que ésta es en verdad, sea necesario “intentar entenderse acerca del conocimiento” (PhG 3/68/51). Y es que teniendo el conocimiento una cierta determinación o un alcance determinado, sin conocer esa determinación de manera precisa, se correría fácilmente el riesgo de captar “las nubes del error, en vez del cielo de la verdad” (PhG 3/68/51). Parece justificado, pues, abrigar cierto temor y, consecuentemente, precaverse contra cualquier precipitación. Pero entre esto y separar por un lado el conocimiento y por otro el absoluto, como si fueran un par de cosas autónomas, se abre un enorme trecho. Y es que si bien parece justificado abrigar algo de temor al error, sin embargo, ese temor bien puede considerarse ya como efecto de una equivocación.

[Porque ese temor] de hecho presupone algo como verdad y afianza en ello sus reparos y sus consecuencias, algo que antes habría que examinar si es verdad. Supone, a saber, representaciones acerca del conocimiento como de un *instrumento* y un *médium*, también una diferencia *entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero sobre todo, que el absoluto está *en un lado y el conocimiento en otro lado*, para sí y separado del absoluto, pero no obstante [siendo] algo real (PhG 5/70/52).

Se suele acusar a Hegel de haber desandado las conclusiones de Kant. Sobre todo dentro de la tradición de la filosofía analítica se tiene a Hegel como el mejor ejemplo de lo que es elevar catedrales, enormes sistemas metafísicos con elevadísimos muros, sostenidos por una férrea trabazón lógica, adornados con el fuego y las volutas de los más vistosos conceptos, pero desastrosamente hincados sobre humo. Todo debido a que Hegel habría despreciado el tránsito por las teorías del conocimiento o por las críticas al conocimiento y,

consecuentemente, abusado de palabras sin enterarse de si éstas tenían o no sentido, dejando todo al cabo como un enredijo de pseudo-problemas. Pero contra esto hay que notar que si Hegel rechaza ese tránsito por las teorías del conocimiento, no lo hace desde la metafísica, ni desde ninguna forma de realismo (ingenuo o crítico, idealista o materialista), sino justo desde la exigencia que los detractores de Hegel enarbolan.

En efecto, es muy normal advertir, entre quienes practican filosofía analítica, que ellos conciben su práctica no tanto como filosofía sino como “meta-filosofía”, es decir, como análisis crítico de los conceptos utilizados por la filosofía. Dicen los cultivadores de la filosofía analítica “que antes de discutir un tema y tratar de determinar la verdad o falsedad de tal o cual afirmación hay que tratar de determinar si lo que se afirma tiene sentido o no”²². En otras palabras, en contraste con la “filosofía tradicional” que, según ellos, se pone a armar grandes sistemas sin averiguar si los materiales con los que lo hace, palabras y conceptos, son significativos o no, la filosofía analítica presume dedicarse a ejercer exclusivamente ese análisis crítico de cuya falta adolecen los cultivadores de la “otra” filosofía. La filosofía analítica presume ser tan solo un ejercicio anti-dogmático.

Pero la verdad es que Hegel no adolece de esa falta de crítica que le achacan sus detractores. En realidad suele pasar que son estos últimos quienes no son capaces de llevar hasta el último puerto el barco de la crítica y del análisis de conceptos. Es decir, al presentarse el ejercicio analítico como meta-discurso, él mismo se troquela contra sí mismo, quedando al cabo como un suplemento dogmático. Y es que “cuando uno emplea categorías, está empleando categorías para pensar acerca de categorías”, pero resulta que en último término, *no se le pone suficiente atención al discurso con que se analizan las categorías*²³.

Es el caso de Kant, pero también el de Russell. La pretensión de este último al practicar su “análisis lógico” es averiguar el significado de las proposiciones, *como definición*, y si aquél existe o no, en donde el método para hacerlo es encontrar otras proposiciones que estén implicadas en aquéllas o en las cuales también aquéllas estén

²² Alejandro Tomasini Bassols, *Filosofía analítica: un panorama*, p.12

²³ Michael J. Inwood, *Hegel*, pp.146-147

implicadas²⁴. ¿Pero dónde está dicho que los significados tengan forma proposicional? ¿Por qué habría que aceptar que tener significado equivale a tener definición? Estas posibles objeciones a partir de Hegel no apuntan a ninguna verdad inefable, como pudiera pensar Russell a la hora de defenderse contra los impugnadores de su análisis, apuntan más bien a que en el análisis, en este caso de Russell, pero también de muchos otros, perviven palabras y conceptos que permanecen sordos a la significación. Es el “análisis lógico” el que, en última instancia necesita apuntar a hechos inefables. Se sabe que, en última instancia, Russell apela a una aprehensión atómica o a unos hechos atómicos que presuntamente estarían dados²⁵, pero basta con que uno se ponga a hablar de ellos para que se disuelvan para siempre como una mera suposición sin significado.

Lo demuestra Hegel en el apartado de la *Fenomenología* dedicado a la conciencia sensible y al suponer (*das Meinen*)²⁶: las referencias atómicas, queriendo decir lo más individual²⁷, en realidad “dicen solamente lo universal” (PhG 37 /92/70), por lo que a final de cuentas, lo que se quiere decir cuando se dice hecho atómico, resulta “ser inasequible al lenguaje (*der Sprache [...] unerreichbar ist*)”. (PhG 37/92/70), y por lo tanto, meramente presupuesto sin ninguna prueba. Otra vez, como señala Inwood que dice Hegel: *no se le pone suficiente atención al discurso con que se analizan las categorías*. Lo dice Hartmut Lenk, en su caso no en relación con Russell, sino en relación con Wittgenstein: “no demuestra que en el análisis de una sentencia deba uno llegar a sentencias elementales [...] simplemente lo afirma”²⁸. Pero como queda dicho, muy bien lo pudo haber dicho Hegel.

Pero no sólo es que los meta-discursos o que las meta-filosofías no atiendan sus propias categorías, es que por no hacerlo dejan de advertir cómo ellas arrastran al pensamiento hacia conclusiones inconsistentes. Por ejemplo, dice Hegel, al darse por supuesta la diferencia entre el absoluto y el conocimiento, también se “presupone que el

²⁴ Cfr. Bertrand Russell, *Investigación sobre el significado y la verdad*, pp. 385-400

²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 386

²⁶ Roces traduce *meinen* por suponer, en clara alusión a las teorías sobre la significación de los escolásticos (tanto medievales como modernos). El verbo *meinen* significa “referirse” o “querer decir”, pero es el caso que *supositio* era el nombre que se utilizaba en filosofía escolástica cuando se quería nombrar “la referencia”. Tan legítimo es traducir referir como suponer. Pero si se traduce de la última forma habría que hacer la aclaración que hago.

²⁷ Recordemos que, en griego, *ατομος* significa lo que en latín significa *individuus*.

²⁸ Hartmut Lenk, *Kritik der logischen Konstanten*, p.529

conocimiento, él mismo fuera del absoluto, también está bien fuera de la verdad, y que, sin embargo, sea verdadero” (PhG 6/70/52). Prosigue con un texto que no sólo desmiente las típicas acusaciones que contra él dirigen los filósofos analíticos, sino que deja con él muy bien apuntalado que es inclusive más analítico y más riguroso que los mismos filósofos analíticos:

Se la puede rechazar transitando a través de una distinción, según la cual habría un conocimiento que sin conocer al absoluto tal como la ciencia quiere, fuera aún verdadero, y [transitando por aquello de que] el conocimiento en general, aun cuando el mismo sea incapaz de aprehenderlo [a lo absoluto], puede ser capaz de [aprehender] otra verdad. Pero en relación con esto vemos que tal ir y venir (*Hin und Herreden*) conduce hacia una turbia distinción entre una verdad absoluta y una otra verdad, pero el absoluto, el conocer, etc., son palabras que presuponen una significación, la cual primeramente hay que encontrar (PhG 6/70/52).

Volviendo a lo del argumento ontológico, repito lo que dice Anselmo, a saber: “pero el propio insensato, cuando escucha esto mismo que yo digo: *algo mayor que lo cual nada puede pensarse*, entiende lo que oye”. A lo cual se contesta, después de lo ganado hasta ahora: No concedo: la expresión escuchada por el insensato supone muchas significaciones, las cuales habría primeramente que encontrar, antes de reconocer que, en efecto, entiende o que, en efecto, tiene en su mente el concepto. Dice Anselmo, *aquello mayor que lo cual nada puede pensarse* incluye en su representación la idea de existencia. ¿Pero acaso se sabe lo que signifique *existir*? Se trata de otra significación que primeramente habría que encontrar.

Predicados como *existencia*, en la proposición «*Dios existe*»; *finitud e infinitud*, cuando se pregunta si el mundo es finito o infinito; *simple, compuesto*, en la proposición «el alma es simple»; o también, «la cosa es *una*, un *todo*, etcétera». No fue investigado si tales predicados eran en verdad algo en sí y para sí, ni si la forma del juicio puede ser la forma de la verdad (EPW § 28).

Por su parte, Kant critica el argumento ontológico debido a que, de acuerdo con su punto de vista, la categoría “realidad” que se le quiere atribuir a Dios es una categoría a priori cuyo único uso legítimo es la síntesis de representaciones sensibles, de las cuales Dios no sería susceptible. Por el cual motivo, Dios sería sólo una idea “totalmente incapaz ella de proporcionar [algo] por sí sola para ampliar nuestro conocimiento con respecto a lo

que existe”²⁹. ¿Pero con base en qué justificación se va a afirmar que ese concepto a-priori es una estructura subjetiva extraña al sujeto? ¿De dónde esa suposición? Kant simplemente presupone el sistema de las categorías como algo dado, le hace falta eso a lo que recurre Hegel y a lo que llama Žižek “gesto meta-trascendental”, el cual consiste en “dar cuenta de la génesis del mismo marco a-priori trascendental”³⁰. “La filosofía crítica somete primero a investigación el valor de los *conceptos del entendimiento* utilizados por la metafísica [...]. Empero, esta crítica no va hacia el *contenido* ni a la determinada relación que estas determinaciones del pensamiento guardan entre sí” (EWP § 41).

Lo espinoso del asunto se muestra en cuanto nos cuestionemos cómo habría que encontrar esas significaciones sujetas a las restricciones impuestas por la ciencia, es decir, como nos plantemos frente a la siguiente pregunta: ¿Cómo encontrar la verdadera significación de los vocablos que se van a utilizar en el discurso de la ciencia sin tener que apelar en último término a datos presupuestos o a afirmaciones decretadas y aceptadas dogmáticamente? Pero por si esto fuera leve, se suma una nueva dificultad: investigar si se tiene o no el concepto de algo equivale a averiguar si existe o no el significado que el pretendido concepto quiere nombrar. Pero eso supone que ya se sabe lo que significa existir, cosa que se ha rechazado. Esta reja de espinas es la que trata de desembrollar Hegel en la exposición que aparece bajo la rúbrica: *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?* Y es en lo que me he de detener enseguida.

5.2. El comienzo de la ciencia.

Michael Inwood afirma que “el motivo por el que Hegel insiste en que la filosofía debe ser sistemática es en parte el mismo que ha conducido al desarrollo de sistemas axiomáticos”³¹. El motivo que subyace a la edificación de sistemas axiomáticos es dar razón o justificación

²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 601-602, B 620-630

³⁰ Slavoj Žižek, *The Ticklish subject*, p.274

³¹ Cfr. Michael Inwood, *Op. Cit.* p.142

a ciertos significados postulados en un inicio, mediante la constatación de la coherencia interna del sistema que pudiera deducirse a partir de aquellas definiciones. Con ello se presume no sólo ganar un cuerpo consistente de definiciones justificadas, sino hacerlo sin recurrir a significados sostenidos por decreto. Es decir, por medio de la axiomatización se pretende mediar la totalidad de los elementos que componen un sistema. Dentro de un sistema axiomático, en efecto, parece cumplirse la mediación total, la mediación por la que se constituye la necesidad (PhG 301/273/216). En un sistema tal, sus elementos particulares sólo adquieren significado y consistencia en virtud de su relación o de su respectividad con la totalidad del resto de los elementos. Esto huele a Hegel, no cabe duda. Pero habrá que ver si en verdad esto tiene que ver o no con él.

Spinoza propone, como sabemos, un sistema axiomático cuyo punto de partida es el postulado de algunas definiciones acerca de Dios. Una dice así: “Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”³². Otra definición aclara: “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma”³³. Y una más: “Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna”³⁴. Entre estos y otros postulados, según Spinoza, se generaría un cuerpo suficiente y completo de proposiciones de las cuales se seguirían siete axiomas, con lo cual las definiciones postuladas inicialmente quedarían probadas. Entre esas proposiciones contamos con esta: “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”³⁵. Esto se sigue por una proposición anterior que dice “Dios y todos sus atributos son eternos” –la cual proposición se sigue de la definición VI- y de la definición VIII. De modo que los atributos de Dios explicados en la definición IV, explican también la existencia eterna. De esto, dice Spinoza, se sigue el siguiente corolario: “La existencia de Dios, así como su esencia, es una verdad eterna”³⁶.

³² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Primera parte, definición VI.

³³ *Ibíd.*, definición IV.

³⁴ *Ibíd.*, definición VIII.

³⁵ *Ibíd.*, proposición XX

³⁶ *Ibíd.*, corolario I a la proposición XX

Pero contra esta demostración axiomática dirá Hegel. “que también la proposición XX [de Spinoza]: que la existencia de Dios y que su esencia sean una y la misma, venga acompañada de una prueba, es el formalismo superfluo del demostrar” (EPW § 76). En realidad la postura de Spinoza, por más que se refuerce con raciocinios, axiomas, deducciones y corolarios, recae en la metafísica ingenua, en esa que simplemente presupone los significados y asevera arbitrariamente (Cfr. EPW §§ 76-78). Aclara Inwood que, en efecto, la axiomatización no es suficiente para Hegel. Señal de que, en efecto, los sistemas axiomáticos presuponen arbitrariamente, es lo siguiente:

No hay un único orden correcto en el cual los elementos [del sistema] hayan de ser derivados. En efecto, generalmente no hay un paquete único y correcto de elementos primitivos en un sistema axiomático dado. Dos sistemas pueden ser equivalentes en cuanto que la totalidad de conceptos y proposiciones primitivas o derivadas, de las cuales aquéllos estén compuestos sea la misma, pero que difiera en que en uno es axioma en otro sea un término derivado³⁷.

Toda axiomatización es inevitablemente incompleta. Hegel cita a Jacobi, quien mucho antes que Gödel, advirtió esto cuando, refiriéndose a Spinoza, dice que en el sistema de éste, el conocimiento avanza “a través de series, de condicionado a condicionado, en las cuales cada término que es condición, es a su vez solamente un condicionado”, de modo que la sistematización total supone una progresión infinita. Tuvo entonces Jacobi que apelar al saber inmediato. “Como resultado último, lo *universal* vino a ser sobre esta base como un agregado *indeterminado* de exterioridades finitas, la *materia*; y Jacobi vio con razón que ninguna otra salida había a este camino del mero marchar entre mediaciones” (EPW § 62).

Está claro que Hegel no consiente en que habría que optar por el saber inmediato para eludir las progresiones infinitas que supone la axiomatización; lo que dice, apoyándose parcialmente en Jacobi, es que la sistematización axiomática, por postular progresiones infinitas, las cuales no tienen ninguna posibilidad de ser remontadas, de hecho se basa, en último término, en la aceptación de cierta inmediatez. Es decir, Hegel rechaza una y otra vía porque al final del día ambas resultan equivalentes.

³⁷ Michael Inwood, *Op. Cit.* p.143

Miremos esto desde otra perspectiva. Como ya indiqué, el teorema de la incompletitud de Gödel demuestra, precisamente, la imposibilidad de axiomatización. La demostración fundada en la existencia de los llamados números de Gödel, serie de números naturales asignados cada uno referencial y bi-univocamente a los elementos y reglas que constituyen el sistema de las matemáticas, y en que dichos números en cuanto que números son parte del sistema al cual se refieren, y en que la relación bi-unívoca entre números de Gödel y elementos del sistema exige una regla que las rija, regla que, a su vez, debería ser referida por un nuevo número de Gödel, el cual exigiría una regla más, y así *ad infinitum*. Decía que basado en la existencia de esos números queda demostrada la presencia al interior de los sistemas axiomáticos de una progresión infinita, de la cual se concluye que el número de elementos de un sistema siempre es superior a los que pueden ser mediatizados mediante la subsunción en una ley³⁸.

Las conclusiones de Gödel fueron determinantes para que surgiera el llamado “racionalismo crítico”. Hans Albert, inspirado por el teorema de la incompletitud, señaló que todo intento de sistematización o de mediación definitiva de todos los elementos del conocimiento está condenado a toparse en último término con un trilema, del cual cada uno de sus cuernos sería camino intransitable. Es el trilema que llamó “de Münchhausen”, en alusión a ese personaje fantástico que pretendía llegar a la luna arrastrándose él mismo de sus propios pelos. No hay de otra, piensa Albert: la voluntad de sistema conduce inevitablemente a una regresión infinita, o a una argumentación circular, o a una afirmación dogmática³⁹. Para evitar el trilema, Albert apela a Popper, según el cual habría que “sacrificar la tendencia a la certeza [...] y conformarse con la permanente incertidumbre acerca de si nuestras concepciones se siguen confirmando también en el futuro y, por lo tanto si en él pueden sostenerse”⁴⁰.

Pero viéndolo bien, el falibilismo popperiano no se libra del trilema, en realidad *pone en práctica* la regresión al infinito ya postulada por Kant, pero en cuanto que imposible, termina de hecho por decidir arbitrariamente, pero apelando a una “fe racional”;

³⁸ Cfr. Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, pp.39 ss

³⁹ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, p.13

⁴⁰ *Ibid*, p. 33

“fe racional” en el ideal normativo de la que Karl-Otto Apel llama “comunidad ideal de comunicación”⁴¹.

Esto mismo también lo ha señalado de algún modo Franz Hinkelammert, aunque de manera mucho más crítica que Apel, cuando muestra cómo el ejercicio del principio de falibilidad desdice los principios de imposibilidad sobre los cuales se funda aquél, de modo que termina sosteniéndose, de hecho, de la fe en las cosas más fantásticas posibles⁴². Ya vimos esto último, si los principios de imposibilidad son “falsables”, son por lo tanto falsos, lo cual da lugar, de nuevo, a afirmaciones dogmáticas o inmediatas. El falibilismo no sólo no es ninguna alternativa para eludir el dogmatismo que supone necesariamente la axiomatización, sino la realización reflexiva de ese dogmatismo⁴³.

Hegel no quiere nada con ese sistematismo axiomatizante; no tiene nada que ver con ese sistematismo, para el cual los momentos particulares son sólo momentos negativos de la totalidad. La apelación al sistema como estrategia para librar a la reflexión filosófica del atolladero que supone ganar su punto de partida tiene otro sentido. Ha quedado dicho que la axiomatización supone inevitablemente la referencia a términos cuyo significado queda sin ser definido, es decir, la apelación a una exterioridad. Dicha exterioridad al sistema es fundamento de la imposibilidad de éste. Si algo queda fuera del sistema de la totalidad no hay sistema de la totalidad. Pero tampoco cabe colgarse de ese elemento exterior a la totalidad como quiere Jacobi o como quieren algunos que transitan por el camino abierto por éste, entre ellos Schelling o Levinas. Dicho elemento exterior al sistema, tomado de manera reflexiva, es idéntico al sistema que parece poner en entredicho, de tal modo que en realidad es esta exterioridad al sistema la que funda la posibilidad de todo obrar sistematizador. Es decir, lo que teóricamente es condición de imposibilidad del sistema, es la condición de posibilidad de éste *en la práctica*.

⁴¹ Karl Otto-Apel, *El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (ensayo de una meta-crítica del racionalismo crítico)*, en *Dianota*, 1975, pp. 140-173

⁴² Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, pp.17-105

⁴³ En este sentido tampoco es aceptable la propuesta de Apel. La demostración, a través de la reflexión trascendental, de que la práctica del racionalismo crítico supone de hecho las normas deducidas del postulado de la comunidad ideal de comunicación, es, en efecto, concluyente. Pero no por demostrar que el racionalismo crítico supone inevitablemente las normas de la ética del discurso van a quedar éstas demostradas. Apel sólo demuestra que Hans Albert es dogmático, pero jamás que ese dogma esté justificado.

Marx expresa esto mismo en un lugar de los *Grundrisse*. Se trata de un texto en donde se refiere al *trabajo vivo*. Antes de transcribir lo de Marx menciono unos aspectos previos. De acuerdo con Dussel, “trabajo vivo” es una categoría de “exterioridad” que se refiere a un “más-allá del capital”, único lugar desde el cual es posible efectuar una negación del capital. En efecto, el capital pretende ser totalidad, y por lo mismo, “la economía política no conoce al obrero ocioso, al trabajador situado al margen de esta relación de trabajo”⁴⁴, y es que no lo puede conocer porque fuera de la totalidad *no hay nada*, de lo contrario la totalidad no sería totalidad. Pero al descubrirse algo exterior a éste, a saber, “el trabajo vivo”, la pretensión de totalidad queda refutada. La exterioridad al capital, pues, es la negación de la totalidad⁴⁵. Sin embargo, en este caso, es obvio que la negación de la totalidad no equivale, en la práctica, a la negación del capitalismo. Por el contrario, en tanto que negación de la negación, el trabajo vivo no es la refutación sino la mediación reflexiva por la cual la totalidad capitalista devine concreta. He aquí el texto de Marx:

El trabajo, puesto como *no-capital*, en cuanto tal es: 1) *Trabajo no-objetivado, concebido negativamente* (aun el caso de ser objetivo; lo no objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo existente como *abstracción* de estos aspectos de su efectividad real (*realen Wirklichkeit*) (igualmente no valor); este despojo total, esta desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza, no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza objetiva [...] objetividad meramente inmediata y, por lo mismo, no-objetividad inmediata [...] 2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido negativamente o como negatividad que se relaciona consigo misma*; es la existencia no-objetivada, es decir, in-objetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-valor, sino como la *fuerza viva* del valor. La riqueza universal en relación con el capital, en el cual existe objetivamente como objetividad y como *posibilidad universal* del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal⁴⁶.

⁴⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p.92

⁴⁵ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Comentario a los Grundrisse*, p.366

⁴⁶ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie*, p.203

Dussel quiere ver en estas líneas la anticipación de lo que más adelante propondrá Levinas. A mí me parece que, por el contrario, es un mentís definitivo contra los pensamientos que pretendan tomar la exterioridad como punto de partida. Según una lógica hegeliana sin tacha, Marx manifiesta que la pretendida exterioridad del capital, al desdoblarse reflexivamente en la práctica no hace sino repetir y dar consistencia al capital que abstractamente pretende fuera de sí. Es decir, al utilizar la expresión “negatividad que se relaciona consigo misma”, lo que quiere dejar Marx en claro, siguiendo a pie juntillas a Hegel, es que la inmediatez del trabajo vivo es mediación reflexiva de la totalidad, y por lo tanto no inmediatez; del mismo modo que la totalidad como mediación absoluta, negación de sí misma en y por la inmediatez del trabajo vivo. “Entrambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, pues éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital”⁴⁷.

Pero si ni la mediación totalizante de los sistemas axiomáticos ni la inmediatez de la fe resultan adecuados puntos de partida de la ciencia, ¿Qué es lo que queda? Hegel responde: la contradicción del comienzo, por lo tanto, la imposibilidad de éste. En este sentido, *el escepticismo en relación con un posible conocimiento para la ciencia* y, por lo tanto, *el escepticismo frente a la ciencia*. “El comienzo de filosofía ha de ser o uno mediado o uno inmediato, y es fácil señalar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; por consiguiente, una y otra manera de comenzar encuentran su refutación” (WL I 37/I 65/I 87).

Sin embargo, existe un texto escrito por Hegel que ya he traído a cuento en uno de los capítulos precedentes. Lo traigo de nueva cuenta. Es el texto que dice: “el interés próximo de la filosofía es colocar a Dios absoluto antes del frontispicio de la filosofía como el solo (*alleinigen*) fundamento de todo, como el único (*einzig*) principium essendi y cognoscendi”⁴⁸. Por un lado se tiene que el comienzo de la ciencia es imposible, y que frente a él sólo cabe el escepticismo, pero en el otro se tiene que Dios es ese principio. O en otras palabras: Vengo diciendo que Hegel rechaza el argumento ontológico porque éste presupone el concepto de Dios desde un inicio, pero ahora resulta que, contra todo lo dicho,

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, -Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, en *Hauptwerke I*, p.179

Hegel sale con que a Dios se le ha de colocar “antes del frontispicio de la filosofía”. Habiendo resuelto esta “contradicción” metida dentro del texto hegeliano, estimo que un camino quedará trazado con firmeza para dar con la solución al problema del comienzo de la ciencia.

Si se recuerdan los textos de Hegel que he venido colocando, es fácil advertir que acompañando a la acusación de que sistemáticos e intuicionistas “presuponen”, aparece la de que el punto de vista de unos y de otros es “finito”. Por contraste, podría inferirse que, por lo tanto, el punto de vista adecuado para edificar desde él, como punto de partida, el sistema de la ciencia, es el punto de vista infinito. ¿Pero no sería, acaso, el punto de vista infinito también una presuposición arbitraria? Hegel niega esto, ¿pero por qué razones?

Veamos: ya dije que de la refutación de la vía inmediata y de la vía mediata, queda el escepticismo. Sin embargo, el escepticismo bien puede considerarse también como una presuposición arbitraria. El escepticismo bien podría caer dentro de esos *temores al error que son ya el error mismo*. Así sería, en efecto, si ese escepticismo no se llevara a su término, *el cual es la infinitud*. “Solamente el escepticismo que se dirige sobre la entera extensión de la conciencia que aparece puede adiestrar al espíritu para comprobar qué es la verdad” (PhG 10/73/55). Este escepticismo, el que se dirige *sobre la entera extensión de la conciencia*, bien pudiera ser entendido como el *escepticismo divino* o *escepticismo de Dios*. Ese escepticismo expresado en aquello de los evangelios: “Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado” (Mt 27, 46; Mc 15,34). Chesterton dice a propósito de este escepticismo:

En la historia aterradora de la Pasión [de Cristo], se descubre claramente la idea de que, por algún extraordinario modo, el autor de todas las cosas no sólo conoció la agonía, sino también la duda [...], que busquen los ateos un dios: sólo una divinidad hallarán que alguna vez haya confesado su aislamiento; sólo una religión en que Dios haya parecido ser ateo un instante⁴⁹.

Así, “Dios tendría el indiscutible derecho de que el inicio fuera hecho con él” (WL I 54/I 79/I 100). Sí, pero no cualquier Dios, sino el Dios que haya conocido la duda. El inicio de la ciencia es, pues, la duda, pero no cualquier duda, sino aquella que es manifestación de la vida divina. El Dios trinitario, por lo tanto. *Ni* el comienzo mediato *ni* el comienzo

⁴⁹ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, p.268

inmediato, sino la comunicación “*perikhorética*” de este par de *nis*; el tránsito de negatividad a negatividad cuyo fruto es el Espíritu. En otras palabras: “No puede ser, en efecto, ni lo uno ni lo otro porque el inicio es esencialmente tanto uno como otro”⁵⁰. Ahora bien, como hemos visto ya, desde la perspectiva de la “trinidad económica”, es la vida de la comunidad el único lugar en donde el Espíritu adquiere consistencia y determinación. Vida comunitaria cuya realización es la historia. En este sentido podemos decir que *el punto de partida de la ciencia es la historia* y, consecuentemente, que “ésta es verdaderamente la teodicea” (VPG, p.540).

¿Pero cómo acordar “la justificación de Dios en la historia (*die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte*)” con la actividad teórica de un profesor de filosofía que pretende exponer en un libro “las definiciones de lo absoluto o [...] las *definiciones metafísicas de Dios*” (EPW § 85)? O, en otras palabras ¿Cómo expresar y exponer en un libro el movimiento de la historia? Poniendo en práctica un sencillo experimento, *el experimento hegeliano*.

5.3. El experimento hegeliano.

El punto de partida de la ciencia es la historia. Con esta afirmación se cierra, para esta tesis, el periplo abierto en su primer capítulo. Recordemos algo de lo expuesto allí. De algún modo, Heidegger también llegó a esta misma conclusión en lo que fue el tránsito de la fenomenología reflexiva a la hermenéutica⁵¹. Sin embargo están muy lejos de entender por lo mismo Heidegger y Hegel cuando ambos dicen historia. “En el lenguaje todavía desmañado y provisional del tratado *Ser y Tiempo* [...] el rasgo fundamental del estar que el hombre es viene determinado por la comprensión del ser [...] Comprensión del ser quiere decir que el hombre, según su esencia, está en lo abierto del proyecto del ser”⁵². Así se

⁵⁰ Franck Fischbach, *Du commencement en Philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, p.192

⁵¹ Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a «Ser y Tiempo»*, pp.96ss.

⁵² Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p.140

expresaba Heidegger en 1957, dando a entender que, para él, historicidad significaba esta apertura “al proyecto del ser”. Modo de entender la historicidad como comienzo de la ciencia que llevó, sobre todo a Gadamer, hacia la “rehabilitación de los prejuicios”⁵³, pero también a Ricoeur hacia “la reflexión filosófica sobre la riqueza pre-filosófica del símbolo”, y que equivale, en sentido estricto a desistir del esfuerzo por ganar un comienzo para la ciencia o para la filosofía, porque, de acuerdo con esto “la filosofía no comienza nada”⁵⁴.

Hegel, en cambio, no va a entender nunca la historia como facticidad, de modo que no serán ni los prejuicios ni las tradiciones lo que determine en última instancia el desarrollo del pensamiento. *Sí la historia*, pero no la historia entendida como facticidad, entiéndase facticidad de manera dinámica o no. Hegel, por lo tanto, no va a hacer hermenéutica. No es posible entender que *la Ciencia de la Lógica*, en cuanto que en ella se exponen las definiciones metafísicas de Dios, sea una *interpretación* de algún o algunos datos, simbólicos, textuales o prácticos, ofrecidos previamente por la historia. Esto ya lo he revisado de algún modo en el primer capítulo. Pero ahora es posible y digno añadir algunas cosas más para aclarar lo que se expuso allí. Dice Hegel que “la filosofía bien puede suponer una familiaridad con sus objetos, sí, ella ha de suponer esa [familiaridad], tanto como un interés en aquellos [objetos]; y esto porque la conciencia se hace representaciones de los objetos antes del tiempo en que se hace de ellos como conceptos” (EWP § 1). De tal modo que, inclusive “el espíritu que piensa solamente a través (*durch*) del representar y pasando por en medio de él (*hindurch*), avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir” (EPW § 1). En efecto, dijimos que para Hegel la aparición y desarrollo del cristianismo era condición de posibilidad histórica para el advenimiento del concepto.

En esto se pueden reconocer algunas semejanzas con el planteamiento de Ricoeur. Pero hay una diferencia, no es a cualquier simbólica o a cualquier representación a la que Hegel va a conceder el crédito de reconocerla condición de posibilidad histórica del concepto, sino sólo a la representación cristiana. Y es que el pensamiento filosófico no se ha de ocupar de “restaurar” reflexivamente el sentido de las narrativas que le han precedido

⁵³ Cfr. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*, pp.331 ss.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p.37

en la historia, porque la historia no va a ser para Hegel la apertura existencial posibilitada por la tradición. Historia, para Hegel no será el proyectar hacia el futuro que se abre desde el pasado (finito), pero tampoco el proyectar hacia el pasado que se abre desde la promesa mesiánica que mira desde el futuro, como el “ángel de la historia” de Walter Benjamín⁵⁵. Para Hegel, la historia gira en torno al cristianismo, para el cual es mensaje decisivo “que ese reino venidero del futuro absoluto [...] ya ha hecho su irrupción en Cristo”⁵⁶. Es este acontecimiento, por medio del cual se ha revelado el carácter espiritual (y por lo tanto, relativo) del absoluto, lo que da consistencia a la historia. No voy a repetir lo que ya dije en el primer capítulo. Se trata de sacar ahora las consecuencias que tiene aquello para nuestro caso. Si la representación heideggeriana de la historia abre paso, en lo que toca al método, a la hermenéutica, y si la representación mesiánica abre paso a la deconstrucción, ¿a qué abre paso la concepción hegeliana de que la historia tiene lugar solamente cuando lo decisivo en ella *ya ha tenido lugar*?

Puede parecer que esta concepción no hace sino abonar a favor del saber inmediato. Habiendo tenido ya lugar, aquende, la reconciliación, el saber absoluto, el reino de Dios, etcétera, ¿no se está ya inmediatamente en él? No exactamente, porque en lo que se está inmediatamente es en el declinar o diferecer de esa intermediación. Se está en el devenir de la immediatez negada a la mediatez negada, se está inmediatamente en la negación de la intermediación. Esto es aclarado por Hegel refiriéndose al bautismo.

Para el cristianismo, el bautismo es señal de incorporación a la comunidad en donde habita el Espíritu y que constituye el cuerpo de Cristo, señal, por tanto, de la divinización del hombre o de la presencia inmediata de Dios. Pero como el Dios trinitario es aquel cuya presencia inmediata simboliza el bautismo, dicha immediatez no es la de una sustancia inmediata. De este modo “el bautismo cristiano (*die christliche Taufe*) aunque sea un sacramento (*ein Sacrament*), contiene en sí mismo la obligación ulterior de una educación (*Erziehung*) cristiana” (EPW § 67). Lo decisivo que simboliza el bautismo cristiano es aquello que dice Pablo: “Ya no eres esclavo, sino hijo” (Ga 4,7), “dueño de todo” (Ga 4,1). Es esto lo que según el cristianismo es lo definitivo, la reconciliación entre el hombre y

⁵⁵ Cfr. Walter Benjamín, *Gesammelte Schriften I*, pp. 694 ss

⁵⁶ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. p.403

Dios simbolizada por el bautismo, reconciliación que consiste en que al hombre: “Lo profano y lo sagrado (representados, según muchos exegetas de valor, en los términos «el presente, el futuro» [...]) le pertenecen. No cabe duda de que ello supone que el hombre debe crear algo con todo ello [...] no sólo la nueva tierra de los hombres, sino también el nuevo cielo de Dios”⁵⁷.

Es decir, si lo definitivo ya tuvo lugar, no cabe permanecer a la espera de él, no cabe seguir anhelando una infinitud supuestamente alojada más allá, no cabe seguir indagando y escarbando sobre la propia subjetividad para lograr divisar o arañar una supuesta o un supuesto núcleo puro y esencial en ella; en vez de esto último, lo que cabe es aquello que pudiera expresarse modificando un tanto la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: si ya se lo tiene, de lo que se trata es de *hacer* algo con él o de *hacerse cargo* de él. Si lo definitivo tuvo ya lugar, lo que cabe es la praxis liberada de la ley, es decir, la praxis liberada de suplementos o de medidas ajenas a ella misma, liberada, por tanto, de la obsesión por el absoluto; obsesión de la cual no es posible liberarse mediante la negación del absoluto, porque la negación misma es ya hechura del absoluto, como que tan obsesivo e inútil es perseguir el absoluto como perseguir una acción libre absolutamente de cualquier vestigio de absolutez. Sólo concibiendo que la realización del absoluto haya tenido lugar ya, y en cuanto que ese absoluto es de índole negativa y reflexiva (relativa) es posible liberarse de la obsesión generada por la ilusión fetichista de las progresiones infinitas.

La metáfora del bautismo, pues, indica que a la presencia del saber absoluto sigue algo más, a saber, el desarrollo de la ciencia. Un desarrollo práctico, en primer lugar, y un desarrollo libre de la obsesión por lo oculto, en segundo. ¿Cuál es ese desarrollo práctico que ha de seguirse si la intención es escribir un libro de lógica? Digamos, previamente, que la lógica de Hegel tiene como propósito la exposición de una “semántica general” o de un “método general” para el análisis de significados⁵⁸. En seguida digamos que el significado que ha de encabezar dicha semántica general es el significado de la palabra Dios o el significado de “las definiciones del absoluto”.

⁵⁷ Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.303

⁵⁸ Francisco Xavier Miranda, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, p.303

Ahora contestemos, antes de seguir, por qué este encabezado. El análisis semántico se ha de preguntar, antes que nada, si el significado que se examina existe o no. ¿Existe o no el significado de un nombre determinado? Pero averiguar si existe o no un significado determinado, supone que ya se lo conoce a éste. De acuerdo con la metodología escolástica, el orden a seguir en toda investigación es establecer en primer lugar el *quid sit*, y sólo después de esto, el *an sit*. Para lo primero bastaba con algo de etimología o con el mero postulado de algún significado cualquiera, después vendría la prueba de existencia: *entiendo que “x” significará “y”*; “y” existe, luego, “y” es el verdadero significado de “x”, o también “x” tiene significado.

Pero en una semántica general no es cualquiera el significado que interesa. Interesa el significado de “significado”. En este caso no se puede partir del postulado de un significado cualquiera de “significado” para probar su existencia posteriormente, porque dicha prueba supone ya lo que significa “significado”. No *cualquier* significado, pues, sino sólo un significado capaz de probarse a sí mismo por sí mismo. Es decir, digo que “x” tiene significado porque “x” significa “y” y “y” existe, debido a que *ya sé* que “significar” significa referirse a algo existente. Según esto, si quisiera probar que tiene significado la palabra “significado”, tendría que partir de este postulado: “significar” significa “referirse a algo existente”, después de ello, averiguar si existe el acto de “referirse a algo existente”. Existe este acto de referirse a algo existente porque desde el momento que dije “significar” significa... dije “significar” *se refiere*... No se completaría el círculo con cualquier otro significado postulado, sino sólo con ese. Queda, por lo tanto, que el significado de “significado”, significado “único” y “prueba de sí mismo”, goza de ese atributo que la teología atribuye a Dios, a saber, la *aseidad*. Se sigue, como puede verse, bajo el influjo del argumento ontológico, del significado que es para sí mismo su propia prueba. Bajo esta luz cabe entender que la semántica general hegeliana sea la exposición de las “definiciones metafísicas de Dios”.

Empero, como vimos que los sistemas axiomáticos suponen un suplemento dogmático excepcional. Como nos recuerda la filosofía existencialista, la excepción o exterioridad (*Ausserlichkeit*) al sistema axiomático es la existencia. Lo cual se echa de ver de manera muy obvia en este caso, pues la tautología del significado de significado supone

excepcionalmente la aceptación dogmática de cierto significado de “existir”. Pero “existir” no es palabra que se pueda entender con tan sólo oír su nombre.

Muchos no darían crédito de que esta frase es de nuestro autor, porque pone en entredicho definitivamente la reputación que cae sobre éste de “idealista” o de “a priorista”. Reputación sobre la que tan ligeramente suelen moverse las opiniones filosóficas cuando hacen alusión a él. Pero a pesar de esto, la frase es obra de su pluma y de su cabeza. Dice así: “La conciencia no sabe ni concibe nada, sino lo que hay un su experiencia” (PhG XLIII/38/26). Tomás de Aquino, por su parte, decía que de la existencia no hay concepto, sino experiencia. Por eso el rechazo del argumento ontológico. Mientras que Anselmo monta su discurso, como lo hará después Wolff, sobre la representación inmediata del “ens commune”, la más abstracta de todas las representaciones⁵⁹, “Tomás dice precisamente que la existencia no es concebible sino como la de una sustancia que exista [...] si la separamos del concepto de lo que existe, es decir, de la cosa, la existencia, como tal, es un término sin contenido propio”⁶⁰. Empero, a partir de la experiencia, sostenía también Tomás que era posible elevarse hasta concebir la esencia de Dios como esencia idéntica a su existir, y así, desde la existencia de la naturaleza divina, ganar desde ella, por analogía y no por el “tercer grado de abstracción”, un concepto general de existencia. “Toda la metafísica [de acuerdo con Tomás] está apoyada, más allá del conocimiento de la esencia más universal, la del ser en cuanto ser, sobre un ente del cual muy bien se puede decir que, por el contrario, es eminentemente singular”⁶¹. Lo de Hegel es *un tanto* semejante⁶².

“La conciencia no sabe ni concibe nada, sino lo que hay un su experiencia”, repito la afirmación de Hegel. Ésta supone que Hegel, junto con Kant, rechaza la objetividad del concepto general de ente de la ontología wolffiana, ayuno en su formalismo de todo contenido y de toda determinación, de toda experiencia y, por lo mismo, de todo concepto. Fuera de la experiencia, *nada hay que entender* cuando se dice “ente en cuanto ente”.

⁵⁹ En esta línea que corre de Anselmo hasta Wolff, el más notable de todos es Francisco Suárez, quien afirma, discutiendo acerca del objeto de la metafísica que: “*definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur*”, es decir, “puede definirse que la metafísica es la ciencia que contempla al ente en cuanto ente, o en cuanto que abstrae de la materia según el ser” (Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Disp. I, Sectio III, 1)

⁶⁰ Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, p.102

⁶¹ *Ibid*, p. 81

⁶² Emilio Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, p.55

Empero, ya lejos de Kant, Hegel entenderá por experiencia algo mucho más rico y mejor fundado científicamente, que la positividad del dato supuesto. No el dato positivo y supuesto, entonces, sino “este movimiento dialéctico, el que la conciencia sigue en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida que brota para ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llamará experiencia” (PhG 18/78/58)

La lógica parte de Dios, pero no desde las tautologías y suposiciones del argumento ontológico, sino desde *la experiencia de Dios*, que es la experiencia escéptica de penetrar concientemente “en la falsedad (*Unwahrheit*) del saber aparente (*erscheinenden Wissens*), para el cual lo más real es más bien, en verdad, solamente lo que es el concepto no realizado” (PhG 9/72/54). Parte, entonces, desde el momento excepcional o exterior a las tautologías, no de Dios inmediatamente, sino desde la existencia.

¿Qué significa existir? Esta pregunta es la que atraviesa como espina dorsal todo el desarrollo de la lógica. Pero, el existir, esta diferencia en relación con la significación que es para sí misma su propia justificación, es, bien visto, la imagen especular de la tautología de la cual es excepción. El significado de “existir”, tanto como el significado de “significado”, es el significado “único” y no “cualquiera”. He aquí entonces la escolástica afirmación de que la esencia de Dios es idéntica a su existir, o que Dios significa la existencia. Afirmación que, sin embargo, desde la óptica de Hegel, mediada inevitablemente por la experiencia, debe ser entendida como un juicio infinito: *La esencia de Dios es existir*, juicio infinito cuya posibilidad de síntesis radica en la común negatividad del par de significados, o en el común diferir de ambos en relación consigo mismos.

La ciencia de la lógica supone, nos dice Hegel, la experiencia llevada a cabo en la *Fenomenología* (WL I, 11/I, 43/I, 65). Esta experiencia, cuya conclusión es el saber absoluto, implica entre otras cosas, este juicio infinito, “La esencia de Dios es existir”, pero en cuanto que juicio infinito, preñado todo él de negatividad, esa inquietud absoluta, aguarda el parto y el desarrollo práctico de la subjetividad, ese desarrollo que tendrá lugar en la lógica. Es repetir la experiencia de la conciencia, ahora desde otro horizonte, desde la experiencia del concepto.

Recapitulo preguntando nuevamente: ¿Cuál es ese desarrollo práctico, liberado de suplementos obsesivos, que ha de seguirse si la intención es escribir un libro de lógica? Con base en lo expuesto hasta aquí, respondo: una semántica general consiste en ponerse a hablar del existir (en cuanto que éste es predicado, según analogía de atribución, a Dios, significado “único”), pero sin la obsesión de ganar algún significado oculto, sino con la conciencia (que es la del saber absoluto) de que en *lo efectivamente dicho*, sin más, al margen de intenciones ocultas o interiores, se localiza el verdadero significado. La lógica es, entonces, como práctica, experiencia preformativa, eso que Juan David García-Bacca llamó el “experimento hegeliano”:

« Todos creemos, opinamos (*Meingung*), que sabemos a qué se refieren (*meinen*) palabras (*Worte*) cual “este”-*este* lugar=“aquí”, *este* instante=“ahora”; *este* individuo=“yo”...”ser”, “nada”...; mas si nos proponemos y ponemos a “hablar” (*Sprechen*) notaremos que “hablar” tiene, de natural, algo de divino: invierte inmediatamente, sin más, aquella nuestra creencia; la transforma en algo distinto y, de esta manera, no deja que *llegue a ser palabra* (*Worte*) »⁶³. No trata Hegel de demostrar tal sentencial por razones, precedidas o acompañadas de explicaciones adecuadas. Trata de mostrarlo por un « sencillo experimento » (*einfacher Versuch*⁶⁴). Experimento que es, a la vez, tanteo, atentado, hacer «cala y cata» de lo que nos parece (*meinen*) pretenden decir vocablos (*Worte*) cual “éste...ser...”. Poniendo a tales palabras a que “hablen” real y verdaderamente de lo que pretenden (*meinen*) hablar y “hablen” de lo que nosotros creemos, opinamos (*Meinen*), que hablan ya en su estado común (*ge-mein, Meinung*), en la lengua ordinaria, notaremos que tal exigencia, *primero*, invierte, convierte (*verkehren*), inmediatamente lo que directamente pretenden ellas decir y creíamos nosotros decían; *segundo*, resulta que están, real y verdaderamente, diciendo algo distinto. Tal exigencia: la de “hablar”: la de ponerlas a que “hablen” de lo que “decían” o “pretendían” hablar hace imposible el que tal opinión nuestra llegue a ser palabra⁶⁵.

⁶³ Hasta aquí, todo este párrafo aparece entrecomillado por el autor, como si fuera una referencia directa a la obra de Hegel. En realidad no es una cita textual, sino una paráfrasis del apartado sobre “la certeza sensible” de la *Fenomenología del Espíritu*. Lo único que es cita textual, aunque traducido fiel pero libremente, es lo que va desde “si nos ponemos y ponemos a hablar, hasta “que llegue a ser palabra”(PhG 37/92/70)

⁶⁴ Dice Hegel « Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend », yo traduciría así: « Para comprobar la verdad de esta conciencia sensible, bastante es una simple prueba » (PhG 25, 33-34/84/64). Roces traduce *Versuch* como “intento”, García-Baca como “experimento”, yo como “prueba”, en realidad implica las tres cosas. Significa, por tanto, algo así como un experimento de intento y prueba.

⁶⁵ Juan David García-Bacca, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*, p.9.

¿Qué son entonces las definiciones metafísicas de Dios que se exponen en la lógica? Son intentos, pruebas, experimentos. “Ser, cualidad, esencia, fundamento, etcétera”, todos ellos intentos de nombrar a Dios, de dar significado a la palabra existencia, intentos puestos a prueba. ¿Qué prueba? La palabra *quiere* decir algo (es el aspecto intencional o conciente del significado), pero *lo que dice* (es el aspecto performativo y pragmático del significado) no siempre es lo que ella quiere decir. Lo que se quiere decir es refutado por lo que se dice cuando no coinciden. El querer decir es refutado por el decir, lo interno por lo externo, lo oculto por lo revelado. Pero lo revelado, exterior o dicho ha de ser *intencionalizado*, asumido por la conciencia y vuelto a decir por ella, para de nuevo dar lugar a la misma división entre el querer decir y el decir. Y así sucesivamente hasta llegar a un punto definitivo. Esto es la lógica: los intentos por definir al absoluto desde el esfuerzo por ganar el significado de existencia, y esta es la lógica de la lógica, el experimento hegeliano: el seguir de un intento a otro de acuerdo con lo que vaya quedando manifestado en el decir, en relación y contraste con el querer decir. Toca ahora seguir el desarrollo y conclusión del experimento.

6. Refutación de la ontología.

Un sistema entendido como una totalidad cerrada sobre una suerte de inmanencia absoluta del ser en relación consigo mismo, no corresponde de ninguna manera al proyecto lógico de Hegel.

-Gwendoline Jarczyk¹-

A todo lector que quiera recorrer con sus ojos las páginas que llenan la *Ciencia de la lógica* se le ha de advertir que estará asistiendo a la ejecución de un experimento. Un simple experimento (*einfacher Versuch*), “un experimento sencillo [...], cual los de Torricelli o Galileo. O más simple aún: el de ponerse a «hablar»”². Hablar, y en el hablar intentar dar significado a un nombre, a una palabra, a saber, la palabra “existir”. El hablar implica querer decir algo, también implica decir efectivamente algo. Querer decir y decir. Aquello es intencional, esto es pragmático, práctico, performativo. Se querrán decir muchas cosas cuando se intente decir lo que signifique existir, pero tantas veces como aquéllas se terminará diciendo cosas distintas a las que se querían.

¹ Gwendoline Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, p.18

² Juan David García-Bacca, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*, p.11.

Como sucede en la dialéctica aristotélica, se convoca al interlocutor a que hable, a que diga lo que quiera. A este querer decir del interlocutor se le confrontará con lo que en realidad dijo. Quisiste decir esto, pero dijiste aquello. Como el oponente acepte y reconozca haber dicho aquello y no esto, *querrá* en seguida *decir* aquello. ¿Este último querer decir dirá efectivamente lo que quiso? Si no es así, se le tendrá que confrontar nuevamente. Asisten los ojos que recorren las páginas que llenan la *Ciencia de la lógica* a un experimento cuyo propósito es probar si el hablar llega a ser palabra, es decir, si el querer decir llega efectivamente a decir lo que quiere. A ningún lenguaje esotérico se apela, a ningún secreto indescifrable, a ningún pensamiento que esté por venir pero que nunca ha de llegar, sino a la lengua que habla y que dice a despecho de lo que quiere decir. En ese hablar, que es el de todos los días es donde habita el saber absoluto, y no en lenguajes arcónticos, accesibles sólo para iniciados. Una “ciencia” empeñada en acuñar neologismos y nuevos lenguajes, una ciencia, por lo tanto, que fuera “una posesión esotérica (*ein esoterisches Besitztum*)” carecería de “inteligibilidad (*Verständlichkeit*)” (PhG XV/19-20/13), no sería ciencia.

No anticipo aquí las conclusiones del experimento. Llegarán estas a su tiempo. Sólo una aclaración previa. ¿Por qué empezar con el ser? Dice Enrique Dussel: “Hegel comienza su *Lógica* por el «ser» -opuesto a la «Nada» como su contrario-, que «deviene» en «Ente». Mientras que Marx comienza por el «No-ser», que igualmente es la «Nada», el cual sin embargo «crea» el «ser»³. Esto implica, según Dussel, que la lógica de Hegel es solamente el paso de lo mismo a lo mismo, la simple explicación de aquello implicado totalmente desde un inicio. De nuevo el lugar común acerca del supuesto a-priorismo de Hegel. Pero ¿qué tal si la conclusión del capítulo dedicado a la lógica del ser concluye que el comienzo nunca tuvo lugar en el ser? Es decir, no hay que dejarse engañar por el hecho de que el libro comience indagando la categoría “ser”, porque con ella también se está indagando el comienzo. Refutar al ser es refutarlo también como comienzo. Y es que de eso se ocupan las páginas que Hegel le dedica al “ser”, de refutar al ser: el ser no es concepto, jamás se empieza con él. El comienzo se aclara sólo hasta el final. Ya lo señaló Marcuse: “Para

³ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, p.351

Hegel, los hechos en sí mismos no poseen autoridad”⁴. No exageremos el hecho, por tanto, de que la *Ciencia de la Lógica* comience fácticamente por el ser. En realidad es un comienzo meramente postulado y no uno real. Por lo pronto, en sentido estricto no hay más comienzo que el hablar como práctica discursiva. Pues que empiece.

6.1. La ontología de los conceptos simples.

“El absoluto es el ser (*das Sein*)” (EPW § 86). En cuanto que el sujeto lo es, el predicado es también absoluto. El absoluto es absolutamente el ser. Lo mismo que el ser es lo absoluto. A su vez, existir es lo más propio del absoluto. Existir, por lo tanto, significa ser. “Sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto (*nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht*)” (WL I 61/I 84/I 109). Entendemos existir como criterio de significación, nada más, sin ninguna otra determinación, por ahora. Por lo tanto, “ser”, criterio de toda significación. El nombre significa en cuanto que lo que nombra es. No es la voz de Hegel la que suena. Nuestro filósofo simplemente recoge y expone fielmente la opinión, el hablar o el decir de alguien más. Son los Eleatas los que han dicho todo esto. “El simple pensamiento del puro ser la han expresado primero los Eleatas y especialmente Parménides, como lo absoluto y la única verdad [...] con el puro entusiasmo del pensar, que por primera vez se capta (*sich erfasst*) en su absoluta abstracción” (WL I 61/I 84/I 109). “ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι”⁵. Así escribió Parménides, ahora traduzco y subrayo: “*que es y tanto como no es no-ser*”. *Que es, que son*, he ahí el criterio de significación según Parménides. Dejemos que se siga hablando más de este ser.

Esta expresión, ὅπως ἐστὶν, fue lo que más adelante tradujeron los latinos como “*ens*”. Acerca de esta voz (*in significatione vocis ens*) escribió Francisco Suárez, siguiendo a Avicena: “deriva del verbo *sum*, del cual es participio; ahora bien, el verbo *sum*, dicho de

⁴ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. p.32

⁵ Parménides de Elea, Fr. 2, en G.S. Kira y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 377

manera absoluta, significa el acto de ser (*actum essendi*) o de existir (*existendi*)”⁶. Este acto lo entiende Avicena como un “accidente” común a todas las cosas, entendiendo “accidente” más como atributo o predicado que como *συμβεβηκος*. Al nombrar la palabra ser, según esto, quiere referirse a lo más general o común, y por lo tanto a lo que es “intuido por el alma de manera inmediata”, por no haber nada más general por cuyo medio pueda conocerse⁷. Esto quiere decir que “ser” consiste, en cuanto que acto del ente, en “aquello que tiene esencia real, esto es, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente”⁸, o también “lo que tiene esencia real prescindiendo de la existencia actual (*actuali existentia*), ni excluyéndola ni negándola, sino abstrayendo solamente precisivamente (*praecisive tantum abstrahendo*)”⁹. *Communísimo conceptus entis*, “nombre incomplejo”¹⁰, que con tal de ganar extensión total, es también abstracción total, *inclusive* del ser en acto. Un mismo discurso, inaugurado por Parménides, continuado por Avicena y por Suárez, rematado con la ontología de Christian Wolff¹¹.

Ser, puro ser (*Sein, reines Sein*),- sin ninguna determinación ulterior. En su indeterminación indeterminada es solamente igual a sí mismo y también no desigual frente a otro, no tiene ninguna diferencia (*Verschiedenheit*) en su interior, ni aún hacia fuera. A través de cualquier determinación o contenido, el cual diferenciara (*unterschieden*) en él o por el cual fuera puesto éste como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación [...] (WL I 59/I 82/I 107).

Todo esto es lo que *quiere decirse* cuando se dice “ser”, pero ¿qué es lo que se dice realmente? Volvamos a Suárez. Dice el granadino:

Hombre (homo), en virtud de una misma imposición significa hombre, ya sea existente en acto, ya sea posible; y en efecto, el concepto simple de hombre, que a esta voz responde, igual representa al hombre existente o al posible; no es, por lo tanto aquí, el significado equívoco; luego, idénticamente pasa proporcionalmente con el ente tomado bajo aquella doble razón o significación y con el concepto que le corresponde¹².

⁶ Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Disp. 2, Sección IV, 1

⁷ Rafael Ramón Guerrero, *Avicena*, p.33

⁸ Francisco Suárez, *Op.Cit.* Disp. 2, sección IV, 5

⁹ *Ibid.*, 9

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*, p.147

¹¹ Cfr. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, pp. 152 ss.

¹² Francisco Suárez, *Ibid.*, 8

Es, exactamente, el mismo y famoso ejemplo de Kant acerca de los “cien taleros” y que el propio Hegel trae a colación. “Cien taleros reales no contienen ni mínimamente más que cien posibles. Pues siendo que éstos significan el concepto, pero aquéllos el objeto y su posición en sí misma, entonces en el caso de que éstos contuvieran más que aquéllos, mi concepto no expresaría el objeto entero, ni tampoco sería el concepto conveniente para él”¹³. Como se sabe, Kant utiliza este ejemplo para mostrar que “ser” no es un predicado o un atributo, y que utilizado como tal no es más que una palabra hueca que *no dice nada*. Lo curioso es que es el propio Suárez, autor de una ontología fundada sobre el “ser”, entendido en este sentido, quien se anticipa a Kant en el ejemplo de los taleros, aunque en el caso del filósofo español, el ejemplo es el hombre y no unas cuantas monedas. Y es que cuando se quiere decir la pura indeterminación, lo que en realidad se dice es “el puro vacío”. “El ser, lo inmediato indeterminado de hecho *no es nada (ist in der Tat Nichts)*”¹⁴, *no es ni más ni menos que nada*” (WL I 59/I 83/I 107).

En efecto, “Nada, la pura nada (*Nichts, das reine Nichts*); es la simple igualdad consigo misma, la vaciedad perfectísima (*vollkommene Leerheit*), la falta de determinación y contenido; la indistinción (*Ununterschiedenheit*) en sí misma” (WL I 59/I 83/I 107). Detengámonos un momento aquí. Dice bien Karl Heinz Haag: “El paso del ser a la nada es el modelo de todos los procesos dialécticos de diferenciación y generación. Todo lo que en estos acontece no es otra cosa, a final de cuentas, que una variación de la dialéctica del ser y de la nada”¹⁵. De donde resulta decisivo no perder de vista cuál es aquí el meollo del asunto.

Hegel no dice que el “ser” se transforme en “nada” ni ninguna otra fantasía gnóstica semejante, como que la “nada” sea complemento del “ser”. Eduardo Nicol confunde las

¹³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599, B 627

¹⁴ Notemos que hay un problema de traducción que puede obscurecer la comprensión de lo que dice Hegel. El alemán tiene una manera de negar distinta que el español. En alemán no se dobla la partícula negativa como sí se hace en español. Por ejemplo, lo que en español se dice con dos negaciones “no hay *ninguna* manzana”, *no* y *ninguna*; en alemán sólo se dice con una “es *ist keine apfel*”, *keine*. De este modo, si bien literalmente dice aquí, palabra por palabra, “lo inmediato indeterminado es de hecho nada”, en realidad ha de traducirse, conforme a la gramática española: “lo inmediato indeterminado de hecho no es nada”. De este modo, estoy en desacuerdo con Mondolfo cuando, inmediatamente más adelante, allí donde Hegel dice “[ist] und nicht mehr noch weniger als Nichts”, traduce “[es] ni más ni menos que *la nada*”, cuando debió haber puesto “[no es] ni más ni menos que nada”. Creo que con mi traducción es mucho más claro el texto de Hegel.

¹⁵ Karl Heinz Haag, *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der «Wissenschaft der Logik»*, p.43

cosas y los argumentos por completo cuando dice que en Hegel la “nada” es “un absoluto negativo”¹⁶. Lo de Hegel consiste realmente en dedicarse a hacer “chunga”¹⁷, *precisamente*, de todos aquellos pensamientos que, pretendiendo decir lo más real, apelan a un *comuníssimo conceptu entis*, a un objeto común simple e inmediato, y que, por lo mismo terminan por no decir nada, o por divagar acumulando tan solo un montón de palabras sin significado. Quien quiere pensar “el ser” y lo dice, en realidad “no piensa ni dice nada”.

Tampoco quiere decir, como el mismo Hegel aclara, que esta indistinción entre ser y nada sea equivalente a que sea lo mismo que “yo exista o que no exista”, o a que sea lo mismo que existan o no existan los “cien taleros” que tengo en mi patrimonio. “Esta conclusión o la aplicación de aquella proposición altera por completo el sentido de ella. La proposición contiene las puras abstracciones de ser y nada; pero la aplicación de allí hace un determinado ser y una determinada nada” (WL I 64/I 87/I 111). “Se desliza, pues, una diferencia llena de contenido (*inhaltsvoller Unterschied*) bajo la diferencia vacía (*leeren Unterschiede*) entre ser y nada” (EPW § 88).

La único que hay de verdad cuando se dice ser y nada es el devenir (*das Werden*), es decir, la confusión o el traspasar (*Übergehen*) del querer decir todo al no decir nada, el divagar del discurso que se monta sobre cualquiera de estas dos representaciones. Y es que “el devenir cae, a través de su contradicción en sí, en la unidad, en la cual ambos [ser y nada], juntos son superados” (EPW § 89). Que el devenir sea la verdad de las palabras ser y nada significa que el significado de ambas es solamente desaparecer (*verschwindende*), o mejor, que no hay allí significado. Lo concreto de este experimento es el quedar de la mente en blanco, o el desaparecer de toda pretensión que tenga ésta de llegar a algo persistiendo en un discurso fundado en tales nombres.

Hegel tampoco se queda en el devenir. Si bien es verdad, y resulta muy obvio, que se aleja de Parménides, también es verdad que se aleja de Heráclito, pues la postura de éste no es más que la misma postura pero invertida reflexivamente del eleatismo. Heráclito es la verdad de Parménides, pero no su *superación*. No basta quedarse en el devenir porque éste

¹⁶ Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje*, p.56

¹⁷ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.103

adolesce de la misma simplicidad que el ser y la nada; no en vano el de Éfeso termina por apelar a un *ens commune*, o a una cierta comunidad, “unidad dialógica”, al margen de lo particular y de “los muchos” (οἱ πολλοί), eso que llamaré *λογος*¹⁸. Ese *λογος* que, por cierto, nada tendrá que ver con el de Juan, ni por tanto, con el de Hegel, aunque así lo quiera creer Heidegger, porque el de éstos no es nada distinto de esa diferencia o de esa particularidad, de la cual, el de aquél sí se distingue o se quiere distinguir¹⁹. Heráclito y sus dichos acerca de la “armonía” de los contrarios tienen más que ver con Bruno, con Nicolás de Cusa, con el hermetismo y con el gnosticismo en general, que con Hegel. Tampoco quien dice devenir dice nada; mejor, dice solamente *que no se dijo nada* cuando se dijo ser. El devenir nombra la misma falta de contenido que se advierte cada que se dice ser²⁰. Cobra así relevancia todo lo expuesto en los capítulos previos de esta tesis. El devenir no es un “tercero” en el cual queden mediados, incluidos o subsumidos el ser y la nada. “Devenir” no nombra algo así como a un conjunto más extenso que ser y nada; en realidad no es nada distinto al ser que no es más que nada. En este sentido *es el mismo ser*, en cuanto que en sí mismo no es nada, traspasa hacia su supuesto contrario. “Devenir”, pues, es aquello que llama Gwendoline Jarczyk: “escritura de lo negativo”²¹. Así se explica esto que dice Hegel, a saber, que el devenir a final de cuentas es “tranquila unidad (*ruhige Einheit*)”, tranquila simplicidad, “pero la tranquila simplicidad (*ruhige Einfachheit*) es el ser” (WL I 95/I 113/I 137). El mismo devenir tiene que devenir con respecto a sí mismo si es que la mente quiere pensar algo, o simplemente pensar. “El desaparecer del desaparecer mismo (*das [...] Verschwinden des Verschwindens selbst*)” (WL I 94/I 113/I 137).

Volviendo a los cien taleros de Kant, inmediatamente después de que éste hubo dicho que los cien taleros reales contienen lo mismo que los posibles, aclaró que, “sin embargo, en mi patrimonio es más cien taleros reales que el mero concepto de ellos (es decir, de su posibilidad). Pues el objeto al ser real no está meramente contenido analíticamente en mi concepto, sino que además llega sintéticamente a mi concepto”²². Es decir, “el ser mientras es tomado ulteriormente como patrimonio, los cien taleros entran en

¹⁸ Heráclito de Éfeso. Fr. 2, en Kirk y Raven, *Op.Cit.* p.266

¹⁹ Cfr. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp.354ss

²⁰ Cfr. Karl Heinz Haag, *Op. Cit.* p.43

²¹ Gwendoline Jarczyk, «*Science de la logique*», *Hegel*, pp.17-19

²² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599, B 627

relación con una condición, y para éstos [los cien taleros], tal determinidad que son [el ser como patrimonio], no le da lo mismo” (WL I 67/89/114). Pero aquí no se habla del ser en cuanto que ser, sino del ser como determinación sintética aplicada sobre algún contenido dado. En el caso de los cien taleros “su ser o su no ser es solamente *variación* (*Veränderung*); son trasladados a la esfera del estar-ahí (*Dasein*)” (WL I 67/89/114).

Digamos a modo de recapitulación: si se empeña el pensamiento en permanecer en el ser, permanece en la nada, en el no pensar nada o simplemente no pensar. O también, en el querer pensar todo y sin embargo no pensar nada que es el devenir. Si se quiere pensar algo, como ya dije, el devenir tiene que devenir o variar en relación consigo mismo: se tiene que pensar ya no simplemente el ser, sino el ser con alguna determinidad que se le añada sintéticamente. Esta primera determinidad es el “*Da*”; no sólo ser, sino también el “ahí”, el “*Dasein*”, “ser-ahí” o, como se dice en español, el “estar-ahí”. “Cada que el puro pensar intenta (*versucht*) pensar el ser, piensa el estar-ahí (*Dasein*)”²³. Insisto en que solamente aquí el pensamiento empieza a pensar, lo previo es querer pensar sin atinar a hacerlo. Por esta razón, y el mismo nos lo dice, es que Jean Wahl comenzó sus famosas conferencias en la Sorbona dedicadas a la lógica de Hegel desde el *Dasein* y no desde el *Sein*²⁴.

¿Qué es esto del “*Da*”? Conocemos lo que dice Kant, a saber, que solamente es posible pensar el ser si a éste le acompaña sintéticamente alguna intuición sensible, de lo contrario se lo estaría usando indebidamente. El “*Da*” del “*Dasein*” tiene que ver con aquello de Kant de que “los conceptos puros del entendimiento nunca pueden tener uso trascendental, sino siempre y solamente empírico”²⁵. Ahora bien, se presume que determinación fundamental de lo empírico es, precisamente, “el ahí”. Las cosas que existen son las que “están aquí”, decía la conciencia de la certeza sensible en la *Fenomenología del Espíritu*. No muy distinto a decir que las cosas existen porque “están ahí”. “Ahí” y “aquí” son expresiones de la misma índole, deícticas. “*El aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Me doy la

²³ Anton Friedrich Koch, “*Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität)*”, en Anton Friedrich Koch und Friedrike Schick (Herausgeber), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, p.32

²⁴ “Verificamos que el ser, la nada y aún el devenir hasta aquí son ideas abstractas. Tal vez corresponda eliminarlas por el momento y pasar, en consecuencia, al segundo capítulo” (Jean Wahl, *La lógica de Hegel como fenomenología*, pp.7-8).

²⁵ Kant, *KrV*, A 245- B 303

vuelta, entonces esa verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol, sino que más bien es una casa*” (PhG 27/84/65).

Se quiere decir, cuando se dice “ahí”, lo singular, lo meramente positivo. Empero, se dice lo general, lo negativo de esa positividad. “Ahí” termina por ser sólo una determinación general. Por eso, quien dice “ahí”, dice en realidad “cualidad” (*Qualität*). Cualidad, en efecto, es una determinación general. Por lo tanto, que diga en realidad “cualidad”, implica que el contenido semántico verdaderamente relevante de la palabra existir no es de índole empírico-positivista o que el significado de “existir” *no es un dato positivo*.

Ahora bien, por otro lado, en cuanto que la cualidad se distingue de la ausencia de determinación del ser y del devenir, y en cuanto que es efecto del decir “ahí”, es lo que se llama realidad (*Realität*). “La cualidad, en cuanto determinidad que está siendo (*seinde Bestimmtheit*) frente a la negación contenida en ella, pero distinta de ella, es realidad (*Realität*)” (EPW § 91). Hegel hace referencia aquí a Kant y a sus categorías de cualidad, la primera de las cuales es *Realität*, pero también, y sobre todo, a las ontologías escolásticas modernas y wolffianas. En estas ontologías aparece, dentro de la abstractísima representación de ser, algún distingo, a saber, entre el “*esse essentiae*” y el “*esse reale*”. El ser real, pues, sería un ser con alguna determinación ulterior, la realidad. Esta determinación consistiría en el *extra mentis*. Es decir, en tales ontologías, el *esse essentiae* era el *esse in mente*, en tanto que el *esse reale* era el *esse extra mentis*. Sin embargo, *extra mentis* o *in mente* valen como metáforas y nada más, por que en sentido unívoco, *fuera de la mente* o *dentro de la mente* son expresiones semejantes a “canción amarilla” o “minuto de diez metros”²⁶. La mente *no es una caja a la que se le pudieran meter cosas*. Aparte, el *in* y el *extra* son simples variaciones de esa referencia al ahí, al aquí, al allí, etcétera. Referencia completamente inútil, como vimos.

Es entonces, contra esta ingenuidad empirista y positivista que Kant definió realidad como aquella determinación “que sólo a través de un juicio afirmativo puede ser

²⁶ Cfr. Porfirio Miranda, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, pp. 62ss.

pensada”²⁷. En efecto, por más que el contenido empírico deba acompañar sintéticamente a la representación de ser, dicho contenido no es suficiente para determinar que el ser no sea meramente ser sino “ser real”, “*esse reale*”. Ese contenido debería ser, aparte, subsumible bajo la categoría general de un juicio, justamente la categoría general de cualidad. Pero la categoría general de cualidad implica no solamente el juicio afirmativo, sino también el negativo. Decir que una cosa es tal, implica que no sea el resto, pero también que pudiera no ser tal. Se quiere decir realidad, pero en realidad se dice posibilidad. En efecto, Kant, después de haber dicho que “realidad” es la determinación pensable sólo a través de un juicio afirmativo, tuvo que añadir algo más, porque el mismo reconoció que lo que había llamado realidad era sólo posibilidad, pues, “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia [...] es posible”²⁸. Tuvo que añadir, entonces, aparte de las condiciones formales, las condiciones materiales, y entonces, que dejar de hablar de *Realität* y decir mejor *Wirklichkeit*: “Lo que está unido a las condiciones materiales de la experiencia es real (*wirklich*)”²⁹. Es decir, cuando se quiso decir que “realidad” era una condición de posibilidad del juicio y, por lo mismo, se le confundió con “posibilidad”, se tuvo que apelar a *algo* por medio de lo cual, la posibilidad contemplada por el juicio, fuera efectiva realidad, es decir, a la realidad del sujeto sobre el cual habría de recaer la síntesis predicativa. Fue el paso dado por Aristóteles frente a Platón: la realidad recae sobre el sujeto, no sobre el predicado de la proposición; sobre ese algo firme y estable del cual se predicaban diversas determinidades. “Algo (*etwas*) vale con todo derecho para la representación como un real (*ein Reelles*)” (WL I 107/I 123/149). Un real, es decir, aquello que Aristóteles llamó “sustancia primera” (sujeto), en contraste con lo que también llamó “sustancia segunda” (predicado), o en otras palabras más, “el ser-en-sí” (*Ansichsein*).

Sin embargo, “este ser retenido (*festgehaltene Sein*) como diferente a la determinidad, el ser-en-sí, sería solamente la abstracción vacía del ser” (EPW § 92). En realidad, el ser otro del sujeto, es decir, el predicado, no es algo simplemente ajeno al sujeto, es por el contrario, la determinación esencial de éste: *es su causa formal*. Ahora bien, la causa formal nombra lo que el sujeto es, de tal suerte que la relación del ser-en-sí

²⁷ *Ibid*, A 246

²⁸ Kant, *KrV* A 218, B 265

²⁹ *Ibid*, A 218, B 266

con el ser otro (*Anderssein*) es lo que determina que algo sea determinadamente algo³⁰. “De donde el ser-otro no es un indiferente (*ein gleichgültiges*) fuera de él [del ser-en-sí], sino su momento propio” (EPW § 92).

Que Aristóteles sea aquí el interlocutor está acreditado por Hegel. Él mismo nos dice en otro lugar que el ser-en-sí corresponde a lo que el estagirita llamaba *δυναμις*, potencia; por lo tanto también a lo que llamaba éste *ὑλε* (materia), o *ὑποκειμενον* (sujeto) (VGP II p.154ss). Pues bien, lo otro que el ser-en-sí, en cuanto que otro que la materia, es la causa formal; en cuanto que otro del sujeto, es el predicado. La causa formal, o *ειδος* es aquello hacia lo cual opera la materia, en el sentido de que la forma es la determinación de la materia o la actualización de algún aspecto que ésta sólo es en potencia³¹. Mas como potencia es un modo en que se dice el no ente (*μη οντος*), en cuanto que es lo no determinado, no es capaz ella misma de determinarse: “es imposible el acto posterior a la potencia”³², o en palabras del mismo Aristóteles “no toda potencia actúa (*δυναμενον ου παν ενεργειν*)”³³. La potencia deviene otro que ella (deviene acto) para ser en realidad algo, pero ese otro no es algo que pertenezca a ella. Así “*Algo* es, en virtud de su cualidad, primeramente *finito*, y segundamente *alterable* (*veränderlich*)” (EPW § 92). “Existir”, entonces, parece significar “tener causa”. Tener causa quiere decir que la determinación de “algo”, en virtud de que es “algo” finito, depende de otro. Pero ese otro también es finito, de modo que el otro también queda determinado por otro, etcétera. “Algo deviene un otro, pero el otro es él mismo un algo, con que igualmente deviene otro, y en seguida (*sofort*) en el infinito” (EPW § 93). En otras palabras, quien quiere decir “finito”, en seguida dice “infinito”. La causalidad supone el infinito.

Literalmente, entonces, no se puede decir que existir signifique ser “algo”, mucho menos que Dios sea “algo”. En efecto, no se puede porque quien dice “algo” quiere decir “finito”, pero quien quiera decir “finito” no será capaz de atinar a decirlo, no será capaz de darle otro significado que “infinito”, es decir, el infinito traspasar de algo hacia otro algo.

³⁰ André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p.65

³¹ Aristóteles, *Metafisica*, XII, 1070 a

³² José Gaos, *El significado de Lambda*, en *Obras Completas II*, p. 461

³³ *Metafisica XII*, 1071 b 23-24

No debe sonar extraño que a Dios se le defina como “lo infinito”. Tampoco es demasiado extraño sostener que existir signifique “ser infinito”, así lo hizo Spinoza, por ejemplo.

Sin embargo, la infinitud que se nombra a remolque del proceso de causalidad, es la que Hegel llama “mala infinitud (*schlechte Unendlichkeit*)”. Mala ésta, porque en realidad es una falsa infinitud, o una simple finitud que se hace pasar por infinita. Así lo hace ver Hegel cuando dice que “esta infinitud expresa solamente el deber (*das Sollen*) de la superación de lo finito” (EPW § 94). Y es que decir “deber” es enredarse en una red de contradicciones. Explico esto. En el proceso de causalidad emerge una contradicción, cuyos extremos son, por una parte, la infinitud por la cual se define formalmente la cosa, y por la otra, el hecho de que la cosa es finita. Es decir, a un tiempo se dice que la cosa es finita, pero también *que es lo que es* en virtud de un proceso infinito. Se habla, por lo tanto, de un par de determinaciones “el mojón (*die Schranke*)” y el “deber (*das Sollen*)”. Lo que llama Hegel “*Schranke*”, y que castizamente traduzco como “mojón”, es en algún sentido un límite (*eine Grenze*), pero sin embargo “se distingue del límite en que el mojón parece un punto de detención o un obstáculo”³⁴. En cambio, el deber se expresa como infinitud.

El mojón es lo que impide que la cosa sea plenamente lo que es, en tanto que el deber es presentado como el término en el cual la cosa es plenamente lo que es o “como el concepto último y absoluto de la identidad del ser-en-sí” (WL I, 133/I 144/I 171). Sin embargo, el cumplimiento del deber es imposible. “Si el deber se enuncia bien como movimiento de transgresión de los mojones, este proceso no es concebible ni inteligible sino bajo la condición de que se presuponga y de que se mantenga rotundamente este mojón, sin el cual el deber no tendría razón de ser”³⁵. Dice Hegel:

Tú puedes, porque tú debes,- esta expresión, que debiera decir mucho, descansa en el concepto de deber. Pues el deber es el ser-más-allá (*Hinaussein*) del mojón; el límite (*die Grenze*) está superado en él, el ser-en-sí del deber es así relación de identidad consigo, y por lo tanto la abstracción del poder (*des Könnens*). – Pero la inversa es, así, también correcta: Tú no puedes, justamente porque debes. Pues en el deber descansa de la misma manera el mojón como mojón [...] por consiguiente es el no-poder (*Nicht-Können*) o más bien la imposibilidad (WL I 133/I 144-145/I 171).

³⁴ J. Virad, D. Buvat, et al., *Introduction à la lecture de «La Science de la Logique» de Hegel*, p.82

³⁵ *Ibid.*, p. 83

Lo finito es aquello que no coincide consigo mismo y que por tanto pone su realidad en otro. Sin embargo, ese otro, en cuanto que imposibilidad, tampoco coincide consigo mismo. El deber se ha cumplido ya definitiva y absolutamente en cuanto que la imposibilidad que lo define es idéntica a su incumplimiento. Si el deber es *lo que nunca tiene lugar*, cada que no tiene lugar el cumplimiento del deber se afirma, porque repite y se refrenda ese deber. Esta identidad especulativa corresponde al “verdadero infinito”. “Algo en su relación con otro, es ya otro frente a sí mismo [...] –ambos no tienen ninguna ulterior determinación más que una y la misma, la de ser otro, - así, viene con esto que algo, en su traspasar a otro solamente se junta consigo mismo, y esta relación consigo mismo en el traspasar y en lo otro, es la verdadera infinitud” (EPW § 95). Sin embargo, la obstinación del punto de vista moral se resiste a consentir esto. No resiste que la infinitud o que el reino de Dios estén *ya* aquí. No tolera que se haya resuelto la oposición entre lo finito y lo infinito, teme, cual alma bella que es, que con ello lo infinito haya quedado mancillado. De este modo, procurará evitar esa mancha empañándose en diferir el contacto entre lo finito y lo infinito, contacto al que llamaron las almas bellas del siglo XX “tentación totalitaria”. Dirán, en consecuencia, que al infinito se tiende sin llegar nunca a él, asintóticamente. Sólo en este diferir asintótico se cree preservar al infinito de toda mancha. Sin embargo, el diferir nunca es infinito. Se difiere una, dos, tres veces. Incluso más veces, las veces que sean, que al cabo ellas siempre serán un número finito.

Todo el problema del deber y del mal infinito radica en que el punto de vista que defiende una cosa o la otra, coloca de un lado al infinito y de otro a lo finito. Y es que si lo infinito es distinto a lo finito, entre uno y otro se interpondrán límites y mojones. Lo infinito, por tanto, tendrá un fin, justamente el punto en donde inicie lo finito. Quien quiera nombrar lo infinito diciendo que es distinto a lo finito, terminará diciendo que es algo finito frente a un otro algo finito. “El dualismo que hace invencible (*unüberwindlich*) la oposición de lo finito y de lo infinito, no hace el simple examen de que de esa tal manera, en efecto, lo infinito solamente está en *uno de los dos*, que por consiguiente se convierte solamente en un particular, para el cual lo finito es el otro particular (*Besondere*)” (EPW § 95). Pero ya se vio que nombrar lo finito es imposible sin decir, de hecho, lo infinito. Resulta, por lo

tanto, que a las progresiones infinitas conduce el extravío, a lo que, en cambio, conduce la necesidad, es al verdadero infinito.

El verdadero infinito, vimos, es “la relación de lo negativo consigo (*Die Beziehung des Negativen auf sich*)” (EPW § 97). Infinitud es la relación de lo finito, entendido como negatividad, consigo mismo. Mala infinitud, en cambio, es la ilusión de que lo finito, entendido como positividad, se relaciona con lo infinito a partir de progresiones asintóticas. Esta relación de lo finito negativo consigo mismo, y que es aquello en que consiste el ser infinito, es lo que se llamará “ser-para-sí (*Fürsichsein*). De este modo, se dice que las cosas existen porque son-para-sí. “En el ser-para-sí está cumplido el ser cualitativo; es el ser infinito” (WL I, 169/I 174/I 201).

El ser-para-sí expresa de algún modo a la persona en cuanto conciencia o a la personalidad como desarrollo de la conciencia³⁶. Personalidad no es nada distinto que el acto por medio del cual la persona se afirma como tal. Conciencia no es nada distinto que el acto por medio del cual ejecuta actos de conciencia. No es una cualidad objetiva que reconozca el sujeto en sí mismo y que enseguida afirme, sino el mismo gesto de afirmación de dicha cualidad. No conciencia de algo, sino conciencia para sí misma o autoconciencia. “La autoconciencia, así, es el ejemplo más próximo de la presencia de la infinitud” (WL I 171/I 175/I 203). Personalidad, autoconciencia, no son ellas nada distinto que el afirmarlas. No es el yo, nada distinto que *el decir “yo”*. La infinitud es, en este sentido, el mismo gesto subjetivo de nombrarla. Es como el desarrollo de la ciencia que venimos repasando justo ahora, no es otra cosa ni tiene otra medida que su propio desarrollo o que su propio nombramiento. De hecho la ciencia, como el saber absoluto, es expresión de esa infinitud que consiste en la decisión de que la haya.

Sin embargo, la decisión de que haya absoluto no es algo simple. Tampoco el gesto de nombrar lo infinito algo dado. Hace falta nombrar efectivamente el para-sí, y para ello examinar si el mero pretender nombrar el tal para-sí da para llegar a ser palabra. O en otras palabras: ¿Cómo es que se nombra el infinito que es el ser-para-sí?

³⁶ Vid. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, pp.95ss.

Parece ser que, en primer lugar, dicha infinitud ha de nombrarse como un inmediato “ente-para-sí”, algo así como una autoconciencia individual o ser uno. He aquí uno de los principales modos en que se expresa el monoteísmo.

Dice la Biblia: שמע ישראל יהוה אל־הינו יהוה אחד (Dt 6, 4). O sea, “Escucha Israel, Yahve nuestro Dios, Yahve [es] uno”. Aquí, “uno” (אחד) no significa uno frente a dos, tres o cuatro, significa exclusividad: uno frente a otro, uno con exclusión de los otros, de los ídolos y del mundo. Dios es uno y no es el mundo, éste, en el hombre, se enfrenta con Dios cara a cara³⁷. Pero también Dios poderoso, sin fisuras, ni *distinciones*, fiel y *de una sola pieza*³⁸. *Solo y solamente Dios uno es Dios*. A esto se refiere Hegel cuando dice “lo uno (*das Eins*),- lo carente de distinción (*Unterschiedslose*) en sí mismo, y por lo tanto, lo excluyente (*Ausschliessende*) de lo otro fuera de sí” (EPW § 96).

Pero lo “uno”, en cuanto que excluyente de toda distinción, es sin embargo ya en sí mismo también distinto. Es distinto a lo distinto. En este sentido es también exclusión de sí mismo. Es decir, si el “uno” es la exclusión de la diferencia, y sin embargo el mismo “uno” es diferencia en cuanto difiere de lo distinto, es también por lo mismo exclusión de sí mismo. Y el excluirse a sí mismo del uno es el ser muchos, de donde dirá Hegel que la exclusión del uno es el “poner muchos unos (*setzen vieler Eins*)” (EPW § 97). Nuestro filósofo expone aquí algo que intentará explicar también, más de un siglo después, un notable estudioso del judaísmo: *la “tensión” de la “exigencia monoteísta”*. Dice este último: “Cuanto mayores eran los esfuerzos de los filósofos y teólogos por llegar a la formulación de dicha unidad, que suprime y violenta todos los símbolos, tanto más apremiante aparece la inminencia de un contragolpe en el que todo apunta a su vez hacia lo viviente del Dios *único*, lo cual, como todo lo viviente, se expresa mediante símbolos”³⁹. Allí donde dice “símbolos” pongamos “diferencias” y no cambiará nada el sentido de lo que sostiene Scholem. Y es que precisamente el poner las diferencias del que habla Hegel es lo que la “corriente mística” del judaísmo ha querido expresar simbólicamente de múltiples maneras.

³⁷ Cfr. Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, Presente, Futuro*, pp. 41 ss.

³⁸ Cfr. Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith. An Analytical Study*, pp. 95 ss.

³⁹ Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, p. 97

Ese “poner muchos unos” alude, no cabe duda de ello, a *la creación*. El cabalista Isaac Luria nos dice que la creación del mundo, de los muchos unos, fue posible porque previamente Dios habría hecho “un sitio al mundo, abandonando, por así decirlo, una zona de sí mismo, de su interioridad, una especie de espacio primordial místico del que Él se retiró a fin de volver al mundo en el acto de creación”⁴⁰. Así, “lo uno es el vacío como relación abstracta de la negación consigo misma” (WL I 182/I 184/I 211).

En resumen, quien quiere decir “uno” termina nombrando un espacio vacío, el sensorio divino de Newton, que es la repulsión con respecto a sí mismo sobre la cual sobrenadan los muchos unos, por lo tanto, el principio del atomismo. El empeño por nombrar a lo uno termina por hacer estallar a éste en una multiplicidad infinita de mónadas. Es decir, la mónada es la realización del uno como uno, sin embargo, en cuanto que múltiple, es también la exclusión del ser uno. Y es que lo “uno” quiere excluir lo “cualquiera” o el “uno de tantos”, pero como se afirme como uno se estará afirmando inevitablemente como uno de tantos.

«Yo» resulta ser un universal y estar ya distribuido, plurificado, al ponerlo precisamente a que cumpla su pretensión e intención de absoluta singularidad, unicidad, originalidad. Cada uno dice, o decimos, de sí eso de que soy «Yo» [...] y es verdad mientras no pretendamos dar a «Yo» lo que «Yo» pretende decir en cuanto palabra [...] la palabra «Yo» no cumple lo que pretende decir ni quien la dice alcanza lo que pretende al decirla, a saber: equiparar justa, precisa, exactamente singularidad óptica, originalidad entitativa con monopolio absoluto de la palabra «Yo» [...] Si un «Yo» Creador hace algo que resalte o se ponga a ser «Yo», se le enajena tal criatura por el mero hecho de serse «Yo». Deja él de ser creador, refutado por el «Yo» mismo de la pretendidamente criatura o efecto [...] Es imposible que un «Yo» sea otro «Yo», y que tengan algo en común, ni aun lo de ser, algo, sustancia, realidad, existencia...; pues eso común delatará que el «Yo» no ha calda íntegramente la llamada, pretendidamente, «su» (mi) realidad⁴¹.

Que quede claro, Hegel no está exponiendo como idea propia aquello de la cábala y del atomismo. Por una parte está refutando dialécticamente el monoteísmo fundado en el “uno” indiferenciado porque es algo imposible de nombrar, y por lo tanto de sostener. Pero también está refutando el politeísmo de las mónadas. Las mónadas con su diversidad infinita suponen el telón de fondo de la unidad indiferenciada, el vacío en el cual se

⁴⁰ Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p.215

⁴¹ Juan David García-Bacca, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*, pp.10-11

mueven, tanto como la unidad indiferenciada supone, en cuanto que es exclusión de sí misma por ser exclusión de todo lo diverso, también la pluralidad infinita del uno de tantos. Es decir, ambas posturas son las dos caras de la misma falsedad. La verdad es la indiferencia de ambos momentos, la indiferencia entre el “uno” y lo “múltiple”, la indiferencia entre el “judío” y el “pagano”. Y es que es eso lo que en verdad dicen, la simple indiferencia, lo mismo los que dicen “Dios uno” que los que dicen “muchos dioses”. Es también la indiferencia entre la sustancia y los accidentes. No reconocer esa indiferencia equivale a empeñarse inútilmente en el trazado de unas diferencias que nunca llegan a ser tales, y por lo tanto, arrojarse al despeñadero de las obsesivas y *malas* progresiones infinitas. La única verdad de la ontología es su vacuidad. No la vacuidad del vacío de los atomistas, sino inclusive el vaciamiento del vacío este de los atomistas; en todo caso la vacuidad de tal vacío. En otras palabras, la vacuidad de la cualidad llamada vacío.

En una expresión cuyo sentido se encuentra en la historia de la filosofía: *La única verdad de la ontología es el nominalismo.*

6.2. Semántica extensional.

El vacío de la cualidad. La cualidad no es más que nada. La determinación cualitativa una palabra vana, vacía. De nuevo nadamos en el no pensar nada. La nada del “uno” parecía otra nada que la nada del ser. Una simple nada ésta, una nada determinada aquélla. Pero si la determinación es tan nada como la nada, una nada determinada parece ser una *nada de nada*. Todo el discurso y el hablar montados sobre la cualidad terminan en no decir nada. Sin embargo las palabras y los discursos se han ido acumulando, y aunque no hayan terminado por decir nada, han dejado una huella imposible de simular. *Se han dicho nombres*. Y alrededor de esos nombres se han ido construyendo muchas cosas. Cabe hablar de otra determinación, no cualitativa, indiferente a toda determinación de cualidad, y por lo tanto, de una nada determinada ya no como cualidad, sino como “espacio matemático”.

¿Qué es esto del espacio matemático? Antes de contestarlo digamos algunas cosas previas. Lo que expresa el derrumbe de la lógica fundada sobre la cualidad, es que la significación, si es que hay tal, no recae sobre cualidades, sino sobre otra cosa. Dentro de la “filosofía analítica” se localizan un par de posturas en relación con el tema de qué es lo que nombran las expresiones significativas. Por una parte están los llamados “descriptivistas”. Según estos, el contenido semántico de las expresiones significativas es un cúmulo de cualidades descriptibles. Por ejemplo, la palabra “colchón” nombraría cierto número de cualidades o propiedades cualitativas, una superficie suave con tales o cuales dimensiones y con tal o cual forma. Por la otra parte están los “extensionalistas”. Según estos últimos, el contenido semántico de las expresiones significativas no sería ningún cúmulo de cualidades o propiedades cualitativas, sino algunos objetos, independientemente de las propiedades y cualidades que éstos tengan.

“A cada nombre o expresión designadora «X», le corresponde un cúmulo de propiedades, a saber, la familia de aquellas propiedades ϕ tales que A cree « ϕX »⁴². Ésta es la postura descriptivista. Por su lado, la extensionalista dice: “no es el caso que la referencia de un nombre se determine mediante algunos rasgos que identifican una única cosa, mediante algunas propiedades satisfechas únicamente por el referente”⁴³, sino mediante referencia directa hacia un objeto o conjunto de objetos, lo que Kripke llama “bautismo original”⁴⁴.

La discusión es muy vieja. Es la misma que hubo durante el siglo XIV entre realistas y nominalistas. Guillermo de Ockham, el más notable entre los últimos, sostenía que significar era lo mismo que suponer o designar entidades individuales, pero nunca cualidades, por ser éstas siempre generales⁴⁵. Según Ockham, en este sentido, los llamados “universales” (cualidades universales), no eran más que “nombres”.

El problema era, entonces, cómo entender la posibilidad de la predicación (de determinaciones generales) bajo el supuesto de que los nombres no designan cualidades

⁴² Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, p.73

⁴³ *Ibid.*, p. 105

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 96 ss.

⁴⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, p.160

generales, por no ser éstas más que nombres vacíos. Y la pretendida solución fue: del mismo modo como se predica en matemáticas, en donde la cualidad no tiene ninguna relevancia o es indiferente. Es decir, a través de significados extensionales y no intencionales. Es decir, a través de “conjuntos” de casos o de individuos y no de cualidades universales. Ahora bien, una semántica extensional supone una categoría fundamental, a saber, cantidad. “A esta categoría, pertenece, [en efecto], el esquema proposicional vertido en la forma N es P. Esta estructura significa: *el objeto N es elemento del conjunto Mp*”⁴⁶, o también, N es variable de P. Es decir, ser parte de un conjunto significa ser *una cantidad en función de él*. De donde “existir” va a querer significar *ser cantidad*.

“Cantidad es el ser puro, al cual la determinidad le es asentada, [pero] no más como una con el ser mismo, sino como superada o indiferente” (EPW § 99). Esa determinidad es, precisamente, en cuanto que determinidad indiferente al ser, la inclusión dentro del dominio de un conjunto. Sin embargo, el dominio del conjunto se define con arreglo también a la cantidad. De modo que esto supone no sólo entender qué significa cantidad como determinación de un dominio, sino también el dominio como determinante de la cantidad aquella. Por lo tanto, entender lo que signifique “cantidad pura”. No es que existir quiera significar ser una cantidad, o algo medible, los cuales serían cantidades determinadas pero no puras. Dice Hegel:

Lo absoluto es cantidad pura – este punto de vista cae en general junto con aquel que le da a lo absoluto la determinación de la materia, en la cual la forma aunque presente, sin embargo es una determinación indiferente. También la cantidad constituye la determinación fundamental del absoluto cuando éste se capta, de modo que en él, en lo indiferente absoluto, toda distinción sea sólo cuantitativa.- Por lo demás, el espacio puro, el tiempo, etc., pueden tomarse como ejemplos de cantidad, en cuanto que lo real haya de ser aprehendido como relleno indiferente al espacio y al tiempo (EPW § 99).

El espacio matemático es precisamente aquello que se entiende bajo las expresiones espacio puro y tiempo puro⁴⁷. El vacío que deja el ser-para-sí en cuanto que éste es la exclusión de sí mismo, o en cuanto que indiferencia en relación con la cualidad, la cantidad pura, “es el momento de la continuidad (*Continuität*)” (WL I 215/I 212/I 241). “La

⁴⁶ Francisco Xavier Miranda, *La interpretación del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, p.130

⁴⁷ *Ibíd.*, p.189

continuidad es, de este modo simple, la relación consigo igual a sí misma, ininterrumpida por ningún límite ni exclusión” (WL I 216/I 212/I 241). Es decir, cantidad pura nombra al dominio de funciones continuas. Ahora bien, la continuidad del espacio matemático se va a definir como la susceptibilidad que éste tiene de dividirse ad infinitum. Es a tal susceptibilidad a lo que apunta la ausencia de límite. De no ser así, de no ser susceptible de dividirse infinitamente, las clases serían meras variables para individuos o clases limitadas por estos. Es decir, como puede advertirse, la ausencia de límite, y por lo mismo de división, en que consiste la continuidad, se define con arreglo a la misma división. La cantidad es continua, y por lo mismo indivisible, *justo* en la medida en que se la puede dividir infinitamente. Se llega de este modo a la segunda antinomia de la razón señalada por Kant.

“Esta antinomia consiste únicamente en este punto, que se ha de afirmar la discreción tanto como la continuidad. La afirmación unilateral de la discreción da el infinito o absoluto *ser-dividido* (*Getailtsein*), por lo tanto un indivisible por principio; la afirmación unilateral de la continuidad, en cambio, la infinita *partibilidad* (*Teilbarkeit*)” (WL I 220/I 216/I 246).

Ya hemos aludido a la crítica de Hegel contra Kant por lo que toca a las antinomias de la razón, que éste, en vez de reconocer la necesidad objetiva de la contradicción, y con ello de su superación, la introyecta al sujeto, con lo cual la contradicción permanece intacta. “La resolución crítica, a saber, mediante la llamada idealidad trascendental del mundo de la percepción, no tiene ningún otro resultado que el de hacer del pretendido antagonismo (*Widerstreit*) algo subjetivo, donde por cierto, permanece aún la misma apariencia, vale decir, tan carente de resolución como antes” (WL I 222/I 217-218/I 247). Y es que la verdadera superación de la antinomia consiste en concebir cómo la realización de cada uno de los puntos antagonistas es el traspasar hacia su contrario, o que la contradicción de cada momento simple, en cuanto que traspaso hacia su contrario, es su verdadera realización. Es decir, la antinomia refuta la pretensión de una continuidad al margen de la discreción o de una discreción al margen de la continuidad, por cuanto querer decir una conduce necesariamente a decir la otra. Magnitudes inmediatas y continuas no son dos especies de la cantidad. In sito, continuidad y discreción son, cada una, la realización recíproca de la otra.

Mas si lo dicho en un primer momento fue que la cantidad pura era la continuidad, en cuanto que ésta se realiza en su contrario, del mismo modo, la cantidad pura, esa cantidad “ininterrumpida por ningún límite” será, por lo tanto, la interrupción de sí misma por sí misma, en ese ser otro que es ella, en el “límite”. Pero en cuanto que este límite, señal de discontinuidad, es auto-limitación o interrupción de la interrupción o *límite del límite*, es un límite que vale cero. Y sabemos que toda variable o función que tenga por límite cero supone una “serie infinita” o función infinitesimal. Es la serie de los números. “El quantum”, en cuanto que una serie “es la suma de un número ilimitado de términos cuya formación sigue determinada ley”⁴⁸.

“El quantum tiene su desarrollo y perfecta determinación en el número” (EPW § 102). Lo que expresa el número es el límite cuantitativo. Este límite “es un límite inmediatamente interno, pues deriva de la naturaleza constitutiva de la cantidad, es decir, de un uno que contiene como principio la discreción”⁴⁹. Es decir, en el número parecen convivir la discreción y continuidad que vimos constituir la naturaleza de la cantidad. En efecto, el número, en cuanto que número *contado* es la discreción: uno distinto del dos, etcétera. Pero en cuanto que unidad es la continuidad: tan *un* número es el uno como el dos. “El número es discreto porque un número admite una serie de «unos» separados entre sí, y es continuo porque cada «uno» de los que se encuentran en el número es igual al otro”⁵⁰. Dice Hegel: “Las determinaciones del concepto de número (*Zahl*) son el monto (*Anzahl*) y la unidad, y el número mismo es la unidad de ambas. Pero la unidad aplicada a números empíricos es solamente la igualdad de ellos; así, el principio del contar (*Rechnungsarten*) ha de ser poner números en la relación de unidad y monto (*Anzahl*), y producir la igualdad de estas determinaciones” (EPW § 102).

El asunto está en determinar cuál es dicha relación entre unidad y monto. Parecen ser, en un momento inmediato, las leyes de la aritmética. La primera de ella es el numerar (*die Zahlen*), que es el reunir muchos números: 1, 2, 3, etcétera, la cual se lleva a cabo con arreglo a leyes ulteriores, a saber, la adición o suma, multiplicación y potenciación.

⁴⁸ Agustín Anfossi, *Calculo diferencial e integral*, p.43

⁴⁹ J. Biard, D. Buvat, et al., *Op. Cit.*, p.148

⁵⁰ Alejandro Rossi, *La razón y lo irracional en la «Ciencia de la lógica» de Hegel*, p.119

El problema de todas esas leyes es su carácter tautológico y, por lo tanto, el hecho de que reposan totalmente sobre el arbitrio. La determinación fundamental de ellas es el monto de la unidad; empero, ese monto, por su parte, se determina, en efecto, de acuerdo a la decisión arbitraria del calculador (WL I 247/236/267). Es decir, esas leyes no son más que la re-escritura de la contradicción entre continuidad y discreción; “el uno cuantitativo es ahora la unidad reflejada en sí de sus momentos que son la continuidad y la discreción”⁵¹. De este modo nunca queda claro lo que significa completar o satisfacer la proposición según la cual un elemento pertenece a un conjunto dado. Para que el conjunto se integre es necesario que la serie entera lo constituya. Sin embargo, “la serie entera *no existe*”⁵².

Es decir, la unidad del conjunto, en tanto que expresión de la continuidad, supone la negación de todo límite en la cantidad, y por lo tanto la infinitud. Pero igualmente, en cuanto que la continuidad del conjunto se integra de sus elementos, implica también discreción. De este modo, se tiene que la serie entera de elementos discretos que pertenezcan a un conjunto continuo, deberían de ser elementos infinitos. Dichos elementos son las magnitudes. En efecto, la magnitud tiene su determinación fuera de sí, en otras magnitudes o en la serie entera de éstas. Pero la serie entera de las otras magnitudes no es nada distinto a la misma magnitud determinada por ellas. Así, la remisión a otro para que la cantidad se determine como tal, es la remisión a otra cantidad que en sí misma implica la misma remisión. Topamos, por lo tanto, con las progresiones infinitas. “En esta contradicción, que el límite indiferente *que-está-siendo-para-sí (fürsichseiende)* sea *exterioridad (Ausserlichkeit)* absoluta, ha sido asentado el progreso infinito cuantitativo (*der unendliche quantitative Progress*)” (EPW § 104). Ahora bien, “la infinita progresión cuantitativa es asimismo la repetición carente de pensamiento de una y de la misma contradicción, a saber, la que se da entre el quantum en general y el quantum asentado en su determinación” (EPW § 104). Ya lo vimos al referirnos al infinito cualitativo, no es posible contar infinitamente. Lo *malo* de las progresiones infinitas es que no atinan, ni pueden llegar a hacerlo, a contar la infinitud que suponen para que adquieran consistencia existencial. La infinitud de la serie descansa o reside en otra cosa que en el numerar, “reside

⁵¹ J. Biard, D. Buvat, *Op. Cit.*, p. 149

⁵² Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.156

en la dimensión cualitativa de su ley que a su vez define su identidad”⁵³. “Lo infinitesimal no pertenece al dominio numérico”⁵⁴

En efecto, “Los números no existen puramente en sí, sino que en sí y para sí considerados existen sólo en su constitución real. Los números no existen fuera de nuestro operar con designaciones numéricas. Esta actividad o praxis no se da eternamente en el sentido platónico”⁵⁵. Pero como *nuestro operar*, de manera fáctica inevitablemente ha de llegar a un término, no existe serie completa de números; por lo tanto, para que cualquier juicio existencial pueda llevarse a cabo, debe estar referido “a una esfera objetiva previamente definida”⁵⁶. Esto es lo que sostiene Einstein, por ejemplo, cuando afirma que la verdad de los enunciados matemáticos está determinada por la física⁵⁷. “La tesis de Einstein, interpretada desde la lógica de Hegel, significa que la verdad de lo tratado bajo las categorías de la cantidad y del cuanto se establece desde la medida”⁵⁸. En resumen, la semántica extensional o predicación cuantitativa supone una esfera cualitativa de la cual depende. Sólo apelando a una “medida” objetiva es que se libra el cálculo del arbitrio del calculador. Pero en ese caso no se está ya más en la cantidad, ni en el espacio matemático, ni la semántica extensional.

En la *Fenomenología* ya había Hegel expresado rotundamente que la matemática fuera conocimiento conceptual o demostrativo, o discurso que dijera en verdad lo que pretendía decir. La matemática, en cuanto que sistema con pretensión de sistematicidad total, no descansa en la demostración sino en la fe o en el arbitrio dogmático. En el (pseudo) conocimiento matemático, la necesidad de sus demostraciones no se deriva de sus conceptos, porque no hay tales, sino que depende de que se obedezca ciegamente a ciertas prescripciones, “sin saber nada más, procediendo de acuerdo con la buena fe (*guten Glauben*) [...] su marcha toma *estas* determinaciones y relaciones y descarta otras, sin que haya ninguna evidencia inmediata de ninguna necesidad de las tales; un fin exterior rige este movimiento” (PhG LI/44/30). “La *evidencia* que este defectuoso conocimiento, del

⁵³ Francisco Xavier Miranda, *Op. Cit.*, p.206

⁵⁴ J. Biard, D. Buvat et al., *Op. Cit.*, p. 228

⁵⁵ *Ibid*, p. 184

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Albert Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, pp. 9ss.

⁵⁸ Francisco Xavier Miranda, *Op. Cit.* p.182

cual se enorgullece la matemática, y del cual se jacta frente a la filosofía, radica únicamente en la pobreza de su fin y la defectuosidad de su material, y debido a esto es de tal índole que la filosofía debiera despreciarlo” (PhG LII/44/30).

6.3. La medida como tercer momento.

El punto de vista que se queda con la cantidad es un punto de vista unilateral acerca de algo que tiene más de un solo lado. La indiferencia de la cantidad es sólo un aspecto de ésta, un aspecto que de ser único sería insuficiente para determinar a la cantidad como tal. Una cantidad que quisiera consistir en solamente ese aspecto sería la negación de sí misma. La indiferencia de la cantidad no es nada en sí misma, es tan solo “la exterioridad de no tener en sí mismo, sino en otro la determinidad” (WL I 432/I 387/I 419). Ese otro es la medida (*das Mass*). La medida es la exterioridad del número. Sin embargo, el número ya es en sí mismo exterioridad, de modo que la medida es, a una, exterioridad con respecto al número, pero también exterioridad respecto a sí misma, en cuanto que exterioridad de la exterioridad. En cuanto que exterioridad respecto al número es cualidad, pero en cuanto que exterioridad respecto a sí misma es cantidad. En este sentido es la unidad inmediata entre cualidad y cantidad. Pero en otro sentido más global, es el “tercer momento” o “síntesis” en la dialéctica del ser.

La importancia estructural que tenga comprender bien en qué consiste este tercer momento, en cuanto que tercero, es tan notable que Hegel ha tenido que detenerse para aclarar posibles malas interpretaciones. Tanto Kant como Spinoza, muy fieles ambos al cartabón de la triplicidad, hablaron de un tercero en relación con la cantidad y la cualidad. Aunque con una significación “más universal”, según el mismo Hegel, dicho cartabón es compartido por los sistemas del panteísmo en general, entre los cuales se cuentan tanto el pensamiento hindú como todas las formas de gnosticismo. Decisivo será atender la figura de la línea divisoria que Hegel va a trazar entre su posición en relación con la “terceridad” y la posición de tales sistemas también en relación con ella. Más decisivo ahora, después de

dos siglos de no haberla atendido, y consecuentemente de haber confundido ambas posturas como si fueran una sola.

Dice Hegel, en relación con la “terceridad” en Spinoza:

El ser, lo uno, la sustancia, el infinito, la esencia es lo primero; frente a este abstracto puede lo segundo, toda determinidad, -en general como lo que es sólo finito, sólo accidental, transitorio, exterior e inesencial, etc.-, del mismo modo llegar a ser colegido abstractamente [...] Pero la conexión que se agolpa entre este segundo con el primero es demasiada como para no asirlo en una unidad con éste, así como el *atributo* (*Attribut*) es en Spinoza la sustancia entera, pero tomada del intelecto (*von den Verstand gefasst*), que es él mismo restricción o modo; pero el modo, el no-sustancial (*Nichtsubstantielle*) en general, que sólo puede llegar a ser tomado en relación con otro, constituye así el otro extremo de la sustancia, el tercero en general (WL I 434/ I 388/ I 420).

En relación con la misma, pero ahora en el brahmanismo:

El panteísmo hindú (*der indische Pantheismus*) ha alcanzado igualmente en su desaforado fantasear, considerado abstractamente, a través de su falta de medida, como un hilo medidor que jalara algún interés, esta educación, que Brahma, lo uno del pensamiento abstracto, a través de su configuración en Vishnú, sobre todo en la forma de Krishna, llega hasta el tercero, Shiva. La determinación de este tercero es el modo, la variación, el nacer y el perecer, el dominio de la exterioridad en general (WL I 434/I 388-389/I 420-421).

Enseguida aclara Hegel: ni la una ni la otra son posturas con las cuales esté él de acuerdo.

Si esta trinidad (*Dreiheit*)⁵⁹ hindú ha inducido a una comparación con la cristiana, hay que reconocer, a decir verdad, en ellas un elemento común de la determinación conceptual, pero es esencial tener una conciencia más determinada acerca de la diferencia; la cual no es solamente infinita, sino que la verdadera infinitud es ella misma la que hace la diferencia. Aquel tercer principio es, según su determinación, el desvincular de la unidad sustancial en su opuesto, *no el retorno de ésta* a sí misma, - más bien la carencia de espíritu (*geistlose*), no el espíritu⁶⁰ (WL I 434/I 389/I 421).

⁵⁹ Notemos que Hegel no pone aquí Trinität, nombre que emplea únicamente para referirse a la trinidad cristiana.

⁶⁰ Para entender el juego de palabras que hace Hegel en esta última frase, que en su lengua original dice: “*das Geistlose vielmehr, nicht der Geist*”, a partir de *Geistlose*, recuérdese la nota 105 del capítulo 4 de esta tesis.

Veamos. La “terceridad” en Spinoza y en los sistemas panteístas y gnósticos es exterior a la “primeridad” y a la “secundidad”, pero como la “primeridad” es la unidad, la “secundidad” no es más que un momento negativo, como tal completamente nulo. Así, “el tercero”, el momento en donde *la misma* “primeridad” simplemente niega sus momentos negativos subsumiéndolos en su unidad.

Como en el spinozismo, justamente el modo como tal es lo no-verdadero y solamente la substancia es lo verdadero, todo debe llegar a ser reducido a ella -lo cual, entonces, es un abismar todo contenido en la vaciedad, en la unidad sólo formal y carente de contenido-, así también Shiva es de nuevo el gran todo, no diferente de Brahma, sino Brahma mismo; es decir, la diferencia y la determinidad solamente desaparecen (*verschwindet*) de nuevo, pero no son conservadas (*aufbewahrt*) ni superadas (*aufgehoben*), y la unidad no deviene unidad concreta, la división no vuelve a la conciliación (WL I 435/I 389/I 421).

El tercero aquí, entonces, en realidad *no es ningún tercero*. Por eso el tercer momento de la dialéctica del ser, la medida, no es el Espíritu del que habla el cristianismo. Hegel va a defender que la medida, como tercero entre cualidad y cantidad, no es un concepto que englobe a ambos, ni tampoco el momento definitivo y concluyente en el cual la cualidad haya negado el momento negativo de la cantidad. Cantidad y cualidad *ya son idénticos*, y no en virtud de ningún “tercero” exterior a ellos. *La síntesis no es aún el espíritu*, porque la síntesis en realidad es siempre el momento más bajo y no más alto del proceso. Como dice Slavoj Žižek, si en Hegel cabe hablar de síntesis, ésta sólo puede entenderse, en cuanto que es una idea adoptada desde el cristianismo, como *síntesis descendente*. “Este sublime cristiano (*Christian Sublime*) envuelve un modo específico del movimiento dialéctico que podría ser llamado «síntesis-descendente» (*downward-synthesis*): el momento conclusivo no es aquí una «síntesis» triunfante, sino el punto más bajo desde el cual el mismo fundamento común de posición y negación sale a la luz”⁶¹.

El espíritu y el concepto son otra cosa que la síntesis o que la mediación entre contrarios, como ya se ha barruntado en páginas previas y como se verá con más detalle más adelante. El grado es un tercero en relación con los momentos de cantidad y cualidad, siempre y cuando se les tome a estos abstractamente; pero tomados concretamente, la medida no es ya el tercero, sino el segundo en cuanto idéntico con el primero. “La medida

⁶¹ Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, p.51

es ante todo unidad *inmediata* de lo cualitativo y lo cuantitativo” (WL I 437/I 391/I 423). Ahora bien, qué es lo que pasa cuando uno se pone a hablar de esta unidad inmediata entre cualidad y cantidad es lo que veremos ahora. Pongamos el acento en que el resultado del “experimento” estará acordado con esta idea recién expuesta de que el tercer momento, aquí, es una *síntesis descendente*. Por lo pronto, hagamos mención del hecho de que no debe resultar extraña para nadie la proposición que afirme “Dios es la medida”. Inclusive tampoco que Dios es la “mensura viva de la realidad”⁶², y que, por tanto, “ser medida” sea el significado definitivo de existir. Dice Hegel, en este sentido, que “los pueblos veneraron la medida como algo inviolable y sagrado” (WL I 436/I 390/422). Dice también, precisamente:

Se puede considerar también a la medida como una definición del absoluto, y es conforme a esto que se haya dicho que Dios sea la medida de toda cosa. Esta intuición es también en cierto modo, pues, la tónica que constituye los cantos hebreos antiguos, en la cual la glorificación de Dios termina, entonces, en que es Él el que pondera todo límite, el del mar y el de la tierra fija, de los ríos y de las montañas y así mismo la distinción genérica entre plantas y animales. – En la conciencia religiosa de los griegos encontramos la divinidad de la medida representada, sobre todo, en relación con lo ético (*Sittliche*) como *Némesis* (EPW § 107 *Zusatz*).

Bien: cuando se habla de medida se pretende hablar de la unidad inmediata de dos momentos, cantidad y cualidad. Que en efecto ambos momentos se encuentren trabados en la medida se echa de ver en que, “por una parte el quantum específico es mero quantum y la existencia una capaz de aumento y disminución, sin que la medida, en cuanto que es una regla, sea por ello superada, pero por la otra parte, el cambio de quantum es también un cambio de cualidad” (EPW § 108). Es decir, la medida, dentro de sí, contiene múltiples cantidades, es decir, elementos que como cantidades muestran la indiferencia que los define como tales. En un sentido, pues, aunque contenidos en ella, son indiferentes a la misma medida en cuanto que ésta es unidad cualitativa. Pero eso hasta cierto punto o hasta cierto grado. Después de que la cantidad ha rebasado cierto monto, deja también de mostrarse indiferente a la medida como unidad cualitativa. Antes de que se rebase la medida, por lo tanto, se tiene el momento cuantitativo; después de que se lo haya colmado, por su parte, se tiene el momento cualitativo. La medida determina un rango cualitativo dentro del cual la

⁶² Cfr. Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p.51

cantidad es indiferente, pero del mismo modo, la cantidad indiferente, después de cierto grado, influye también en la determinación de una cualidad tal.

La medida, entonces, es un número que determina el límite de una cualidad, una cantidad cualitativa, entonces. “Ante todo, como medida inmediata es un inmediato, por lo tanto como un cierto quantum determinado; también inmediata le es la cualidad aneja; la cual es alguna cualidad determinada” (WL I 441/I 394/I 427). Este quantum, límite y determinación de la cantidad, deja de ser indiferente, por lo tanto es cualidad simple. “El quantum como medida ha cesado de ser un límite que no es tal; es desde ahora la determinación de la cosa, así que ésta, aumentada o disminuida sobre ese quantum, desaparecería” (WL I 442/I 395/I 428).

Una misma cualidad se manifiesta en cantidades diferentes, tanto de un proceso a otro como en el curso de un mismo proceso. En tal caso, la cualidad se muestra indiferente a su variación cuantitativa y se mantiene invariable ante ella. Sin embargo, esta invariancia no se sostiene para todo cambio cuantitativo, ni en el sentido del crecimiento ni tampoco para la disminución. Es decir, que la permanencia de una cualidad sólo existe dentro de ciertos límites de su variación cuantitativa y es relativa a ellos. En consecuencia, cuando la cantidad crece o decrece hasta alcanzar uno de estos límites, entonces, se produce un cambio en la cualidad. Así, al ser traspuesto el límite correspondiente desaparece una cualidad determinada y, en su lugar, el proceso adquiere una cualidad distinta. En otras palabras: la variación cuantitativa se transforma en un cambio cualitativo⁶³.

Se tiene, entonces, que a cada cualidad corresponde un número específico. Todo lo que existe tiene una cierta medida. En este sentido es que la medida es cualidad. Pero esto es sólo un lado de la medida, el otro lado es la comparación de dicha cualidad con otra. En la comparación es que aparece la cantidad, en cuanto que lo comparado desde la medida cualitativa es el monto o cantidad. Este par de aspectos son los que determinan lo que constituye la *regla*. La regla es cualidad en relación consigo misma, cantidad en relación con otro. Ahora bien, lo que mide la regla en relación con otro y si tal otro, en virtud de su cantidad, es no la cualidad que es la regla, en el caso de que la cantidad de lo otro exceda la cantidad definida por la regla, se tendrá a eso otro como lo desmesurado (*Masslose*). “Lo *desmesurado* es, ante todo, este exceder una medida a través de su naturaleza cuantitativa por encima de su determinación cualitativa” (EPW § 109). Sin embargo, lo desmesurado no

⁶³ Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, pp. 59-60

es simplemente lo carente de cualidad. Es decir, rebasando un cierto límite cuantitativo queda suprimida su cualidad, pero para adquirir otra. “Ahora bien, mientras la cantidad presente en la medida sobrepasa un cierto límite, así la cualidad que le corresponde es igualmente superada. Con esto, empero, no es la cualidad en general, sino sólo esta cualidad determinada la que ha sido negada, cuyo lugar es tomado en seguida de nuevo por otra [cualidad determinada]” (EPW § 109 *Zusatz*).

Regresemos, con la atención puesta sobre esto último, a aquello de la representación de la medida en relación con lo ético. El arte de la medida era el fundamento de la educación griega y dechado supremo de lo que según Platón es filosofía⁶⁴. La tónica, también, de la doctrina aristotélica del término medio. En realidad, todos los imperativos acerca de la moderación, proporción y medida en la acción, la base de casi toda, si no es que toda, la sabiduría pagana. En contraste con la medida, en cuya representación descansa la noción antigua de justicia, la *δικη* de Hesiodo, lo desmesurado -la *ὑβρις*-, el caos, etc., son la viva y terrorífica expresión de la injusticia. Empero, como muestra aquí Hegel, todos esos imperativos no son más que vanas tautologías. El imperativo “sé lo que eres” es ridículo, porque inevitablemente *siempre se es lo que se es*. Del mismo modo, la amenaza del caos y de la desmesura termina por ser un estúpido espantajo de la misma índole que *el coco*. Franz Hinkelammert muestra, en este sentido, cómo el proceso de auto-legitimación del pensamiento conservador radica en la amenaza de ese espantajo que es la desmesura. Para el pensamiento conservador “la antítesis del orden social precario es, por tanto, el caos, y la lógica del cuestionamiento del orden es este mismo caos”⁶⁵. Sin embargo, a partir de esto que ha expuesto Hegel puede afirmarse que “una sociedad jamás puede caer en el estado de la anomia o del caos”⁶⁶. En efecto, la desmesura no es en realidad la falta de medida, sino, simplemente, el nombre de otra medida. “Lo desmesurado es igualmente una medida” (EPW § 109).

Por otro lado vemos, sobre todo en los días que corren, que el imperativo de la medida, imperativo del límite, es la proposición más cara, e inclusive divisa, de lo que ha venido llamándose pensamiento de la finitud, pensamiento finito, y anexas. La medida es la

⁶⁴ Werner Jaeger, *Paideia*, pp. 504, 515, 686-687

⁶⁵ Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, p.110

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 111

marca de la finitud, cosa que cuadra muy bien con el pensamiento griego, aunque, por lo demás, es cuestión demasiado obvia. Pero como ya se vio previamente, no hay más significado de finitud que el traspasar de ésta a un otro. La medida, en cuanto que límite cuantitativo de la cualidad, exige este rebasar en el cual la cualidad deja de mostrarse indiferente. Quien dice medida, en cuanto que quiere decir lo cuantitativo tanto como lo cualitativo, dice también *desmedida*. Pero como el querer decir desmedida en realidad dice otra medida, resulta que nombrar la medida indica fundamentalmente el tránsito de una medida a otra. Pero ese tránsito se representa también como mal infinito. Otra vez se advierte cómo el pensamiento que pretende quedar anclado en la finitud termina arrastrado por la deriva de las progresiones infinitas. La medida, dice Hegel, se restablece en lo desmesurado. Es decir, en el afán por la medida se desencadena el ansia infinita por lograr ésta, porque ésta sólo se logra en la ilusión del progresar infinito. Pero el progresar infinito es en realidad, ya lo vimos, el puro deber, “nada más que la negación finita que renace sin cesar”⁶⁷.

Volviendo al *coco* aquél, al de la $\alpha\beta\rho\iota\varsigma$, si es imposible caer en él es también porque en él *se ha caído ya desde siempre*. La sociedad no puede caer en el estado de anomia, pues, porque siempre ha estado en él. No se dice aquí que la sociedad no haya tenido nunca medida, orden ni concierto, sino que justo en cuanto que tiene medida es que también es inmediatamente desmesura. Es la idea de Chesterton a la que hice alusión en el capítulo cuatro, según la cual “la civilización es en sí la más sensacional de las desviaciones y la más romántica de las rebeliones”⁶⁸ y sobre la cual hemos visto que descansa el cristianismo. Pero también, desde luego, la misma que la de Hegel cuando éste, inspirado en san Pablo, habla de la dialéctica de la ley y el crimen, la cual no consiste en que “la particularidad negativa (el crimen como negación particular de la ley universal, por ejemplo, es sólo un momento de pasaje de la identidad-consigo-misma mediada de la ley [... sino en que] la ley universal en sí no es más que el crimen universalizado”⁶⁹.

En este sentido va el siguiente párrafo entero:

⁶⁷ Jean Wahl, *La lógica de Hegel como fenomenología*, p.96

⁶⁸ Gilbert Keith Chesterton, “A Defence of Detective Stories”, en la página web de la American Chesterton Society: http://www.chesterton.org/gkc/murderer/defence_d_stories.htm

⁶⁹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, p.51

Lo que aquí sucede de hecho es que la *inmediatez*, la cual corresponde aún a la medida como tal, ha sido superada; cualidad y cantidad están en ella, ante todo, como *inmediatas*, y ella es solamente su *identidad relativa*. Pero la medida se presenta superándose en lo desmesurado, aunque en éste, que es negación de aquélla pero también unidad de cantidad y cualidad, se dirija solamente a dar junto consigo misma (EPW § 110).

No sólo el caos, sino también el orden es lo que se tiene ganado desde siempre. La implicación fundamental de esto no es otra sino que el discurso cuyo criterio sea la medida es un discurso vacío. Pero no sólo el discurso que discurra por la medida, sino en cuanto que ésta es la realización última de toda la esfera del ser, también todo discurso que discurra dentro de esta esfera está condenado a la vacuidad y a la irrelevancia. Dice Hegel que “la indiferencia absoluta es la última determinación del ser” (WL I 516/I 456/I 489). Pero esa indiferencia, como ya se vio al hablar del ser inmediato, no es más que nada. Con las categorías de cualidad y de cantidad se pretendía superar la vacuidad de la categoría ser. Empero, resulta que con ellas tampoco se llega a nada. A final de cuentas, tan ontológicos son la cualidad, el número y la medida como “el ser”. Todas estas categorías adolecen del mismo defecto, a saber, su pretensión de inmediatez. Lo expuesto hasta aquí, entonces, es la refutación de las categorías simples o de las categorías inmediatas. Pero también del ser o de la inmediatez como punto de partida o comienzo del pensar, en realidad mero presupuesto. Así lo dice en este párrafo que en seguida transcribo.

Con esto ha desaparecido (*ist verschwunden*) el ser en general y el ser o la inmediatez de las determinaciones diferentes, también el *ser-en-sí*; y la unidad es ser, totalidad *inmediata presupuesta*, de modo que *es solamente* esta *simple referencia a sí*, mediada por el *superar de este presupuesto*, y este ser-presupuesto y ser inmediato mismo sólo es un momento de su rechazarse, [rechazo] de la originaria autonomía (*Selbständigkeit*) e identidad consigo sólo como el *resultante*, *infinito confluir consigo mismo*;- así es que el ser está determinado a ser *esencia* (WL I 517-518/I 457/I 491).

En efecto, dado que la lógica del ser *ha fracasado*, porque con ella no se ha logrado decir nada, porque sus pretensiones *no han llegado a ser palabra*, parece que el camino que habría que seguir es el camino de la negación del ser o de la negación de la inmediatez. Precisamente este negar la inmediatez es lo que constituye la esencia. La esencia será, consecuentemente, *el objeto* del siguiente experimento, a saber, prueba de si la esencia llega o no a ser palabra.

7. El fenómeno como fenómeno.

¿Pero qué es lo que se oculta detrás del fenómeno? Es justamente el hecho de que no hay nada que ocultar. Lo que es disimulado es el acto de disimulación que no disimula nada. Lo que se ha de ocultar es que lo supra-sensible la esencia que se creía entrever- no es otra cosa que el fenómeno como fenómeno.
-Slavoj Žižek¹-

Nuestra pregunta guía es, repito una vez más: ¿qué significa existir en cuanto que atributo principal de la divinidad? En este sentido aquello de que en la lógica se exponen las definiciones metafísicas de Dios. Hemos dado hasta aquí con la siguiente proposición: “Lo absoluto es la *esencia*” (EPW § 112). Hegel escribe *Wesen* en donde nosotros, los que hablamos y escribimos en español, pondremos *esencia*. En primer lugar, *esencia* nombra una esfera situada *más allá del ser*, y sin embargo en relación con ese mismo ser². De tal suerte que la *esencia*, aun teniendo su lugar en la exterioridad del ser, es sin embargo *la verdad* de éste. “La *verdad* del *ser* es la *esencia*” (WL II 1/II 13/II 9).

¹ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, p. 135

² Cfr. André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 74.

Como vimos anteriormente, bajo el nombre de ser se colocan todas aquellas categorías que tienen la pretensión de quedar determinadas desde la inmediatez. Pero la inmediatez no es más que la nada del pensamiento o el mero no pensar, aunque empero abrigue el tal pensamiento la pretensión de estar pensando la totalidad. De este modo, el pensar no puede detenerse en lo inmediato, por lo cual intenta penetrar más allá de él, en lo negativo de la inmediatez. “El ser es lo inmediato. Mientras que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en y para sí*, así no permanece parado en lo inmediato ni en las determinaciones de lo inmediato, sino que penetra a través de éste, con el presupuesto de que *detrás* de ese ser está algo otro que el ser mismo, que este trasfondo (*Hintergrund*) constituye la verdad del ser” (WL II 1/II 13/II 19). En cuanto que la esencia es un *detrás*, supone lo que aparece delante de ella desde el cual se debe captar. No es para menos, puesto que si no fuera así, la captación de la esencia se presumiría inmediata, pero la esencia es justo la negación de la inmediatez o “negación de la esfera del ser” (WL II 7/II 18/II 15). A la esencia se accede mediatamente, por lo tanto desde el ser y desde la negación de éste. “El saber, solamente mientras se interna (*erinnert*) en el ser inmediato, por mediación de éste se encuentra la esencia” (WL II 1/II 13/II 19). La esencia, pues, nombra un proceso, el proceso del desaparecer del ser.

Es así, en efecto, que tradicionalmente se ha tomado la esencia como el resultado de una abstracción (EPW § 112). Sin embargo, el prejuicio de la abstracción es un prejuicio decididamente falso, en el cual la esencia aparece como el mero resultado de la abstracción, y por lo tanto “el *caput mortuum* de la abstracción” (EPW § 112), la intermediación que deja al lado sus premisas, justo su propio proceso. La exigencia de pensar y decir la esencia, por lo tanto, exige no separar el proceso del resultado de éste, sólo así se conservará la esencia al margen de la intermediación ya refutada. Por esta razón, la lógica de la esencia, el experimento que opere con la esencia, ha de estar determinado por *determinaciones dobladas*. No por la esencia sin más, sino la esencia como *esencia de algo*. Es decir, la lógica de la esencia es la lógica de las determinaciones reflexivas. El meollo de la lógica de la esencia, entonces, es justamente la posibilidad y efectividad de que las determinaciones reflexivas logren decir lo que quieren decir, o que con ellas pueda definirse lo que significa existir de cara al absoluto. Reflexión aquí, es necesario advertirlo, no nombra una actividad

noética ni *psicológica*³, en el sentido que tiene la expresión cuando se dice que alguien está reflexionando sobre una lectura, sobre un acontecimiento, un recuerdo, etc. Reflexión tiene que ver, simplemente con el reflejarse de una cosa en otra. Es así, precisamente, el reflejarse de la esencia en el ser lo que va a constituir la tónica entera de las pretensiones discursivas de la esencia. Lo decisivo a ser examinado es, justamente, la eficacia conceptual y semántica de este modo de representarse la lógica o la significación en general como proceso reflexivo.

Dicho lo cual, conviene anticipar panorámicamente el esquema del experimento operado bajo la rúbrica: “doctrina de la esencia”. El primer modo en que se ofrece la representación de la esencia como determinación reflexiva es como fundamento. En el fundamento conviven, unidas inmediatamente, un par de determinaciones cuya importancia no se puede disimular, a saber, identidad y distinción. El fundamento y lo fundado, siendo una par de determinaciones distintas, no son sin embargo una exterior a la otra, es por esta razón que el fundamento, como unión de ambas, es la totalidad. Esto se revisará en un primer apartado.

Sin embargo, si la esencia como fundamento se confunde con la existencia que funda, entonces permanece fuera de sí misma, y por lo tanto, *la esencia como fundamento no es nada*. El existir no es nada sino en cuanto que fundado, pero si lo fundado y el fundamento no tienen ningún contenido distinto, como es el caso, entonces el fundamento es lo mismo que *el existir que no es nada*. La esencia, entonces, es “algo que *es-no-siendo*: Y esto es lo que es concretamente *el parecer*”⁴. Pero en ese caso la esencia es lo inesencial. En efecto, Hegel ha escrito que “es el ser en contraposición con la esencia lo inesencial” (WL II 8/II 18/II 15). Y lo inesencial es, precisamente, la apariencia (*der Schein*). La existencia (*Existenz*) es el mismo ser o estar-ahí (*Dasein*) en cuanto que “sale del fundamento”, de donde el “*ex*” latino.

Así, el existir, como el ser conservado *desde la esencia*, es también la “no-esencia (*Unwesen*), la apariencia” (WL II 9/II 19/II 17). Pero eso de lo cual *sale* es idéntico

³ Gwendoline Jarczyk, «*La Science de la logique*» de Hegel, p.18

⁴ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p.40

consigo, por lo tanto no hay ni salir ni hay nada. No hay relación de fundamento. Por lo tanto, tampoco existe la cosa-en-sí. La cosa-en-sí, nos dice Kant, es la totalidad del fenómeno en cuanto que fundado por la totalidad de las condiciones o por lo incondicionado. Lo incondicionado, por su parte, es aquello en que consisten, también según Kant, las ideas de la razón⁵. Pero en Hegel no será más la razón esta facultad sintética total, capaz de acceder a esa cosa-en-sí que Kant había orillado en un más allá. Y es que la totalidad de la cosa-en-sí no es más que el mismo fenómeno que pretende fundar. La cosa en-en-sí, dice Hegel, es “un fantasma (*ein Gesperts*)”, es decir, exactamente *el mismo fenómeno*, pero reflejado en un supuesto más allá (WL I 8/WL 41/I 639). Esto es el tema del segundo apartado, su rótulo es: el fenómeno.

Ahora bien, la esencia no es nada, pero sin embargo, es una nada reflejada sobre sí. La esencia no existe, pero su inexistencia es reflejada en el fenómeno *que tampoco existe*. En este desdoblamiento se muestra no ya la inexistencia de la esencia sino su existencia negativa, soportada precisamente en la existencia negativa en que consiste el aparecer en el cual se ve reflejado. Este reflejar de una negatividad a la otra es lo que para Hegel constituye la *realidad efectiva (Wirklichkeit)*; el traspaso de una negatividad en otra, y por tanto, re-escritura de la vacuidad de la esencia.

El fenómeno como fenómeno, en cuanto que el reflejar de uno en el otro expresa la verdad de ambos. No la síntesis entre uno y otro, porque esa síntesis ya está dada en los propios términos de la contradicción sin mediación de un tercero, sino el acto en el cual se asume la vacuidad de esa síntesis. Desde aquí, y desde lo expuesto con anterioridad acerca del saber absoluto, se podrá entender en su justa dimensión aquella afirmación, clave de arco de todo el pensamiento hegeliano, impresa en las primeras páginas de las *líneas fundamentales de la filosofía del derecho* que tan mala reputación ha provocado contra Hegel, esa de que “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (PR p. XIX/p.24), o sea “todo lo que es real es racional; y lo que es real es racional”. El tercer apartado de este capítulo es, precisamente, la *realidad efectiva*.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 322 B 379

7.1. Identidad, distinción y totalidad.

Partimos del hecho de que las categorías que pertenecen al ámbito de la esencia son determinaciones reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*). Es decir, no son determinaciones inmediatas, sino justo la negación con respecto a la inmediatez. La esencia, dice Hegel, es de índole “negativa; es un movimiento a través de diferentes momentos” (WL II 30/II 35-36/II 33). De este modo, el contenido de las proposiciones que expresan tales determinaciones constituye una “relación determinada (*besimmte Beziehung*)” (WL II 32/II 37/II 35). Para entender esto último habría que comparar las determinaciones reflexivas con aquellas simples que fueron expuestas dentro de “la doctrina del ser”. Estas últimas son expresadas de la siguiente forma: “Todo es (*Alles ist*)”, “Todo tiene una existencia (*Alles hat ein Dasein*)”, “Todo tiene una cualidad, cantidad (*Alles hat eine Qualität, Quantität*)”, etcétera. Sin embargo, esta manera simple de expresar la totalidad padece del horrible defecto, como hemos ya visto, de no atinar a decir lo que quiere decir, de modo que el verdadero decir cuando se pretende decir algo de esta manera no es más que el ir pasando de una determinación a su opuesta. “En cambio, las determinaciones de la reflexión no parecen incluir los mismos defectos o entrañar los mismos inconvenientes. Con la superación del movimiento en que las determinaciones del ser pasan la una a la otra [...], el momento de emergencia de la esencia, la rigidez del encadenamiento exterior de las categorías da lugar a la fluidez y a la movilidad de la relación negativa consigo”⁶. Es decir, las determinaciones reflexivas incluyen el tránsito de un momento a otro o la relación de dos o varios momentos.

Es justamente el caso, éste, de la primera proposición que se expresa bajo el nombre de principio de identidad. Este principio es el de la pura reflexión. La esencia, en efecto, parece ser la identidad del ser consigo mismo. Pero no la identidad inmediata que se ha revisado con anterioridad, sino la identidad reflejada, es decir, el ser que “es igual a sí mismo [pero] en su absoluta negatividad” (WL II 34/II 38/II 36). ¿Qué significa esto? Que

⁶ J. Biard, D. Buvat, et al., *Introduction à la lecture de la «Science de la logique» de Hegel II*, pp.53-54

“la identidad es la duplicación categorial de la esencia inmediata”⁷. Se dice, así, “lo absoluto es lo idéntico consigo” (EPW § 115), que es como decir lo absoluto es lo absoluto. La duplicación reflexiva en este caso implica, por un lado, el término que ejerce la función de sujeto, el absoluto, por el otro, el término que ejerce la función de predicado, también el absoluto. Pero la relación proposicional coloca a cada uno de los términos en su respectivo lado, de tal suerte que el absoluto, como predicado, no es otra cosa que la abstracción de la distinción del absoluto como sujeto. Y resulta que el sujeto, en cuanto que mera abstracción de lo que le es distinto, no es todavía la esencia duplicada. No puede ser, por lo tanto, el absoluto como tal. El absoluto, como identidad, sólo puede ser la identidad de los dos momentos, pero no la mera abstracción de lo distinto. Pero esta abstracción es lo único que ofrece la forma de la proposición, la cual, sin embargo, es inevitable, porque esa es la única forma en la que se habla. Cada que se quiere y que se quiera nombrar la identidad, se termina y se terminará nombrando en realidad la distinción.

Empero, la voluntad se obstina y prevalece en sus ganas de nombrar la identidad desde la abstracción de la distinción, pero con ello concluye en “una manera de hablar que con toda razón pasa por tonta”, tan tonta como decir “un planeta es – un planeta, el magnetismo es – el magnetismo, el espíritu es – un espíritu” (EPW § 115). Sin embargo, hay teologías en las que no cabe ninguna otra afirmación sobre Dios que no sea *Dios es Dios*.

Así, por ejemplo, Maimónides, quien rechaza que Dios tenga atributos, por considerar la creencia que sostuviera que sí los tiene, error semejante a los que creyeran en la corporeidad de Dios⁸. Si es el caso que los atributos fueran idénticos al sujeto, “cuando definiéramos a Dios pronunciaríamos una mera tautología, y, por ejemplo, al decir *Dios es eterno* diríamos simplemente *Dios es Dios*”⁹. Pero si no fuera el caso esta identidad, entonces la predicación sería, de acuerdo con Maimónides, completamente falsa. Sin embargo, la palabra Dios “es de por sí un ruido sin sentido, un mero nombre; solamente el predicado dice lo que éste es, es su cumplimiento y significado; el vacuo comienzo deviene un saber efectivo sólo en este final” (PhG XXVI/26/18). Es inevitable la tautología, en ella

⁷ Ibid., p. 57

⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, Cap. 53 ss.

⁹ Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, p.21

se expresa el hablar tonto, pero también, paradójicamente, la contradicción o el hecho de que el “Dios” del sujeto sea *distinto* que el “Dios” del predicado. En otras palabras, el *contenido* de la expresión es tonto, es la mera identidad abstracta e idiota, en cambio, la forma de la proposición “transmite la *distinción*”¹⁰. Contra esta transmisión es que el teólogo cordobés apela la teología negativa del Pseudo-Dionisio Areopagita. Dice aquél: “Sábetete que la descripción de Dios [...] por medio de negaciones es la única verdadera”¹¹.

La identidad, entonces, como piensa Maimónides, es la imposibilidad de los predicados. Sólo la ausencia de éstos preserva la identidad al margen de la distinción. Pero debido a la inevitable naturaleza predicativa del lenguaje, sólo será posible expresar esa identidad al margen de la distinción por medio de negaciones. Es decir, tan imposibles son los predicados en lo idéntico como en la proposición, de donde la solución planteada será el diferir la proposición a partir de su negación. Pero aun negando se conserva la forma proposicional y, por lo tanto, la distinción. En efecto, en el mismo diferir de la proposición se transmite todavía de manera más clara la *distinción*. De ahí que muchos siglos después Derrida apele a la misma teología negativa, *pero* ya no en nombre de la identidad, *sino* en nombre de la *différance*¹².

Toca ahora, entonces, que se hable de la distinción (*Unterschied*)¹³. Recapitulemos, aunque a fuer de parecer repetitivos, lo que nos ha conducido hasta ella, abriendo un claro sobre la espesura de las digresiones que se hicieron hacia la *Fenomenología* y hacia Maimónides y Derrida, para dar de nuevo con el camino *lógico* abierto por Hegel. Dice éste: “la esencia es solamente pura identidad y parecer dentro de sí misma, como que es la

¹⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, p.54

¹¹ Maimónides, *Op. Cit.*, Cap. 58

¹² Cfr. Harold G. Coward y Toby Foshey (edits.), *Derrida and Negative Theology, with a conclusion by Jacques Derrida*. Alabany: State University of New York, 1992

¹³ Prefiero traducir distinción que por diferencia por las mismas razones que lo hace también Valls-Plana. Dice este último: “traduzco constantemente *unterscheiden* y *Unterschied* por *distinguir* y *distinción* y no por *diferenciar* y *diferencia*, respectivamente, porque Hegel no usa como sinónimos *Unterschied* y *Differenz*. Nuestra traducción recurre por ello a términos más próximos a la rúbrica común a muchos tratados de la escolástica española *De unitate et distinctione entis*” (Nota del traductor de G.W.F., Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al parágrafo 116). Dussel, por ejemplo, en sus cursos insiste en la nomenclatura inversa, a saber, esa según la cual *Unterscheidung* se traduce por diferencia y no por distinción. Y es que para Dussel distinción es lo que aparece fuera de la totalidad, mientras que diferencia sería lo incluido dentro de la totalidad. Pero como mi propósito es mostrar que la lógica de Hegel no es ni de subsunción ni de inclusión en totalidades, me inclino más a favor de la decisión de Valls-Plana.

negatividad que se está refiriendo a sí, por consiguiente es su rechazarse de sí misma; contiene, por lo tanto, la determinación esencial de la distinción” (EPW § 116). Ya vimos, la identidad aquí es el mero resultado de la abstracción de la distinción. En ese sentido es el rechazo de los distingos. Pero en tanto que la abstracción expresada en el predicado es distinta al sujeto, aparece también la distinción. “Conque yace en la forma de la proposición (*Form des Satzes*), en la cual la identidad es expresada, *más* que la unidad, identidad abstracta” (WL II 40/II 44/II 42). Es decir, en virtud de la forma proposicional, en la que sus términos exigen para evitar la trivialidad la desigualdad¹⁴, al querer decir la identidad, aparece más que ésta, aparece también la distinción. La abstracción es el rechazo de la distinción, pero al estar expresada la identidad en ésta, por ese acto de abstracción también la identidad es rechazada. En su lugar queda la distinción. Por más que se intente preservar la identidad al margen de la distinción esto será imposible, la identidad es ya la diferenciación de sí misma. Así es como Hegel expresa todo esto.

Cuando uno abre la boca y promete exponer lo que es Dios, a saber que Dios es – Dios, entonces la expectativa se halla defraudada, pues se esperaba en contra una *determinación diversa* (*verschiedenen Bestimmung*); y si esta proposición es verdad absoluta, tal absoluta palabrería es muy poco respetada; nada será tan aburrido y molesto como una conversación que deviene repitiendo lo mismo, aun cuando tal discurso deba ser verdad. Considerando más de cerca ese efecto del aburrimiento acerca de tal verdad, como haga establecer el comienzo, «la planta es», se espera que se diga *algo*, llegar a la aportación de una determinación ulterior. Pero mientras solamente se regresa sobre lo mismo, sucede más bien lo contrario, esto es no ha despuntado *nada*. Tal discurso *idéntico se contradice*, entonces, *a sí mismo*. La identidad, en vez de ser en ella la verdad y la absoluta verdad, es más bien lo contrario; en vez de ser la inmóvil simplicidad, es el sobrepasar sobre sí en la disolución de sí misma (WL II 40/II 43-44/41-42).

Ahora bien, representada de manera inmediata, la distinción se manifiesta como diversidad (*Verschiedenheit*). Cuando se dice diversidad se quieren nombrar los distintos, como siendo “cada uno de por sí lo que es (*jedes für sich ist, was es ist*)” (EPW § 117). Hegel se refiere aquí a Leibniz cuando este último, en su principio de “la identidad de los indiscernibles”, plantea que “no hay dos individuos enteramente semejantes (*semblables*) o iguales (*égaux*), principio que se aplica en primer lugar a las sustancias simples o

¹⁴ Cfr. André Léonard, *Commentaire literal de la Logique de Hegel*, p.158

mónadas”¹⁵: “Es preciso aún que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Porque no hay nunca en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundada sobre una denominación extrínseca”¹⁶. Por lo demás, es el de la diversidad un principio que suena muy agradable a los oídos acostumbrados a los acordes de la *política correcta*, también a los oídos de los que miran con consentimiento las teologías del “Dios Otro” o que cultivan el llamado “pensamiento post-secular mesiánico”. Dejando de lado las referencias reales y posibles vamos al tema.

Hablar de diversidad implica querer hablar de distinciones, para las cuales sus diversos son indiferentes. Es decir, cada uno de los distintos que componen la diversidad, en cuanto que distintos, se contraponen a los otros distintos. Sólo en esa contraposición han de adquirir consistencia como distintos. En este sentido, los distintos son distintos sólo en su contrario, porque en relación consigo mismos son idénticos a sí mismos. Incluso si se quisiera decir que en relación consigo no son idénticos se lo estaría diciendo. Si digo que la distinción no coincide consigo misma estoy diciendo que la distinción no coincide con la distinción, luego, que coincide con su propia identidad. Lo desigual en relación con la desigualdad es la igualdad. En la diversidad, la diferencia aparece, en relación consigo misma, pues, “en unidad inmediata con la distinción”¹⁷. El Dios otro, entonces, tal como sucede en el judaísmo es, en este sentido, también el Dios que para sí mismo no admite distinciones.

Paradójicamente, el Dios otro se lleva mejor con el Dios idéntico a sí mismo que no admite distinción que con el Dios trinitario que sí la admite. Pero también paradójicamente, el Dios idéntico a sí mismo es la posibilidad del desarrollo del diferir infinito del que habla Derrida, y en el cual hinca sus raíces el deconstructivismo, y del cual es testigo la cábala¹⁸. Se hizo alusión a esto en el capítulo previo al tratar sobre el “uno”. Dios, como distinción absoluta, que en y por su absolutez equivale a su aniquilamiento, exige el desarrollo o la relación al exterior, del mismo modo como el uno exigía su desarrollo en series.

¹⁵ André Doz, *Op.Cit.* p.91

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadologie* § 9

¹⁷ J. Biard, D. Buvat, *Op.Cit.*p.65

¹⁸ Cfr. Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, p.77

En resumen, por querer hablar de la identidad se fue a parar en la distinción, pero cuando se quiso hablar de la distinción se terminó hablando de la identidad. Con todo, el discurso de la distinción persevera en su propósito de no diluirse en el discurso de la identidad. Para el caso, la reflexión se desdobla. Cuando la distinción se comporta reflexivamente con respecto a sí misma, es la identidad. Ahora bien, cuando esta identidad reflexiva se comporta *ad extra* es distinción determinada. “La diversidad es, por consiguiente, distinción de la reflexión o *distinción en sí misma*, distinción determinada” (EPW § 118). El principio que dice “todo es distinto” se desdobla en el que dice “todo es igual”, y es en esta distinción entre uno y otro en donde se mantiene para conservar su pretensión de discurso determinado sobre lo distinto. Con base en tal distinción se presenta un nuevo principio, el de lo contrapuesto (*Entgegensetzung*) o de lo contraposición (*Gegensatz*), cuya realización, en última instancia, se completa en la contradicción (*Widerspruch*). Se trata, entonces, de preservar la postura en la distinción, a fuer de hacer ésta cada vez más aguzada, hasta el extremo máximo, que es la contradicción.

En la contradicción no es el caso, solamente, de que difiera una determinación simple con respecto a la otra y viceversa. Lo contrapuesto aquí es lo distinto en cuanto que relacionado consigo y lo distinto en cuanto que relacionado con otro. Se trata aquí de “determinaciones reflexivas autónomas (*selbständigen Reflexionsbestimmungen*)” (WL II 65/II 64/II 62). Esta autonomía de ambas se expresa diciendo que una es positiva y que la otra es negativa. “La idéntico como tal es en primer lugar lo carente de determinación; lo positivo, por el contrario, es lo idéntico consigo, pero en cuanto que opuesto a una determinación otra, y lo negativo es la distinción como tal, cuya determinación está restringida a lo no identidad” (EPW § 119 *Zusatz*). Lo que expresan las palabras “negativo” y “positivo”, no es la simple oposición de dos términos que, sin embargo, conviven uno junto a otro, sino la oposición en que se elimina al contrario. Pero la eliminación de uno de los polos en una relación contradictoria es también la eliminación de la contradicción. Ni en este ni en ningún otro caso fue posible nombrar la diversidad, al cabo se termina por nombrar la identidad. La contradicción “es lo distinto de lo distinto en sí mismo” (EPW § 119 *Zusatz*), y lo distinto de lo distinto es la identidad.

Pero ya no es la identidad simple de un primer momento, sino la identidad que surge de haber negado la contradicción. Es la identidad que se pretende preservar conforme al principio de no-contradicción. Sin embargo, sucede que la contradicción es por sí misma ya su propia negación, de tal modo que la negación exterior de la contradicción, la cual es la función, precisamente del anterior principio, no es más que la “re-escritura” de la contradicción. El principio de no-contradicción, entonces, pretende eliminar la contradicción, pero como ya la contradicción es su propia eliminación, de modo que la eliminación de la eliminación o eliminación de lo eliminado es la afirmación de la contradicción. Todo esto no quiere decir más que un discurso armado a partir de la catalogación de contradicciones y de la eliminación de uno de los términos de éstas de acuerdo con el principio de no-contradicción, es un discurso condenado a la vacuidad.

Ya hicimos alusión en el capítulo quinto a esto que en seguida habré de exponer, pero lo que se vaya a exponer aquí lo confirma y lo destaca con un nuevo perfil. Bradley y otros tantos filósofos semejantes que fueron reconocidos en su tiempo como hegelianos, sostuvieron eso que después se llamó “concepción *coherentista* de la verdad”, para la cual el criterio de verdad de toda proposición sería su capacidad de acomodo, sin contradicción, dentro de un sistema. Es decir, según Bradley y otros (pseudo) hegelianos, un enunciado sería verdadero en tanto que fuera coherente con un sistema también coherente, en donde la coherencia sería la ausencia de contradicción. Pero es el caso que aquí Hegel está acusando a esa “concepción” de vana. No es tampoco que Hegel “niegue” el principio de contradicción y que, por lo mismo, reparta salvoconductos que autoricen discursos contradictorios. Lo que hace Hegel es simplemente mostrar la vacuidad del discurso montado sobre el principio de la no-contradicción. “Existir” no puede significar “no ser contradictorio”, porque ya al ponerse a hablar de la no-contradicción se están apurando las contradicciones. Decir que existir significa no ser contradictorio es no decir nada, o decir lo contrario de lo que se quiere decir, precisamente la contradicción. Es inevitable, cualquier polo de una contradicción se incluye a sí, tanto como a su contrapuesto, y es que, al fin de cuentas, cada uno de esos polos es la contradicción consigo mismo, y por lo tanto, el principio de no-contradicción *la afirmación de la contradicción*.

Es importante señalar en momento, en contra de lo que se ha venido diciendo durante casi dos siglos, pero para poder pasar a lo siguiente, que la contradicción no es para Hegel ningún criterio de verdad o cosa parecida. No es que Hegel conciba que la realidad sea contradictoria, ni que la contradicción sea la fuente de la vida, como sostenía el cabalista Friedrich Christoph Oetinger¹⁹. Lo que sostiene Hegel es, por el contrario, que para evitar la vacuidad del discurso contradictorio, lo único que cabe es el movimiento de una determinación a otra. Hay contradicción si el movimiento se *detiene en un resultado concluso*. “Deja haber contradicción en la medida en que el movimiento no cesa”²⁰. Es decir, la mera aseveración del principio de no-contradicción está condenada al fracaso, decirlo implica ya quedar envuelto en la contradicción. Lo que dice Hegel es que el principio de no-contradicción es, especulativamente, la afirmación de la contradicción. Pero justo por esto es que al tal principio se le ha de superar. De lo que se trata es de evitar la contradicción a la que conduce la afirmación o negación de posiciones fijas. Es entonces, pues, que para evitar la contradicción es preciso no simplemente negarla, sino traspasarla, desde el propio discurso que la quiere nombrar, hasta donde en efecto ese discurso dice algo. Se quiso decir identidad, pero se dijo distinción, se quiso decir, en consecuencia, distinción, incluso hasta llegar a la contradicción, pero se dijo identidad. Lo único verdadero, entonces, es el ir y venir de una determinación a otra, según el cual la identidad es inmediatamente lo mismo que la distinción. Y es el caso que en el fundamento (*Grund*) el par de determinaciones mencionadas aparecen unificadas. De este modo, quien ha comenzado el experimento que consiste en ponerse hablar de la identidad, termina inevitablemente hablando del fundamento.

En el fundamento, la relación reflexiva ya no es de la identidad consigo, ni tampoco de la distinción consigo, relación que en aquél caso pone la identidad como distinción y que en éste pone a la distinción como identidad, la relación es entre identidad y distinción. “El *fundamento* es la unidad de la identidad y de la distinción; cuya verdad es en lo que han dado la distinción y la identidad,-la reflexión-en-sí (*Reflexion-in-sich*), que es, así mismo, reflexión-en-otro (*Reflexion-in-Anderes*) y viceversa” (EPW § 121). En este caso, la referencia que tiene Hegel en mientes es el principio de razón suficiente propuesto por

¹⁹ Cfr. Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, p.355

²⁰ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p.280.

Leibniz y que fuera retomado posteriormente por Wolff. Según este último: “*Grund* es aquello mediante lo cual se puede entender que algo es”²¹. *Grund*, entonces, es en alemán eso que Leibniz escribiera en francés como *raison*. Pues bien, dice Hegel:

El principio del fundamento (*Der Satz des Grundes*) dice: «Todo tiene su fundamento suficiente (*Alles hat seinen zureichenden Grund*)», es decir, no es la determinación de algo como identidad consigo, ni como distinción, ni como meramente positivo o meramente negativo la verdadera esencialidad de algo, sino que es el tener su ser en un otro que, como idéntico-consigo, es su esencia (EPW § 121).

Con el fundamento llegamos a la esencia, justamente, como aquel detrás del ser que se había advertido en un principio como el ir más allá del ser. Según esto, “lo *que es*, no está considerado como lo que está siendo (*seiendes*) inmediatamente, sino como *puesto* (*Gesetztes*)” (WL II 87/II 82/II 81). Es decir, al pensar la esencia, se la piensa como aquello que sostiene al ser como desde una base. De tal suerte que el asunto no está en quedarse en el ser, sino traspasar hacia aquello que lo sostiene y que lo pone como ser. El fundamento es justamente lo que pone al ser como ser. Las cosas son porque detrás de ellas las sostiene y las garantiza un fundamento. Sin embargo, de acuerdo a lo que ha sido expuesto previamente “la alteridad de la esencia y de su ser-puesto se encuentra plenamente superada y, por consiguiente, la esencia, como actividad fundamentadora, no queda fuera de lo que ella funda [...] Toda fijación del fundamento en posición detrás del mundo ha sido invalidada por la contradicción”²². En este sentido, *la esencia es la totalidad*.

No es nada extraña la afirmación que atribuye a Hegel la tesis de que la totalidad es *lo único existente*, y que lo particular no es más que los momentos negativos que se disuelven en ella. Es justo aquí el lugar en donde Hegel pone a prueba la afirmación *existir es ser totalidad*, concomitante con aquella que dice *Dios es la totalidad*. Lo cierto es que Hegel, como veremos en seguida, va a rechazar todo esto de la totalidad. Esta escrito con todas sus letras en el mismo texto de Hegel que “totalidad” es una determinación que “[es] más bien su rechazarse a sí misma (*vielmehr Abstossen seiner von sich selbst*)” (EPW § 121 *Zusatz*). Veamos esto.

²¹ Citado por Ramón Valls-Plana en la nota al parágrafo 121 de su traducción de G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

²² J. Biard, D.Buvat, et al., *Op.Cit.* p. 104

En cuanto que el fundamento es la superación de la identidad y de la distinción como totalidad, se lo suele expresar diciendo que es *la identidad de la identidad y de la no-identidad*, en el sentido de que la totalidad engloba ambas cosas. Hegel mismo, es verdad, en algún lugar escribió que “El absoluto mismo *es por ello* la identidad de la identidad y de la no-identidad (*die Identität der Identität und der Nichtidentität*); el oponerse y el ser-uno (*einsein*) es lo mismo en él”²³, en donde el *por ello* son las exigencias del pensar desde la “totalidad” como *categoría definitiva*. Sin embargo, se trata de un texto, ese donde está escrito eso, en donde el punto de vista de Hegel es completamente el mismo que el de Schelling. Se sabe bien que hubo que esperar a la *Fenomenología* para que Hegel expresara por primera vez un punto de vista distinto al de su viejo amigo. No obstante “esta asociación con el punto de vista de Schelling iba a colorear en alguna medida la reputación de Hegel durante el resto de su vida”²⁴, e inclusive después de ella, porque se suele seguir confundiendo el punto de vista de ambos al considerar que la idea de totalidad es *definitiva* en el autor de la *Fenomenología*. Lo fue en un momento, cuando redactó la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, también cuando redactó *Fe y saber (Glauben und Wissen)*, es decir, durante el tiempo en que colaboró en la *Kritische Journal der Philosophie*, cuando todo lo publicado por él tenía un “tinte schellingiano”²⁵; pero ya no después de abandonar Jena, e inclusive todavía desde antes de salir de esa ciudad.

¿Qué es la totalidad? Es el hecho de que lo fundado se comporta hacia su fundamento como algo no-distinto, conservándose, sin embargo, como distinción. En ese sentido, la unidad entre el fundamento y lo fundado es “la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico”. En primer lugar, esta unidad entre identidad y distinción quiere ser expresada por la palabra ex-sistencia (*Existenz*). Hegel utiliza aquí un latinajo, cuyo su sentido se podrá advertir como se tenga en cuenta lo siguiente: “*Existere*, o mejor es decir, *existere*, está compuesto claramente de *ex* y *sisto* [...] *Sistere* puede recibir varios sentidos, sobre todo el estar colocado, tenerse, mantenerse y subsistir. *Ex-sistere* significa, entonces, como lo atestigua su uso corriente en el latín, no tanto el hecho de ser, sino la relación del ser con

²³ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichtes'chen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, en *Hauptwerke in sechs Bänden 1: Jaener kritische Schriften*, p. 64, folio 125

²⁴ Terry Pinkard, *Hegel*, p.159

²⁵ *Idem*.

algún origen”²⁶. Hegel, pues, parece que se quiere referir explícitamente a Hugo de San Víctor²⁷, en cuanto que dice éste que “*exsistire*” viene de “*ex aliquo sistere*”²⁸.

Es decir, “existir” significaría *ex-sistir*, en el sentido de que existir sería ser-algo, y por lo mismo idéntico a sí mismo, pero sólo en tanto que se comporta o está en relación o respectividad con lo otro, con el fundamento; por lo tanto *estar en el fundamento*. Pero si se es sólo en cuanto que se está en el fundamento, es el fundamento entonces el que pone el *ex-sistir*, pero este poner es sólo posible si el fundamento es él mismo el *ex-sistir*, como que no podría poner lo que no tiene ni fundar algo que permanezca exterior a él. Siendo esto así, *ex-sistente* en sí será solamente la totalidad de los respectos que se relacionan entre sí, es decir, la totalidad que, *desde sí*, va *poniendo* sus distintos momentos. El fundamento, entonces, es la cosa-en-sí como “totalidad de las condiciones”, es decir, como totalidad que desde sí va sosteniendo el aparecer del fenómeno. Es la postura, por ejemplo, de Giordano Bruno y de otros tantos simpatizantes del pensamiento hermético y de semejantes formas de gnosticismo. Sin embargo, “es impropio decir, según la acepción hegeliana, que Dios *ex-siste*”²⁹. Y es que existir, en cuanto que existir es el criterio último del significado, no puede significar ser la condición incondicionada de todas las condiciones.

En este punto viene de nuevo el rechazo del argumento ontológico. Según este argumento, dice Hegel, la totalidad de la realidad, en cuanto que totalidad, ha de subsumir también el *ex-sistir* dentro de su extensión. De hecho la extensión completa de la totalidad es justo el *ex-sistir*, de donde ésta es el fundamento desde el cual es posible deducir la existencia del absoluto (WL II 138 ss/ II 125 ss/II 125 ss). La cosa-en-sí, entonces, parece ser, como el “rostro” del cual habla Levinas, la garantía de sí mismo o la *inmediatez fenomenológica del otro*³⁰. Pero esto implica, en seguida, que la supuesta exterioridad de la

²⁶ Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, p.19

²⁷ André Doz, *Op. Cit.*, p.117

²⁸ Hugo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 12

²⁹ André Doz, *Op. Cit.*, p.117

³⁰ Esta semejanza, para algunos improbable, entre Kant y Levinas, a mí, en cambio, me parece muy obvia. Se la pudiera desacreditar con la especie de que Levinas habla desde una comprensión semita de la realidad ajena al ethos nórdico y burgués de Kant (Cfr. Enrique Dussel, *Para una destrucción de la historia de la ética*, pp.76). De cualquier modo, a una autoridad por su conocimiento de la obra de Levinas en particular, pero también del pensamiento judío en general, como Mauricio Pilatowsky, en los cursos que ha dictado en la UNAM, no le ha pasado de largo la existencia de la semejanza. Por otro lado, la semejanza es polémica y al cabo desastrosa para Kant, porque desdice por completo su postulado de la cosa-en-sí.

cosa en sí se muestra en el puro semblante o en el aparecer inmediato, justo aquello de lo cual se quería distinguir. Veamos.

Como pretenda ponerse uno a decir o a hablar de la cosa-en-sí, ésta se le irá de la boca, y terminará diciendo lo contrario de lo que pretende. La cosa-en-sí pone, en cuanto que totalidad in-condicionada y condicionante, las distinciones que son su reflejo fenoménico. El fenómeno es la pura consistencia negativa, el existir-del-no, la distinción de la existencia en sí, representada ésta por la cosa-en-sí. El fenómeno es la negatividad con respecto a sí mismo. Pero cuando se hable de la cosa en sí se lo hará también de manera negativa. La cosa en sí es lo que *nunca llega*, pero eso mismo es el fenómeno, el ser que *nunca llega* en cuanto que el fenómeno es el comportarse negativo con respecto a su ser. La cosa-en-sí, pretendiendo ser lo otro que el fenómeno, termina por ser lo mismo que éste. “No hay nada en el fundamento que no esté en lo fundado, así como no hay nada en lo fundado que no esté en el fundamento” (WL II 105/II 97/II 96), dice Hegel, pero no porque lo fundado sea el reflejo del fundamento, sino *porque el fundamento es el reflejo de lo fundado*.

La cosa-en-sí es en realidad la-cosa-del-pensamiento, “sólo un producto del pensamiento, y por cierto sólo del abstracto” (WL II 31/II 60/II 81). No se trata de que la razón, en contra del entendimiento, sí atine a concebir la totalidad o la cosa en sí, se trata de reconocer que *no hay cosa-en-sí*, solamente esto es la razón. Vuelvo a repetir esto que ya se dijo a propósito del cristianismo, pero que viene aquí inclusive más a propósito, porque ahora, justo en este momento, adquieren todo su real relieve las más de cien páginas dedicadas a la conciencia cristiana: “Para completar el camino hacia la razón, no hay nada que añadir al entendimiento, más bien se le debe *sustraer* una cosa (el fantasma del objeto persistente más allá de la forma)”³¹, es decir, la cosa-en-sí. En otras palabras, quien quiere nombrar al fundamento termina por nombrar más bien al fenómeno. Sobre el fenómeno habremos de ocuparnos en seguida.

³¹ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hysteriques. Hegel passe*, p.15

7.2. El aparecer de la esencia.

El resultado al que se ha llegado en el experimento previo es el siguiente: “El aparecer (*das Scheinen*) es la determinación mediante la cual la esencia no es ser sino esencia, y el aparecer desarrollado es el fenómeno (*Erscheinung*). La esencia no está, por consiguiente, detrás o más allá del fenómeno, sino que a causa de que la esencia es éste, lo que ex-siste (*existirt*), la ex-sistencia (*die Existenz*) es el fenómeno” (EPW § 131). ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se dice fenómeno? Contesta Hegel: “cuando hablamos del fenómeno, asociamos la representación de una multiplicidad indeterminada de cosas existentes (*existierender Dinge*), cuyo ser lisa y llanamente es sólo mediación, por lo cual no se apoyan sobre sí mismos, sino que tienen su validez sólo como momentos (*nur als Momente ihre Gültigkeit haben*)” (EPW § 131, *Zusatz*). En efecto, vimos en las páginas previas como la esencia expresa la totalidad o cosa-en-sí, y la totalidad al fenómeno. De suerte que al hablar de fenómeno, lo que se tiene en mente es “la totalidad del fenómeno”, ya no como totalidad fundada en una cosa en sí, sino como totalidad firme en y por sí misma, como mundo fenoménico.

Una posible referencia es el “fenomenalismo” positivista, cuyo antecedente eminente recae en David Hume, y que tuviera muy buena acogida durante todo el siglo decimonono y buena parte del veinte. Ante todo, la llamada “totalidad del fenómeno” quiere nombrar la totalidad, pero no ya como cosa en sí, sino como mundo radicalmente finito. En este punto, la categoría fenómeno, como totalidad finita, llega a tocar con su influjo al mismo Heidegger, pero sobre todo a Karel Kosik, con su idea de la “totalidad concreta” y a Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, y desde luego, también, a Konstantinov, Arjistej y a todo eso que se llamó “materialismo dialéctico”.

Lo relevante de la noción de mundo es que, según ésta, los fenómenos, en cuanto que momentos, se fundan recíprocamente hasta constituir una complexión total de fenómenos, reciprocidad que pone a los distintos momentos en trabada e indivisible unidad. Esa unidad es la “ley del fenómeno”. Es decir, el fenómeno, como mera inmediatez, no basta. La respectividad del mundo fenoménico no es el traspasar de una cualidad simple a otra, sino el reflujó del fundamento en lo fundado. Es decir, el mundo fenoménico no es el mero resultado ocasional de una suma de fenómenos diversos, sino que es la expresión o manifestación de un mundo de leyes. Engels lo ha indicado así³². El nudo aparecer del fenómeno no constituye ninguna totalidad, es preciso elevarse desde la inmediatez de éste, inevitablemente parcial, hacia su totalidad. La totalidad del fenómeno no es, pues, el mero aparecer de éste.

Se ha llegado al fenómeno como resultado de la confluencia, e identificación inmediata, entre el fundamento y la ex-sistencia que se funda en aquél. Pero al poner mientes ya en el fenómeno, éste se desdobla nuevamente: entre el mero aparecer y la totalidad del mero aparecer.

Dichas leyes no son algo ajeno o exterior al fenómeno, como una especie de paradigmas platónicos. Por el contrario, dice Engels, son “concatenaciones” que se descubren en el fenómeno³³. No obstante, dichas concatenaciones, y eso es lo relevante, *no son el fenómeno en su mero aparecer inmediato*. Son leyes con las cuales se quiere explicar el aparecer del fenómeno. La ley, entonces, es ese aspecto explicativo que acompaña al fenómeno para darle inteligibilidad, y que hace que éste se localice dentro de las determinaciones de la reflexión y no en las del ser. Pero por otra parte, la ley, como ley de la totalidad, es algo incardinado *en el fenómeno y no fuera de él*.

³² Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, p.199

³³ *Ibíd*, p.27

¿Qué es este mundo inteligible, distinto del mundo fenoménico, pero sin embargo unido a éste sin que medie entre ambos ninguna exterioridad? Dice Hegel: “La exterioridad recíproca (*Aussereinander*) del mundo del fenómeno es totalidad y está enteramente contenida en su [del mundo del fenómeno] *relación-consigo*. La relación del fenómeno consigo está, así, completamente determinada, tiene la *forma* en sí misma, y porque la tiene en esta identidad, subsiste como esencialidad” (EPW § 133). Es decir, la exterioridad recíproca al mundo del fenómeno es eso que los neo-platónicos llamaban *κοσμος νοητος*. En tanto que estos estaban inspirados en Platón, ese mundo se lo representaban *exterior al mundo*. Sin embargo, como sabemos, ese rasgo que hace inteligibles a las cosas y que Platón había colocado más allá del mundo, Aristóteles lo colocó en el mundo mismo. Son las cosas mismas, piensa Aristóteles las que tienen en sí mismas el aspecto por el cual son inteligibles. Es la forma, en efecto, eso que para Aristóteles constituye el aspecto inteligible de la cosa. Y es que lo inteligible de la cosa es lo que ésta es, y en tanto que lo que la cosa es determinadamente constituye, precisamente, lo que se llamará forma, la forma constituye, por lo mismo, el principio de inteligibilidad de las cosas reales³⁴. No hace falta insistir más sobre esto que en la historia de la filosofía fue el paso de las ideas platónicas a las formas aristotélicas. Basta con decir que es a esto a lo que se refiere Hegel en este párrafo.

Ahora bien, la forma puede entenderse en dos sentidos. Uno, es que *la forma es lo que la cosa es*. Otro, que la *forma* es aquello que es extrínseco al contenido. Ambos sentidos no son ajenos a la noción aristotélica. En cuanto que los seres finitos están compuestos de materia y de forma, es el caso que son *lo que son* en virtud de la forma, pero pueden llegar a ser *lo que no son* en virtud de la materia. Eso que la materia determinada por la forma no es, y que sin embargo puede llegar a ser, es en algún sentido extrínseco. Y sin embargo, en su exterioridad dice relación a la determinación formal. Esa exterioridad a la forma, en cuanto que constituye en sí

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, I, 5

misma algo determinado, es lo que se llamó causa final. El periplo que recorre el fenómeno, desde su potencia pasiva de ente hasta su actualidad por mediación de la potencia activa de otro ente o causa final, es lo que configura, entonces, la ley de los fenómenos. “El reino de la ley es el quieto contenido del fenómeno; éste es el mismo que aquél, pero que se presenta en un inquieto variar y como reflexión-en-otro” (WL II 174 /II 154/II 155). Es decir, el fenómeno es una realidad moviente, cuyo movimiento es presuntamente explicado y fundamentado como efectuación de la ley, la cual expresa dicho movimiento según relaciones fijas.

Está claro, no son las relaciones fijas lo que se ve, no son ellas las que aparecen en el aparecer inmediato del fenómeno. En este sentido, la complejión total de estas relaciones fijas constituye un mundo supra-sensible. Que no haya dudas, al decir mundo supra-sensible aquí, no se quiere aludir a un mundo más allá de éste. Lo que pasa es que “el mundo”, como tal, no es lo sensible y nada más, sino también la ley, inaccesible para los sentidos, pero efectiva configuradora del mundo como mundo o como totalidad.

Ya en la *Fenomenología*, Hegel se había referido a estas leyes del fenómeno, en relación con la conciencia que pretendía *explicar* (*Erklären*) la realidad a través de leyes. El mundo supra-sensible, de acuerdo con esto, no es más que un postulado que pretende ser explicativo de eso que aparece del fenómeno. Lo que Hegel llama “reino de las leyes”, habrá que subrayarlo, no son tanto como hipótesis metafísicas, sino abstracciones que pretenden ser *explicativas* del fenómeno³⁵. Bajo el imperio de esta pretensión es como se las ha de examinar.

Como ya se dijo, la ley es la expresión fija de una relación. Los términos de dicha relación son, de un lado, la forma interior, es decir, la forma como constitutiva de lo que las cosas son, y de otro, la forma como principio exterior que dice relación al principio interior. Sin perder de vista que lo relevante es la configuración de la

³⁵ J. Biard, D. Buvat, et al, *Op.Cit.*, p. 234

totalidad, resulta que es el principio exterior el que cae del lado de la totalidad, en tanto que el interior cae en cada una de las partes de ésta. De esta manera “la relación *inmediata (unmittelbare Verhältnis)* es la del todo y *las partes*” (EPW § 135). Las partes, pues, forman totalidad (*Totalität*) justamente en cuanto que cada una de ellas está relacionada con el todo (*das Ganze*). “el *todo* es la autonomía (*Selbständigkeit*), la cual constituía el mundo siendo en y para sí; el otro lado, *las partes (die Teile)*, es la ex-sistencia indeterminada, la cual sería el mundo fenoménico” (WL II 189/II 166/II 167). El todo no es la totalidad, la totalidad es la relación entre el todo y las partes.

Para aclarar cuál es esta relación habrá que ver cuáles son los términos que la componen. Pero como se ponga uno a examinar qué es el todo llegará a la conclusión de que “el todo no es efectivo sin su correlato, justamente sin sus partes”³⁶, “tiene su *consistir (bestehen)* en su opuesto, en la inmediación múltiple, *en sus partes*. *El todo consiste (besteht)*, por consiguiente, *en las partes*, de modo que no es nada sin ellas” (WL II 190/II 167/II 168). Sin embargo, las partes tampoco son nada sino solamente en el todo. Dado que, como partes, son momentos independientes, pero dado también que “ellas tienen independencia *sólo en el todo*, que, empero, es a la vez, la independencia *otra* de las partes” (WL II 191/II 168/II 169), la relación determinante entre el todo y la parte se convierte en un vano juego de espejos, en donde no se llega a nada más que al estar dando vueltas en el vacío. Ninguna relación, entonces, entre el todo y las partes, sino, acaso, la mera y pura relación entre un par de momentos que no existen, pero que en la relación adquieren la figura determinada, aunque negativa.

Con esto último se llega, por lo tanto, a la relación pura, unidad inmediata entre el todo y la parte que, a su vez, se desdobra en relaciones particulares y relaciones totales. Es decir, no el todo como punto fijo con el cual se relacionan las

³⁶ Félix Duque, “Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis“, en Anton Koch und Friedrich Schick (Her.). *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, pp.154-155

partes, sino el todo como *la totalidad de las relaciones particulares*, es decir, como relación de todas las relaciones particulares. Pero una totalidad de relaciones particulares es imposible formalmente. En cuanto que la totalidad es la relación de las relaciones, exigiría a su vez que se le completara con una nueva relación que englobe la relación entre la relación total y las relaciones particulares, por lo tanto, una progresión infinita³⁷. “Una cosa (*ein Ding*) es tomada una vez como todo, entonces se traspasa a la determinación-parte (*Teilbestimmung*); esta determinación es olvidada, y lo que era parte, se considera como un todo; entra de nuevo la determinación de la parte y etc., hacia lo infinito” (EPW § 136). Las relaciones no forman un todo ni, por lo tanto, ninguna totalidad; ningún mundo del fenómeno, *ni tampoco ningún reino de la ley totalizado*, son posibles³⁸.

Se avanza, entonces, hacia una nueva determinación, permaneciendo, sin embargo, en la pura relación. Es decir, la relación se obstina en la persecución de su propia totalización mediante una progresión infinita, pero la progresión infinita lo único que ofrece en realidad es la misma relación finita y particular, sólo que reflejada. No hay, pues, más que la relación como mera negatividad que se relaciona consigo misma. Esa relación que se relaciona consigo mismo es *la fuerza*.

En esta determinación la relación no es más la del *todo* y las *partes*; la inmediación que tenían sus lados ha traspasado en el ser-puesto (*Gesetzsein*) y en la mediación; cado uno [de los lados] está puesto, en la medida que es inmediato, como superándose y traspasando en el otro y, en la medida que es [el lado] referencia negativa a sí mismo, a la vez condicionado por el otro tanto como por su positivo; así también su

³⁷ *Ibíd.*, p.155

³⁸ Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, pp. 21 ss. Un poco al margen de esto, pero no fuera de propósito porque aclara lo dicho en algún sentido, Enrique Dussel sostiene que, en Pablo, la categoría carne, como dominio de la ley (en este caso ley moral y no ley natural), se refiere a la totalidad. Sin embargo, la postura de Pablo es más bien que la ley -cuyo dominio es, en efecto, la carne-, en cuanto que encadenada al ciclo del deseo o de la concupiscencia (*επιθυμία*), que es el ciclo de las progresiones infinitas, es la imposibilidad de sí misma, o sea, la imposibilidad de la totalidad. De este modo, el “espíritu” no sería lo “exterior a la ley” o a la carne, sino la misma carne, pero liberada de la ilusión de que la ley forme una totalidad. No creo que se avance mucho si se rechaza el dualismo alma y cuerpo y en su lugar se pone el de carne y espíritu, o de totalidad y alteridad. Justamente en el sentido que indico va la interpretación que el propio Franz Hinkelammert hace de Pablo en *Las armas ideológicas de la muerte*.

traspasar inmediato es en la misma medida un mediado, es decir una superación, que es puesta a través del otro.- Así, la relación del todo y la parte ha traspasado a la relación de la *fuerza y su exteriorización (Kraft und ihrer Äusserung)* (WL II 194/II 170/II 171).

“La contradicción del todo y las partes es entonces resuelta: los lados se median recíprocamente; así, la relación esencial [...se tiene] ella misma como el proceso contenido en los lados”³⁹. Si a esa misma relación se la pretende también totalizar se desboca el pensamiento en la progresión infinita, si, en cambio, este mismo pensamiento toma el rumbo del mero traspasar finito de una determinación a la otra, se llega a una nueva determinación, justamente la de fuerza.

La fuerza es la unidad negativa, en la cual se ha solucionado la contradicción del todo y las partes, la verdad de aquella primera relación. El todo y las partes forman la relación carente de pensamiento, sobre la cual cae próximamente la representación; o es lo muerto objetivo, agregado mecánico, que tiene, por cierto determinaciones formales a través de las cuales la multiplicidad de su materia autónoma está relacionada en una unidad, la cual, empero, es exterior a aquélla.- Pero la relación de *fuerza* es el más alto retorno en sí, en que la unidad del todo, la cual constituye la relación del ser-otro autónomo, termina de ser una exterioridad e indiferencia de esa multiplicidad (WL II 197/II 172-173/II 173)

El de fuerza llega a ser el concepto al que han conducido todos los previos y que condensa muy bien lo que es toda la lógica de la esencia. “El concepto de fuerza es paradigmático [...] *todos* los conceptos de reflexión (*Reflexionsbetimmungen*) supuestamente explicativos, tienen el mismo contenido o, más bien, carencia de contenido, que el de la fuerza”⁴⁰. Fue Newton, aclara Hegel, quien más contribuyó a que la determinación fuerza cobrara relevancia dentro del discurso científico general (VGP III p.231). Por otra parte, Herder, *entre otros*, quiso definir a “Dios como fuerza” (EPW § 136). Insisto, *entre otros*, porque la categoría fuerza cobra mucha importancia dentro de la fenomenología de la religión. Por lo demás, lo que supone dicha categoría es que existir significa ser efecto o exteriorización de la fuerza. “La

³⁹ J. Biard, D. Buvat et al., *Op.Cit.*, p. 256

⁴⁰ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.229

física sigue hoy impertérrita hablando de fuerzas a pesar de Einstein y de sus imitadores. Raymond A. Serway sigue enumerando como fundamentales, aparte de la gravitacional, la fuerza electromagnética entre cargas, la intensa fuerza nuclear entre partículas subatómicas y las débiles fuerzas nucleares”⁴¹. La física y la cosmología, en efecto, continúan representándose el universo, a pesar de la crítica contra la metafísica, como un tejido de fuerzas, y por lo tanto, cada una de las cosas que existen, en cuanto que existen, exteriorización de ese tejido. ¿Pero qué pasa cuando uno abre la boca y comienza a hablar de la fuerza?

“La *fuerza* traspasa en su exteriorización, y lo exterior es una desaparición (*Verschwindendes*), que retorna a la fuerza como a un fundamento, y [que es] sólo como llevar (*getragen*) y poner (*gesetzt*) de aquélla” (WL II 197/II 173/II 174). Sin embargo, sólo en ese desaparecer, la fuerza es fuerza, de tal modo que es la propia exterioridad de la fuerza la que condiciona a ésta y se erige como fundamento de ella. “Lo que sale a escena (*auftritt* ⁴²) como otro, y la solicita [a la fuerza] tanto para la exteriorización como para el retorno a sí mismo, *es ello mismo fuerza*, como ha resultado inmediatamente” (PhG 66/112/86). En la fuerza no hay ninguna razón para que la cosa fundada por ella esté, en efecto, fundada por ella, “al contrario, la fuerza, siendo [ahora] el lado del ser-puesto, tiene esencialmente la cosa como su presuposición” (WL II 198/II 174/II 174).

Se quería, entonces, explicar cierto fenómeno apelando a una fuerza, pero resulta que a su vez, es el fenómeno el que explica la fuerza, de tal suerte que la fuerza no es nada distinto que el fenómeno que pretende explicar. Por ejemplo, “si llama la atención el hecho de que las moléculas no se dispersen formando gases, eso se explica por unas fuerzas de Van der Waals que las mantienen hasta cierto punto ligadas entre sí, en lo cual consiste el estado líquido, aunque la única definición de

⁴¹ Ibid, p.220

⁴² El verbo *aufreten* se suele traducir como aparecer o salir, pero tiene una connotación teatral, es el salir a escena o el aparecer en el escenario. Traduzco subrayando esta connotación para indicar la relación entre este párrafo y “la comedia del cristianismo” a la que se hizo ya alusión.

tales fuerzas es el ser la explicación del fenómeno que se trata de explicar”⁴³. Es decir:

Como fundamento [explicación] (*Grund*) de que los planetas se muevan alrededor del sol, por ejemplo, se indica *la fuerza de atracción* recíproca entre la Tierra y el Sol. Con esto no se enuncia ningún otro contenido que no fuera el fenómeno, es decir, contiene la relación recíproca de esos cuerpos en su movimiento, sólo que en la forma de una determinación reflejada en sí, en la forma de la fuerza. Si después se pregunta, qué fuerza es la fuerza de atracción, así es la respuesta: que es la fuerza que hace que la Tierra se mueva alrededor del Sol; esto es, esta fuerza tiene el mismo contenido que ese hecho del cual debía ser fundamento [explicación] (*Grund*). Cuando se explica (*erklärt*) una forma de cristalización diciendo que tiene como fundamento suyo el peculiar arreglo con que las moléculas se pegan unas con otras, entonces la cristalización que está-ahí es el arreglo mismo que se expresa como su fundamento. En la vida ordinaria estas etiologías, las cuales tienen las ciencias como privilegio, pasan por lo que son, por habladuría tautológica y vacía. Si preguntamos, por qué este hombre viaja a la ciudad, y se indica como fundamento que porque en la ciudad se encuentra una fuerza de atracción que hacia allá lo conduce, vale como una tontada esa manera de contestar, que en las ciencias está autorizada (WL II 106-107/II 98-99/II 97-98).

Dicho con menos palabras: “la explicación (*die Erklärung*) de un fenómeno a partir de una fuerza es, por ello, una tautología vacía” (EPW § 136), semejante a las explicaciones que daba la ciencia natural escolástica cuando ésta apelaba a “cualidades ocultas” o causas finales supra-sensibles, según las cuales, por ejemplo, si un cuerpo caía era porque tenía una tendencia natural a caer, o si acaso un enfermo sufría melancolía era debido a “humores melancólicos”. Con estas “maniobras explicativas”, “el entendimiento se entrega a la unidad quieta de su objeto, y el movimiento [es decir, la reflexión del fundamento en el fenómeno o de la fuerza en su exteriorización] recae solamente en el entendimiento, no en el objeto; es una explicación, que *no solamente no explica nada (nicht nur nichts erklärt)*, sino que es tan clara, que, tratando de dar a conocer algo distinto de lo ya dicho, más bien no dice nada, sino que sólo reitera lo mismo” (PhG 85-86/126/96).

⁴³ Porfirio Miranda, *Op. Cit.*, p.221-222

La semejanza entre esta denuncia de Hegel a las determinaciones reflexivas del entendimiento y la “denuncia” del cristianismo a la divinidad gnóstica cuyo existir, como ser otro, consiste en estar más allá, en regiones misteriosas y escondrijos. La religión revelada, como vimos, no se define como tal por pretender haber revelado al “*Deus Absconditus*”, como sí pretendían los gnósticos al apelar a su sabiduría secreta, sino por haber revelado que lo único oculto era el ocultamiento “del terror”, de la “noche”. Ocultamiento cuyo símbolo, según los propios evangelios, son los sepulcros de los profetas. La revelación del cristianismo, anunciada por primera vez por las mujeres mirróforas y reconfirmada por el fracaso de las cruzadas, es precisamente que el sepulcro del Hijo de Dios *está vacío*. El sepulcro, pues, no es más que el sepulcro, y con él toda la religión fundada en la pretensión mediadora del culto sacrificial, nada más que un puro gesto, un mero semblante subjetivo.

A esta misma conclusión, la cual es la revelación del cristianismo, es a la que se ha llegado aquí. Así como el problema del Dios escondido de los gnósticos era que al presentarlo como término del diferir infinito de su presencia, siempre exterior a cualquier mediación, en realidad acababan presentando la pura mediación sin nada de Dios otro, así si “Leibniz reprochaba a la fuerza de atracción de Newton que fuera una de esas cualidades ocultas, como con las que operaban los escolásticos para sus explicaciones. Se le deberían hacer reproches por lo contrario, que sean unas cualidades demasiado conocidas, pues ellas no tienen ningún otro contenido que el fenómeno mismo” (WL II 107/II 99/II 98).

Esta nada, en la cual coinciden el ex-sistir y el fenómeno como en una síntesis-descendente, es justo aquello en lo que consiste la realidad efectiva. Determinación que se revisará enseguida.

7.3. “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional”.

“La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la unidad de la esencia y la ex-sistencia; en ella tienen su verdad la esencia carente de configuración (*gestaltlose*) y el fenómeno carente de firmeza, o la subsistencia carente de determinación y la multiplicidad carente de consistencia” (WL II 213/II 186/II 187). Notemos lo siguiente: “Ha sido muy comentada esta identidad de la esencia y del fenómeno, como si fuera una tesis que Hegel defiende como parte de su sistema; en realidad, esa identidad es lo que Hegel *critica* en el concepto de esencia, para rechazarlo”⁴⁴. Ahora bien, el modo como Hegel rechaza alguna (presunta) determinación conceptual o categoría no es con la mera aseveración de que es falsa ni con el simple poner en su lugar otra. Al final de cuentas es la propia categoría la que se refuta o no a sí misma como se ponga uno a hablar de ella. Es decir, el rechazo de las determinaciones reflexivas en general se debe a que cuando se pretende nombrarlas se termina nombrando otra cosa. Así, “cuando se pregunta por algún fundamento, demanda propiamente para el fundamento otra determinación de contenido, distinta de aquélla por cuyo fundamento se pregunta” (WL II 111/II 103/II 102), sin embargo, lo único que se le termina ofreciendo es nada más que el fenómeno mismo, el cual, en tanto que fuera del fundamento, no es ni más ni menos que nada. Nada, es decir, el mero gesto de querer decir algo sin atinar a decirlo.

Es aquí donde aparece la tesis sobre la que gira absolutamente todo el sistema hegeliano. En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel sostenía que en la ciencia todo dependía de llegar a “aprehender y expresar la verdad no como *substancia*, sino también como *sujeto*” (PhG XX/23/15). Es esto lo que está en juego en la

⁴⁴ *Ibíd.*, p.232

mencionada identidad entre esencia y fenómeno, identidad que expresa, precisamente, el carácter radicalmente subjetivo de la realidad efectiva. La conclusión a la que ha llegado el pensamiento arrastrado en su pretensión de nombrar el verdadero significado de existir como atributo inseparable del absoluto es justamente a la imposibilidad de decir algo. El pensamiento se afana por decir algo pero no dice nada, lo único que se manifiesta, en consecuencia, es el mero gesto subjetivo en que consiste ese intento. Pues es justo el meollo del asunto reconocer la identidad entre ese mero gesto subjetivo y el verdadero significado de existir.

Comentando la célebre frase de Hegel, esa misma que he colocado como rótulo de este apartado, la de lo que es racional es real *y lo que sigue*; comentando esa frase, repito, Ramón Xirau estima que ella es el fruto de un radical desequilibrio, “una inclinación terca a descompensar lo que es humano para deshumanizarlo en racionalidad pura”⁴⁵. Juicios como éste se han ido sumando por montones durante décadas. Sigue habiendo algo en esa frase del filósofo que permanece irritando inclusive a varios a quienes, después de todo, les sigue cayendo simpático Hegel. Pero no habría por qué condescender de manera inmediata con ese juicio desfavorable. Decía Miguel de Unamuno: “Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalizades”⁴⁶. Pero en realidad este juicio se sostiene sobre la ingenua seguridad de que se sabe previamente qué cosa significa ser real y qué cosa significa ser racional, y sobre la inocente persuasión de que la tarea de los filósofos es ir acomodando cosas dentro de los estancos previamente ofrecidos por el sentido común o por quién sabe quién. Sigue diciendo Unamuno: “Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de Artillería decía que se construyen los cañones

⁴⁵ Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, p.78

⁴⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p.9

tomando un agujero y recubriéndolo de hierro”⁴⁷. Pero ni Hegel pretendió reconstruir el universo con definiciones, y sí, en cambio, el propio Unamuno es el que parece hacer su juicio contra Hegel desde alguna *definición* de razón y de realidad que se hubiera encontrado por allí, quizá en algún libro de definiciones. Y es que, en efecto, lo de Hegel no parece cuadrar con las definiciones de libro, y por lo tanto, su intento por convencernos, malogrado de antemano.

Habrá que entender esto: entre neo-escolásticos y otros tantos adictos a la metafísica ha estado siempre de moda juzgar con aprobación el hecho de que Hegel haya recuperado el método dialéctico de Aristóteles, porque, en efecto, según ellos, la estructura del pensamiento es dialéctica. No es para menos, dado que, también según ellos, el dialéctico es el método idóneo de una razón finita. Pero la aprobación se detiene cuando advierten que en Hegel no sólo es dialéctico el discurrir de la inteligencia, sino también el de la realidad. Que la razón se desarrolle montada sobre negaciones puede que esté simpático, pero que la realidad esté afectada por las negaciones de la razón parece insostenible. “Lo negativo en cuanto tal no tiene realidad física ninguna [...] el aparecer no es negatividad más que en el concepto objetivo, no en la cosa misma”⁴⁸, dice Zubiri. Decía que lo que habría que entender es que estos reproches simplemente no se enteran del verdadero meollo de la tesis hegeliana, meollo en cuyas orillas andamos ahora plantados. En dialéctica, el tránsito que la define como tal no es el tránsito que va de un “concepto” a otro mediante la negación exterior, el tránsito va de algo que “pretende ser concepto” pero que es sólo una palabra que no dice nada, hacia la palabra que sí dice algo y que, por lo tanto sí es concepto.

No es que se empiece pensando el ser para luego pensar la nada, etcétera; es más bien que nunca se pensó el ser, nunca se pensó la cualidad, tampoco la cantidad, ni la esencia, ni el fenómeno, etcétera. Todas esas nociones se las quiso pensar, pero

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p.51

no fue posible hacerlo ; cuando se lo intentaba, se llegaba inevitablemente a cosa distinta. De este modo y por su parte, “*la realidad*” no es que comience siendo, como en los cuentos gnósticos, ser indeterminado para luego devenir esencia y todo lo demás. De lo que se trata es que la “*realidad*” *nunca fue ser*, como tampoco *nunca fue esencia*. Ser, nada, cualidad y todas las demás determinaciones que han aparecido a lo largo del camino, son meros momentos abstractos, es decir, determinaciones que no existen en sí y que en realidad son fruto de una ilusión, esa misma ilusión que fuera denunciada muchos años después de Hegel por Henri Bergson, a saber, la ilusión de que el movimiento *esta compuesto de la sucesión de instantáneas fijas*. “La ilusión proviene de que el movimiento, *una vez efectuado*, ha dejado a lo largo de su recorrido una trayectoria inmóvil, sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera. De ahí concluimos que el movimiento, al *efectuarse*, dejó en cada instante, por debajo de él, una posición con la cual coincidía”⁴⁹.

Nunca existieron los momentos fijos, nunca precedieron las determinaciones revisadas hasta aquí; la determinación de realidad-efectiva que revisaremos en seguida. Es, por el contrario, la realidad-efectiva, como momento actual, el que, desde sí mismo, crea retroactivamente los momentos que le precedieron como supuestos suyos. “La realidad-efectiva, como esto concreto, contiene aquellas determinaciones [todas las anteriores] y su distinción; es por ello también el desarrollo de ellas mismas, así como que están determinadas como apariencia tanto como solamente puestas” (EPW § 143). Es decir, todas las figuras revisadas hasta el momento, en tanto que superadas, tienen la forma de lo que-ya-ha-sido, pero “somos engañados en cuanto pensamos que *lo que se “encuentra” ya existía antes de ser dejado atrás*”⁵⁰; “el sujeto hegeliano pone retroactivamente sus propios

⁴⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p.314

⁵⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, p.222

presupuestos”⁵¹. Pero justo por ser puestos y presupuestos es que encarnan, en el oxímoron, el puro fantasear del entendimiento abstracto.

Así, vemos que “el experimento hegeliano” muestra la disparidad entre la palabra y la sustancia, en cuanto que aquella no logra nombrar a ésta, pero resulta que esta disparidad “es siempre ya la disparidad de la sustancia consigo misma”⁵². Por lo tanto, “la fórmula hegeliana de tan mala reputación según la cual hay identidad entre la razón y la realidad, debe leerse de un modo que difiere del habitual: significa que ni la razón ni la realidad existen en sí”⁵³.

Veamos más de cerca cómo se verifica esto último. Al llegar a la identidad entre esencia y fenómeno pareciera que se tuviera que repetir lo mismo que ya ha sido expuesto cuando se expuso la categoría identidad. Sin embargo, así como en aquella ocasión la proposición que expresaba la identidad era *la esencia es la esencia*, en ésta, la proposición reza *la esencia es el fenómeno*. Estamos, entonces, frente a un juicio especulativo, semejante a “el espíritu es un hueso” o a “Dios es este hombre”. Dijimos en su momento cómo la verdad de este tipo de proposiciones radicaba en la inquietud o reacción negativa que podrían provocar en el sujeto que se enfrentara a ellas, entendiendo que la negatividad de la reacción era exactamente lo mismo que la subjetividad. La subjetividad reacciona y, en efecto, como ya dijimos, rechaza todas las determinaciones que previamente han sido puestas a prueba. No se sabe qué significa existir, pero se sabe perfectamente qué es lo que no puede significar.

La definición, por lo tanto, del absoluto, queda indeterminada. Se sabe que lo absoluto no es ni el ser ni la esencia, sus determinaciones no son ni simples ni reflexivas, pero nada más. Otra vez, como sucedía en la teología negativa que hizo su aparición previamente “determinar qué sea lo absoluto, resulta negativo, y lo

⁵¹ *Ibíd.*, p.176

⁵² *Ibíd.*, p.146

⁵³ *Ibíd.*, p. 97

absoluto mismo aparece sólo como negación de todo predicado y como vacío” (WL II 215/II 187/II 189). Sin embargo, no se trata ya del vacío que, como identidad, es el puro rechazo de lo distinto, es también el rechazo de la identidad misma como sujeto. No es ya el predicado (la sustancia segunda) el que se sacrifica para conservar vivo al sujeto de la proposición (la sustancia primera), sino que el predicado y el sujeto son arrojados a una misma hoguera. Como el absoluto “tiene también que ser expresado como la posición de todos los predicados, aparece como la más formal contradicción [y no, pues, como identidad]” (WL II 215/II 187/II 189).

Por lo tanto, ya no se trata tanto de la teología negativa sino de apelar a lo irracional como único modo de captación de lo absoluto. Esto supone, como en Unamuno o en Kierkegaard de manera muy aguda, pero previamente ya en Jacobi, un abismo infinito o contraposición radical entre la razón y lo absoluto, contraposición cuya expresión más memorable es el romanticismo con sus invitaciones, en nombre del absoluto, al “lento, inmenso y calculado desquiciamiento de todo lo racional”, como podría decirse parafraseando a Rimbaud. Como puede advertirse, inclusive al pisar dentro de los linderos de la “realidad efectiva”, entendida ésta como superación de las determinaciones de la reflexión, prevalecen aún indicios de éstas. Ya no entre la esencia y el fenómeno, pero sí entre la realidad efectiva y la conciencia que la piensa. Es justo aquello que mencioné acerca de los promotores de la dialéctica en el pensamiento, *pero no en la realidad*, personajes a quienes adornan muy bien las siguientes palabras:

En la medida que aquel negar y este poner pertenecen a la *reflexión exterior (äusseren Reflexion)*, es así una dialéctica formal a-sistemática, la cual, con ligera molestia recoge la miscelánea de determinaciones por aquí y por allá, y con la misma ligera molestia señala de un lado su finitud y mera relatividad, como por el otro lado, al barruntarse en él el absoluto como la totalidad, también enuncia alojadas en él todas las determinaciones, - sin poder alzar estas posiciones y aquellas negaciones a una verdadera unidad (WL II 215/II 187/II 189).

La separación entre razón y realidad se expresa a través de las categorías de modalidad, por cuanto esas categorías “tienen en sí la peculiaridad de que ellas, como determinaciones del objeto, de ningún modo añaden lo más mínimo, como predicados, al concepto del objeto, sino que expresan solamente la relación de éste con la facultad cognoscitiva”⁵⁴. La primera categoría de modalidad es la de posibilidad, justo porque en ella es en donde más se acentúa la diferencia entre pensamiento y realidad. Dice Kant: “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (para la intuición y el concepto) es posible”⁵⁵. En otras palabras, lo posible es lo pensable o la identidad del pensamiento consigo mismo. “La regla de la posibilidad consiste sólo en que algo no se contradiga” (EPW § 143). Por lo tanto, el pensamiento puro, en relación sólo consigo mismo, y al margen de la realidad.

Desde este lugar, pues, pareciera entonces, que sostener la identidad entre razón y realidad sería lo mismo que confundir la realidad con la mera posibilidad de realidad. Es la crítica que le hizo Schelling a Hegel en la cátedra de Berlín en los decimonónicos años treinta. Dice Schelling, en efecto, que la filosofía de Hegel, a la cual llama “filosofía negativa”, “se ocupa sólo de la posibilidad, pues conoce todo en el puro pensamiento, independiente de la existencia (*Existenz*)”⁵⁶. Pareja acusación es la que hace le hace también Joseph Möller: “A pesar de todo, la elevación al espíritu absoluto se queda en la mera exigencia y en la pura afirmación. En efecto, la reconciliación universal en el sistema hegeliano se queda en *realidad meramente pensada*, sin que llegue a alcanzarse la *realidad efectiva*”⁵⁷. En este sentido va lo de Hegel:

Sin embargo, se equivocan en cuanto que creen que para Hegel el pensar consiste en que piense la posibilidad. Hegel rechaza que haya pensamiento cuando se dice posibilidad. Este mero declarar meramente formal de que algo “es posible”, es tan chato y vacío, pues, como el principio de no-contradicción [del cual ya se habló] y cada contenido absorbido en él. Decir que A es posible es como decir A es A [...] En tanto se permanece en aquella forma simple, el contenido se conserva [siendo] uno idéntico consigo y por lo tanto uno *posible*. Pero de esta manera no se dice

⁵⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 219 B 266

⁵⁵ *Ibid.*, A 218 B 265

⁵⁶ Friedrich W. J., Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke V*, p. 745

⁵⁷ Joseph Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, p. 155

tampoco nada, como con el principio formal de identidad (WL II 236/II 203/II 206).

Es decir, no se puede insistir en una distinción entre el pensamiento y la realidad que tome a uno de los extremos, en este caso el pensamiento, como una *entidad firme*. No existe ningún pensamiento que se conserve, mantenga y sostenga como pensamiento, que tan solo se dedique a relacionarse consigo mismo en la pura identidad. Mencionamos varias páginas atrás que José Gaos creía advertir una inconsistencia en el sistema hegeliano en cuanto que éste no estaba completamente contenido en la lógica. No es inconsistencia, es simplemente que Gaos no se enteró de que para Hegel “el concepto no es más que una estructura lógica, sin ninguna sustancialidad”⁵⁸.

En otras palabras, si el pensamiento que se piensa a sí mismo, en cuanto que piensa la pura la posibilidad es el pensamiento que no piensa nada y, por lo tanto, en realidad, la ausencia de pensamiento, no es válido seguir obstinadamente afirmando que una cosa es la posibilidad y otra cosa es la realidad efectiva. Es exactamente lo mismo que decir que una cosa es la nada y otra cosa es el ser, o sea, lo mismo que no decir nada de nada. “Basta la más elemental reflexión para comprender que si definimos el ser en función de la nada, no le llega al definiendum ningún contenido que sea propio del ser sino sólo un contenido característico de la nada [...] por mucho que añadamos negación («distinto de...») a la nada, todo el contenido es negativo”⁵⁹.

Y es que, por otra parte, además, “la posibilidad no encuentra en ella sola su significación [...] no la cobra en su sentido preciso y determinado más que por su relación negativa con lo real”⁶⁰. Es decir, así como la distinción entre posibilidad y realidad resulta vacía por no ser la posibilidad nada, también cuando uno quiere decir posibilidad termina diciendo realidad-efectiva. No hay ningún otro contenido en la representación de posibilidad que eso mismo que se presume distinto a ella. De donde lo real-efectivo ha de reconocerse “en identidad positiva inmediata con la posibilidad” (WL II 238/II 205/II 207). Este identidad positiva inmediata es lo que se quiere expresar con la segunda categoría de

⁵⁸ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p.97

⁵⁹ Porfirio Miranda, *Ibid.*, p.102

⁶⁰ J. Biard, D. Buvat, et al., p. 322

modalidad, a saber, “contingencia”, según la cual “lo real efectivo es un contingente (*ein Zufälliges*)” (EPW § 144).

Un contingente es algo efectivamente real, cuya determinación común con lo posible aparece en cuanto que, aun siendo efectivamente real, abriga la posibilidad de no serlo. “Lo contingente es un real-efectivo (*ein Wirkliches*), que igualmente se determina como sólo como posible, y cuyo otro o contrario es en la misma medida. Esta realidad efectiva es, por lo tanto, mero ser o ex-sistencia, pero puestos en su verdad, cuyo valor es de un estar-puesto (*eines Gesetzseins*) o de ser posibilidad” (WL II 239/II 205/II 208). Es decir, la posibilidad de no ser real es equivalente al estar-puesto, lo cual implica que lo contingente “no es en y por sí mismo, sino que tiene su verdadera reflexión-en-sí en un otro” (WL II 239/II 206/II 208-209). Desde este tener su ser en virtud del otro, se intenta trazar de nuevo la distinción entre realidad-efectiva y pensamiento: éste, en cuanto que posibilidad, la inmediatez de la mera presencia como representación simple del objeto o esencia objetiva, aquélla, en cambio, el efecto o producto de la actividad de un otro, en otras palabras, la distinción real entre esencia y existencia enseñada y defendida por Tomás de Aquino, clave de bóveda, en efecto de lo que se habrá de entender por contingencia⁶¹.

Ahora bien, de todo esto resulta que el verdadero significado de contingencia no descansa sobre sí mismo, sino sobre otro; ser contingente significa más bien ser necesario *por otro*⁶²; por lo cual, cuando se dice contingencia se dice necesidad, quizá con la restricción o distinción que dice que *en relación con algo* -pero esto último no añade nada al contenido, el cual sigue siendo el mismo-, solamente se nombra la necesidad. Pero resulta que el de necesidad “es un concepto muy difícil, y los es, por cierto, porque la necesidad *es el concepto mismo*” (EPW § 147). Fue, entonces, el mismo esfuerzo para alejar el significado de realidad del concepto lo que condujo hasta éste. Se tiene, entonces, que la verdad del ser es la esencia, pero también que la verdad de la esencia es el concepto, y que, por lo tanto, la realidad-efectiva es el concepto. Podría dejarse esto por concluido

⁶¹ Cfr. Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, pp. 84ss; Mauricio Beuchot, *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval*, pp. 133ss

⁶² “La contingencia puede considerarse de dos maneras. De un modo, en cuanto que contingencia. Del otro modo, en cuanto que en ella se encuentre cierta necesidad: nada hay que sea tan contingente que no contenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria.” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.86, a.3)

para pasar, en seguida, al concepto. Sin embargo, como la conclusión de que la realidad efectiva es el concepto es tan incómoda, es preciso dedicar unas cuantas líneas para mostrar qué es esa necesidad en la que nos hemos detenido y por cuyo medio se ha declarado la mencionada identidad.

Ante todo digamos que tratamos de “el verdadero concepto de necesidad, no esa quimérica necesidad sin contenido inteligible tras la que en vano han corrido los científicos”⁶³. Por lo pronto, ningún otro contenido significativo para necesidad tenemos disponible más que el declinar de las determinaciones previas. Pero es el caso que *ése* es, precisamente, el contenido significativo del concepto de necesidad. Dice Hegel:

La necesidad es en sí la esencia una, idéntica consigo pero llena de contenido (*inhaltvolle*), contenido que aparece en sí de tal modo que sus distinciones tienen la forma de realidades-efectivas y autónomas, y eso idéntico es asimismo, como forma absoluta, la actividad de superar (la inmediatez) en ser-mediado (*Vermitteltsein*), y la mediación en inmediatez.- Lo que es necesario es a través de otro, el cual se ha corrompido en el fundamento mediador (la cosa y la actividad) y en una realidad efectiva inmediata, un contingente que es igualmente condición (EPW § 149).

Es decir, necesario es justo el proceso en el cual los distintos momentos que han precedido a la misma necesidad han ido apareciendo y sobreponiéndose unos a otros sucesivamente. En efecto, la relación en que las distintas determinaciones que han ido revisándose a lo largo del desarrollo de la lógica entera es una relación gobernada por algo semejante a una “ley de la necesidad”, la cual gravita sobre una “relación de sustancialidades” que consiste en la “manifestación de lo que podría llamarse la *hendidura de la sustancia*”⁶⁴.

Como hemos visto, todos y cada uno de los momentos sustanciales contenidos dentro del proceso que ha conducido hasta la necesidad, son momentos que en sí nunca han tenido lugar. Jamás hubo ni ser, ni cualidad ni todo lo demás, sino tan sólo el movimiento subjetivo que pretendía nombrar todas esas determinaciones sustanciales, movimiento subjetivo que se revela justamente en el sistemático fracaso al que conducen todos sus

⁶³ Porfirio Miranda, *Ibid.*, p.148

⁶⁴ Gwendoline Jarczyk, *Systeme et liberté dans la logique de Hegel*, p.190

intentos de nombrar la sustancia. La subjetividad, entonces, es justo este fracaso, o esta inconsistencia de la sustancia en relación consigo misma que impide su nombramiento, cosa que se había anunciado ya al revisar el juicio especulativo. La necesidad, por lo tanto, es una estructura de la subjetividad y no de la sustancia, porque su único contenido es esta *hendidura de la sustancia* en que consiste, en efecto, la subjetividad.

Ahora bien, el contenido real, aunque subjetivo, del ir pasando de la subjetividad de una determinación inexistente a otra, es el ir poniendo, por parte del sujeto, sus propios presupuestos. Es decir, cada una de las determinaciones sustanciales previas a la necesidad aparecen como condiciones para que la subjetividad emerja, no obstante, dichas determinaciones no son nada más que efectos performativos de la propia subjetividad, en cuanto que no son nada más que el gesto de intentar nombrarlas. Este acto de “performatividad retroactiva”⁶⁵ o de “poner” las propios “presupuestos” es el acto definitivo en que consiste la libertad. “Lo posible que deviene realmente realidad-efectiva (*reale Wirklichkeit*) no es contingente sino necesario porque ha puesto él mismo sus propias condiciones [...de modo que es] la necesidad la que pone sus condiciones necesarias, pero como necesidad contingente”⁶⁶ o como necesidad que es la superación de sí misma en su contrario, a saber, en la libertad.

Se suele adjudicar a Hegel una representación de lo que sea la libertad de cuño o de índole muy estoica y determinista, aquella que dice que la libertad es la conciencia de la necesidad. Sería aceptable afirmar esto si fuera el caso que al nombrar conciencia se quisiera nombrar algo fundamentalmente activo, es decir, conciencia de la libertad como “creación de la necesidad”. La libertad, según Hegel, es precisamente, el acto que bien pudiera ser llamado contingente, pero que desde su propia contingencia es capaz de poner sus propias condiciones necesarias. Dice Žižek: “la dialéctica es en última instancia la ciencia que trata de cómo la necesidad nace de la contingencia: la unidad dialéctica de contingencia y necesidad consiste simplemente en que [...] el gesto que hace nacer la necesidad, es en sí mismo *radicalmente contingente* – no en que la necesidad sea la unidad englobante de ella misma y de su contrario, sino en que la necesidad misma depende de una

⁶⁵ Cfr. Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hysteriques. Hegel passe*, p. 32 ss

⁶⁶ Dieter Heinrich, *Hegel im Kontext*, p.163

contingencia radical”⁶⁷. En otras palabras, ahora de Gwendoline Jarczyk: “la libertad ha nacido ya de esta afirmación de la necesidad absoluta en la contingencia y como contingencia”⁶⁸. Es esto justo lo que expresa Hegel cuando dice: “La verdad de la necesidad es, así, la libertad” (EPW § 158).

Mencionamos página atrás que “lo decisivo para todo el mensaje cristiano del Nuevo Testamento es más bien que ese reino venidero del futuro absoluto, para el creyente ya ha hecho su irrupción en Cristo”⁶⁹. En este mismo sentido, para Hegel la reconciliación definitiva había tenido ya lugar, o “estaba *ya realizada por la escisión misma*”⁷⁰. Pero así como en aquél caso, en el del cristianismo, eso supone la *responsabilidad* por la vida de la comunidad, que es la vida misma de Dios; en el caso de Hegel, la necesidad de los momentos previos al momento presente tampoco supone el inmovilismo que se debe esperar de una concepción del mundo para la cual todo esté ya definido. Porque esos momentos necesarios previos han sido puestos *desde el presente*, es que, a pesar de ser necesarios, como en el perdón, pueden ser transformados: “El espíritu puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido” (VPR III 2, 277). El verdadero significado de existir, y por lo tanto, de Dios mismo, es por eso que sólo en el espíritu será posible encontrarlo. Pero es necesario no dar por conocido lo que signifique espíritu, será preciso hacerlo desde la exposición del concepto.

De este modo, lo que toca en seguida, es que nos detengamos en la doctrina del concepto. Para ello no habrá que olvidar que en ella se expondrán las mismas determinaciones que hasta ahora han ido apareciendo, pero desde una nueva perspectiva, precisamente desde la perspectiva de concepto, que es la perspectiva de la libertad, es decir, desde la perspectiva para la cual todas sus determinaciones previas han sido puestas por y desde la libertad, y por lo mismo *ex nihilo*.

⁶⁷ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p. 41

⁶⁸ Gwendoline Jarczyk, *Ibid.*, p. 252

⁶⁹ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p.403

⁷⁰ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p.32

8. La vida del concepto.

“Quien ama la vida propia la pierde, y quien desprecia la vida propia en este mundo, la guardará para la vida eterna” (Jn 12,25)

Después de haber expuesto y sometido a prueba todo eso que Hegel colocó bajo el nombre de “lógica objetiva”, el pensamiento ha avanzado hasta una sola conclusión, a saber, ninguna de las determinaciones contenidas ahí ha llegado a ser concepto. Ni el ser, ni la cualidad, ni la cantidad, ni la medida, ni el fundamento, ni la fuerza son conceptos. Son representaciones, ensayos, palabras *que no llegan a ser concepto*. Cuando se quiere nombrar a una se termina por nombrar a otra, pero al querer nombrar intencionalmente a esta otra entonces se la nombra no a ésta sino a otra. No hay lugar para progresiones infinitas. Estas progresiones son también de tal índole que no son lo que pretenden ser, no son en realidad infinitas aunque hagan la finta de serlo. De esta manera la única conclusión disponible es el acto de pasar de una determinación a la otra. A eso es a lo que Hegel llama

realidad-efectiva. Pero como en realidad tales determinaciones no son puntos fijos englobados en una totalidad dinámica, sino momentos cuyo ser fijo es una ilusión, queda pendiente aclarar cuál es la relación entre el sistema y las determinaciones cuya superación constituyen a éste. Elucidar en qué consista esta relación involucra no sólo reconocer qué signifique el existir como determinación del absoluto sino también el existir como determinación de lo distinto al absoluto, por lo tanto, en qué consiste el sistema hegeliano en general. Se trata de una relación conceptual. Es decir, al quedar diluidas las determinaciones pretendidamente objetivas, lo que queda es el acto por el cual no sólo ellas quedan diluidas efectivamente, sino también *puestas* o conservadas, pero bajo la forma de lo *siempre ya sido*: el acto de concebir. Con todo, no es cosa que se pueda dar por supuesta el saber en qué consiste el concebir. Se puede presumir muy fácilmente que se sabe qué es lo que se dice cuando se dice “concepto”, pero hace falta averiguar si es verdad que se sabe esto.

Por lo pronto, lo dicho en el capítulo previo precave contra la fácil tentación de querer entender el concepto en los términos convencionales. El desarrollo del concepto consiste en el acto por el cual éste pone sus propios presupuestos, los presupuestos que tiene de acto en cuanto tal. tiene poco que ver con lo que el lugar común podría sospechar. En eso consiste el desarrollo del concepto, a saber, en que éste pone para sí sus propios presupuestos. Pero esto es la libertad.

De lo que se trata en el concepto, pues, es precisamente, de “aprehender y expresar la verdad no como *substancia*, sino también como *sujeto*” (PhG XX/23/15). En este sentido es que Hegel dice que el pensamiento ha superado el terreno de la lógica objetiva hasta colocarse en el de la lógica subjetiva, es decir, en la lógica del acto de concebir. Dice así que la tarea de la lógica del concepto es “dar fluidez” al material osificado que hasta entonces había sido legado desde la tradición. “Para la lógica del concepto existe un material completamente disponible y consolidado; se puede decir material que se encuentra osificado, y la tarea, por lo tanto, consiste en darle fluidez (*Flüssigkeit*) y encender de nuevo el concepto viviente en esa estopa apagada (*toten Stoffe*)” (WL III IV/II 243/II 247). Dar fluidez, pero no porque se

crea, a-priori, que lo fluido es más bonito, sino porque si se ha llegado hasta el concepto ha sido como resultado de la *fluidéz* del pensamiento, fluidéz manifestada en el devenir del ser a la esencia y de la esencia al concepto.

La filosofía escolástica, tradicional y moderna, distinguía dos tipos de conceptos, a saber, el formal y el objetivo. “Se llama concepto formal al acto mismo, o (lo que es igual) al verbo con que el intelecto concibe alguna cosa o alguna razón común [...] Se llama concepto objetivo a la cosa, o a la razón que, propia e inmediatamente es conocida y representada por medio del concepto formal”¹. Planteado en estos términos, de lo que se trata, no es de “tomar de un lado el concepto formal y de otro el concepto objetivo, sino el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal [...] Se trata del concepto objetivo [...] o de las determinaciones de la lógica objetiva] en tanto que salen de la actividad concipiente”². Darle vida y fluidéz al concepto implica reconocer que los presupuestos objetivos de éste no son fijos ni definitivos, sino puestos por el concebir mismo y que, por lo tanto, *pueden ser transformados*; o, abusando de la metáfora de Marx, que los conceptos supuestamente fijos o fijados en su objetividad no son más que “sangre coagulada”.

Por otra parte, el acto de emergencia del concepto objetivo desde el concebir formal no debe entenderse como si el sujeto, como agente de este concebir, fuera una especie de sustancia totalizada que incluyera sus momentos objetivos como partes que se pusiera a desalojar fuera de sí para luego recuperarlas. Sujeto no es otra cosa que la pura disolución de la sustancia, en cuanto que ésta disolución se relaciona consigo misma como disolución. No es que el sujeto, como agente exterior a la sustancia, totalice a ésta, sino que aquél no es más que la falta de subsistencia de la substancia o nada más que la misma superación que la sustancia, como pura negatividad, opera sobre sí misma. “El sujeto hegeliano no es ultimadamente nada

¹ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* II, I, 1.

² Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p.258

sino un nombre para la exterioridad de la sustancia consigo misma, para la hendidura por medio de la cual la sustancia llega a ser otra para sí misma”³. Concebir, entonces, no significa el acto por el cual el sujeto, como totalidad, subsume sus momentos; en todo caso, si se quiere conservar la idea de subsunción, son los propios momentos los que se subsumen a sí mismos y no un tercero llamado sujeto absoluto. Recordemos que para Hegel el mediador no es el Espíritu sino el *λογος* humanado, la palabra de Dios como momento singular que se hace momento singular, y no la totalidad de Dios como universal abstracto.

Por lo tanto, la actividad conceptual, en cuanto que intenta aprehender y expresar la verdad no sólo como sustancia, sino también como sujeto:

No significa que el absoluto mismo sea un sujeto jugando con nosotros, humanos finitos, esto es, que, en el movimiento de la absoluta reflexión, nosotros, humanos finitos, seamos utilizados como instrumentos o medios por medio de los cuales el absoluto se contempla a sí mismo —esto podría ser una simple postura perversa [y gnóstica]. Lo que Hegel tiene en mente es que el hiato entre nosotros y el absoluto (el hiato en virtud del cual somos sujetos) es al mismo tiempo el auto-hiato del absoluto mismo: *participamos del absoluto*⁴ *no en cuanto a una exaltada contemplación de él, sino [como en el cristianismo] mediante la misma brecha que nos separa para siempre de él*⁵.

El concepto, pues, es el desarrollo de su propia vida, pero como vida que es histórica, es decir, no como mera sucesión de eventos y de momentos, sino como vida que asume como propio el pulso de la negatividad. Vida que es negación que se relaciona consigo misma. Mostrar todo esto, *in actu*, es el propósito de este último capítulo, dedicado al concepto. Mostrar, pues, que existir, como atributo definitivo del absoluto, no tiene otro significado que esta actividad conceptual: actividad negativa que consiste en la disolución

³ Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, p.30.

⁴ Suárez, por ejemplo, sostenía que el pensamiento absoluto sería aquel pensamiento en donde el concepto formal y el concepto objetivo fueran lo mismo. Esta misma idea, de origen bíblico e inclusive anterior (Dios crea a través de su palabra), será retomada también por Kant cuando hable del *intellectus archetypus* (*KrV* A 695 B 723). De lo que se trata, según Hegel, en el concebir, es justo de participar de ese pensamiento absoluto, aunque con la salvedad de que, desde luego, para Hegel el tal absoluto será algo muy distinto al absoluto de Kant o al absoluto de la ontología suareciana, es decir, un *absoluto relativo*.

⁵ *Ibíd.*, pp. 243-244

de toda determinación fija, y por lo mismo, actividad espiritual, o si se quiere, *práctica*. Para ello se tendrá que revisar, en primer lugar, la actividad, como tal, del concebir, es decir, el concepto subjetivo. En seguida, en un segundo apartado, el objeto en tanto que término del concepto subjetivo, es decir, el concepto objetivo. Por último, bajo el epígrafe de “la idea”, el modo como efectivamente el concepto objetivo no tiene más consistencia que la actividad vital, subjetiva y práctica, del espíritu.

8.1. El concepto formal.

8.1.1. “El término”.

Ya mencioné lo que, para la tradición, era el concepto subjetivo, a saber, el acto mismo de concebir. Es el acto, desde luego, de una facultad, la facultad de concebir. Ahora bien, según esa misma tradición, la facultad de concebir es la facultad de hacerse representaciones abstractas de los objetos, la cual se distingue de la facultad de juzgar y de la facultad de “razonar” o facultad del raciocinio. También se le llamó, en casi todos los tratados de lógica que se escribieron hasta en tiempos de Hegel, al concebir “primera operación del intelecto”, distinta de la segunda y de la tercera. Dicha primera operación es aquella que tiene como correlato objetivo al “término mental (*terminus mentalis*)”. Por término mental se quiere entender, en tales tratados, “un signo natural o término que está en el alma, que es apto naturalmente para ser ingrediente de una proposición mental, así como que es naturalmente semejante [por ejemplo] con el mismo hombre o con las mismas piedras lo que está en el alma [representando al hombre o a las piedras]”⁶.

⁶ Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*, Tract. I, cap. 1, 18

No es raro que hasta el día de hoy se siga pensando que el concepto es una representación mental, lo cual genera muchos malentendidos a la hora de leer las tesis que propone Hegel, y es que nuestro autor no sostiene esto en absoluto. Para Hegel el concepto no es ninguna representación mental, si éste fuera el caso, el concepto nombraría un “determinado singular (*einzel bestimmt*)” (WL III 36/II 273/II 277), cuando la pretensión de la representación mental llamada concepto, en cambio, es la de nombrar lo universal⁷. Veamos cómo es esto.

Como ya indique, parece ser que “la esencia se ha *generado* a partir del *ser*, y el concepto a partir de la esencia, y por lo mismo también del ser. Pero este devenir tiene el significado del *contragolpe* de sí mismo, así, lo *generado* es más bien lo incondicional y originario” (WL III 38/II 274/II 278). En este sentido, el ser, que pretendía ser el principio, pero que sin embargo no lo es, ahora aparece bajo la forma de lo puesto. “Lo cualitativo y lo originario que-está-siendo (*ursprünglich Seiende*) solamente son como un poner y como retorno-en-sí” (WL III 38/II 274/II 278). Pues este ser, supuestamente originario, pero que en realidad no es más que la disolución de sí mismo, -la cual, en tanto que nada identificada especulativamente consigo misma, es el concepto-, y por lo mismo, desde el concepto, identidad inmediata con su mismo desaparecer, es la *universalidad*. Esa universalidad a la que se quiere referir el concepto como representación mental. Dice Hegel:

El concepto es, por consiguiente y así, primeramente, la *absoluta identidad consigo*, de modo que ésta es solamente como la negación de la negación o como la unidad infinita de la negatividad consigo misma. Esta *pura referencia* del concepto en relación consigo, el cual [el concepto] es a través de esa referencia, como lo que se pone a través de la negatividad, es la *universalidad* del concepto (WL III 38/II 274-275/II 279).

⁷ J. Biard, D. Buvat, *Introduction à la lecture de la «Science de la logique» de Hegel III*, p.45

El ser, pues, en cuanto que su posición desde el concepto no es ya la simple vacuidad, sino la vacuidad reflejada en sí misma que se conserva firme y estable en la reflexión. La universalidad del concepto es la universalidad puesta por el mismo concepto. Esto significa que es efecto del movimiento negativo de la abstracción, por cuanto que el abstracto *no existe en sí mismo*, sino sólo en cuanto que abstraído desde el concebir. “Si el ser es el concepto en sí, el concepto es el ser en y para sí devenido idéntico al ser-puesto”⁸. La firmeza del término o de la representación mental no se debe a la firmeza del objeto representado, porque no hay tal, sino a la persistencia de la propia subjetividad por mantenerlo firme.

El concepto, así, en este momento, como verdadera figura del ser superado, es puro concepto formal, pura actividad creadora, “como absoluta negatividad es lo que forma (*Formierende*) y crea (*Erschaffende*)” (WL III 41/II 277/II 281). “Lo universal es, por consiguiente, el poder *libre (freie Macht)*; él es él mismo e invade (*übergreift*) sobre su otro; pero no como un violento, sino que más bien en ese otro está quieto en y consigo mismo” (WL III 41/II 277/II 281). “El concepto es pura relación inmanente consigo mismo, lo que anima interiormente el movimiento de su propio contenido y de su propia concreción”⁹.

Con todo, el universal no pretende ser lo universal abstracto en general, de lo contrario su pretensión sería la misma que la del ser. Como es la universalidad puesta desde el movimiento negativo del concepto, es decir, desde el acto de abstracción que, sin embargo, conserva la determinación dentro de sí, se trata de una universalidad restringida. Es decir, es una universalidad fruto de la abstracción de algunas determinaciones pero también de la conservación de otras tantas. Se hace abstracción sólo de cierto contenido, pero no de cualquier o de todo contenido. Es ese contenido conservado el que empero, define la *talidad* o determinidad del concepto.

⁸ *Ibid.*, p. 51

⁹ *Ibid.*, pp.51-52

El concepto de elefantes se distingue del concepto de mariposas porque en aquél se ha conservado cierta determinidad propia y exclusiva de su contenido *particular*, la cual conserva sin abstraer y la cual lo determina como *tal* universal y no otro. Es decir, “lo universal tiene de aquí en adelante una *particularidad* (*Besonderheit*); la cual tiene su resolución (*Auflösung*) en una universalidad más elevada” (WL III 42/II 278/II 282). En otras palabras, en relación con sus inferiores, lo universal se muestra indiferente a la particularidad de éstos, pero en cambio, sólo atento a las semejanzas entre ellos; aunque, por el otro lado, en relación con sus pares, esa misma particularidad hacia la cual se muestra indiferente en su interior, es lo que define como universal. Pero justo en cuanto que en algún respecto el universal es particular, dicha particularidad ha de quedar, a su vez, envuelta dentro del ámbito de otro universal más amplio o “más elevado”. De este nuevo y más elevado universal cabe decir exactamente lo mismo que del anterior: en relación con sus propios momentos se muestra indiferente a sus particularidades, no así, en cambio en relación con los otros universales, junto a los cuales es un universal particular. Y así, *ad infinitum*...

Pero como esto de *ad infinitum* es sólo un decir, lo cierto es que al fin y al cabo la progresión ha de detenerse en un punto, particular e irresoluble que, al cabo va a poner en entredicho la *universalidad del universal*. Es posible conservar distinguidos los dos aspectos del universal, según los cuales lo universal se conserva como tal, pero sólo hasta cierto punto, después del cual la distinción se diluye y, por lo tanto, el universal queda definido tan solo de acuerdo con su particularidad. A esto mismo se refirió Aristóteles cuando negó, contra Platón, la posibilidad de *un* género supremo¹⁰, y lo que dio lugar más adelante a que se hablara de conceptos *trascendentales*, es decir, de conceptos que trascendieran en su

¹⁰ “No es posible que sean un género de los entes (των οντων) ni el uno (το ‘εν) ni el ente (το ον); necesarias son, pues, por cierto, las diferencias de cada género y que cada cual sea una, e imposible que se prediquen de las diferencias propias ni las especies del género ni el género sin sus especies, de tal modo que, si uno o ente fueran género, ni ente ni uno serían diferencia. Pero si ente y uno no son géneros, tampoco serán principios, si es que los géneros son principios (Aristóteles, *Metafísica* III, 998 b).

extensión, pero a través de una “abstracción imperfecta” o analógica, la cual “es aquella en la que la razón abstracta no es recuperada por las cosas de las que abstrae (sus inferiores) de modo que las excluya perfectamente, sino que a lo sumo se dice que las excluye en cuanto no las comporta absolutamente y en cuanto se distinguen precisamente, sino en cuanto de cierta manera se asemejan”¹¹. Y en este mismo sentido va Hegel cuando afirma: “La vida, el yo, el espíritu, el concepto absoluto no son universales sólo como géneros superiores, sino *concretos*, cuyas determinidades no son tampoco sólo especies o géneros inferiores, sino tales que en su realidad (*Realität*), sólo están de eso llenos lisa y llanamente” (WL III 437II 279/II 283).

Por el momento, el punto en el que se ha detenido la marcha es la particularidad (*Besonderheit*). Recapitulo: lo particular es la verdad de lo universal, porque es lo particular, como dijimos ya, lo que define al universal como universal determinado. A su vez, como particular, exige su resolución en un universal superior. Sin embargo, como no cabe la posibilidad de un universal absoluto genérico, en último término el último universal se comporta en relación con las particularidades que contiene como “uno de los contrapuestos”, por lo tanto también como un particular (WL III 46/II 281/II 285). La división entre un concepto llamado particular y uno llamado universal es falsa, porque aquí la universalidad de éste y la particularidad de aquél coinciden, pero no en un género superior que englobe lo universal y lo particular (semejante a la susodicha y schellingiana identidad entre la identidad y la no-identidad), sino en cuanto que una y otra son igualmente particulares. Toca entonces que nos pongamos a hablar del concepto particular.

Hasta ahora, lo que debe quedar retenido en la atención es que el concebir no significa formalmente abstraer, señal de eso es la imposibilidad de un abstracto absoluto. El abstraer inevitablemente ha de detenerse hasta un cierto punto, a saber, el concepto particular. Tal concepto es de algún modo universal, pero de tal suerte

¹¹ Mauricio Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, p.104

que su universalidad coincide en algún respecto con la particularidad, la cual es su determinación y aquello en lo cual se agota el universal. De este modo, el concepto particular es la figura conceptual de la distinción. En cuanto tal, en último término los géneros representan entre sí la pura diversidad, entre la cual no cabe medida ni principio común.

Volviendo a Aristóteles, es justamente a esto a lo que él se refiere con su famoso dicho: “το ον λεγεται πολλαχως”¹², o sea “el ente se dice de muchas maneras”. Los distintos particulares implican, unos con respecto a otros una pluralidad de significaciones para las cuales una posible unidad absoluta habría de ser “sólo un reflejo exterior, y una plenitud ilimitada, accidental” (WL III 45/II 280/II 284), es decir, una unidad (falsamente) representada por un término equívoco.

No obstante, entre los términos equívocos, los escolásticos contaban una clase de ellos, conocidos como “equívocos sistemáticos” o “equívocos deliberados”¹³, llamados también análogos, en los cuales, a pesar de la diversidad de sentidos nombrados, era posible reconocer cierta unidad fundada en cierta semejanza. Los análogos, a su vez, y de acuerdo en lo que consistiera la tal unidad o la tal semejanza, se dividían en de proporcionalidad y de atribución.

Los primeros eran “aquellos cuyo nombre es común y la razón según ese nombre es semejante según proporción”¹⁴. Por ejemplo, dados los conceptos “A” y “B”, para los cuales no hay género común, es posible encontrar entre ellos una relación de semejanza no fundada en el tal género común que no existe, sino fundada en la misma relación que cada uno de ellos tiene respecto de sí mismo. Así, un concepto “A” es a sus subordinados (“a”), lo que “B” es a los suyos (“b”), o también, en virtud de los mismo, “A” es a “b” lo que “B” es a “a”. Lo malo es que queda pendiente que se diga qué es “A” respecto a “a”, porque si se nos dice que es

¹² Aristóteles, *Metafisica* VII, 1028a 10

¹³ Mauricio Beuchot, *Op.Cit.*, p.116

¹⁴ *Ibíd.*, p. 118

lo mismo que “B” respecto a “b”, entonces habría que decir qué es “B” respecto a “b”, si a esto se contestara que lo mismo que “C” respecto a “c”, entonces se tendría que decir cual es el respecto de “C” con “c”, y así... hasta que nos cansemos de ir de una proporción a otra sin haber llegado a nada.

Esto sería así si no fuera el caso de que existiera el segundo tipo de analogía, la de atribución. De ésta se dice lo siguiente: “Análogos de atribución son aquellos cuyo nombre es común, pero la razón según ese nombre es la misma en cuanto al término y diversa en cuanto a las relaciones a él”¹⁵. La de atribución sujeta a la de proporcionalidad, impide el desbocamiento de ésta en una progresión infinita, por estar fundada en un analogado principal. Se plantea, empero, la dificultad de que parece ser que el analogado principal es semejante a sus analogados subordinados solamente de manera impropia y extrínseca.

Así es como opina Cayetano. Pero contra éste, Suárez defiende la posibilidad de una analogía de atribución en donde la semejanza entre analogados sea intrínseca a ellos mismos. A partir de la *analogía entis*, según la cual habría cierta semejanza entre Dios y la criatura fundada sobre el ser, Suárez sostiene que dicha semejanza no podría ser extrínseca, porque la criatura es “absolutamente ente en razón de su ser y sin considerar tal proporcionalidad, puesto que por el ser es fuera de la nada y tiene algo de actualidad; igualmente el nombre ente no se le ha impuesto a la criatura para guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque en sí es algo y no totalmente nada”¹⁶. Por otra parte, no sería posible, tampoco, que el analogado principal no fuera Dios, sino un tercero en relación con éste y la criatura, el “*ens commune*” porque esto, de acuerdo con Suárez, sería repugnante a la naturaleza infinita de Dios, lo cual no puede ser subordinada de nada. La atribución ha de ser directamente de la criatura a Dios, pero de tal modo que “la forma denominante sea intrínseca en cada uno de los miembros, aunque en uno lo sea

¹⁵ Cayetano, *De nominum analogía*, cap. 2, 8

¹⁶ Francisco Suárez, *Op.Cit.*, Disp. 28, Sec. III, 11

absolutamente y en otro verdaderamente por relación al otro”¹⁷. Así, dice Suárez, la razón de ente pertenece formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas, aunque pertenece “primariamente y *per se* y de un modo casi completo a Dios”¹⁸. Esto es posible, es decir, la simultánea participación intrínseca y la subordinación a uno, porque Dios es causa de las cosas reales, y en cuanto que la relación de causación, como actividad creadora, de acuerdo con Tomás de Aquino, no es “la acción que sale del agente hacia un paciente extrínseco, sino acción inmanente de Dios (*De pot.*, q. 3, a. 15)”¹⁹.

En otras palabras, según la analogía de atribución intrínseca, cabe reconocer que Dios, como parte o aspecto particular de la relación, vale, sin embargo, como la totalidad o como forma general. A esto se refiere Hegel cuando dice que “este universal, *frente* al cual lo particular está determinado, es así más bien él mismo *solo uno* de los contrapuestos” (WL III 46/II 281/II 285). De acuerdo con Hegel, la posibilidad de que uno de los contrapuestos valga para el todo, desde su particularidad, descansa en que el particular, en cuanto que su determinación es meramente negativa, y por lo mismo, equívoca, es, en virtud de esa negatividad, lo mismo que lo universal, puesto que éste también es en sí mismo la pura determinación negativa.

La negatividad sistematizada o re-escrita *como negatividad* es lo que vale como forma universal. Dice Hegel: “lo particular tiene la universalidad en sí mismo como su esencia; pero en la medida que la determinación de la distinción está puesta y en virtud de lo cual tiene el ser, ella [la universalidad] es la forma en aquella misma [en la distinción] y la determinación como tal es el contenido” (WL III 49/II 283/II 287). En otras palabras, en cuanto al contenido (que es negativo), el particular

¹⁷ *Ibid.*, 14

¹⁸ *Ibid.*, 17

¹⁹ Karl Rahner, *Geist in Welt*, en *Sämtliche Werke* II, p.398

es particular, pero en cuanto a la forma, la cual no es más que la re-escritura sistematizada del mismo contenido (negativo), lo particular *es universal*.

Esta misma figura, según la cual la forma de lo particular vale como lo universal, es la que rige la afirmación de Hegel, según la cual, el monarca representa la personalidad total y concreta del estado (PR § 275). El monarca, *como contenido*, es un particular como todas las demás personas, pero encarna la forma de la totalidad, pero de tal suerte que sólo encarnando en un particular la totalidad deviene totalidad concreta. También comanda en los análisis de Marx, quien explícitamente alude a ella cuando en *El Capital* habla de *la forma* de la mercancía, y menciona cómo es que la forma general del valor es el dinero.

La forma de equivalente general es una forma de valor en general. Puede adoptarla, por consiguiente, cualquier mercancía. Por otro lado, una mercancía se encuentra en la forma de equivalente general solamente porque *todas las demás mercancías la han separado de sí mismas*, en calidad de equivalente, y sólo en la medida en que eso haya ocurrido. Y tan sólo a partir del instante en que esa separación se circunscribe definitivamente a una clase *específica* de mercancías, la forma *relativa unitaria* de valor propia del mundo de las mercancías adquiere *consistencia objetiva y vigencia social general*²⁰.

En el concepto análogo, la parte, como negatividad que se refiere a sí misma y que, en esa forma vale como universal, es también la individualidad. En efecto, “la individualidad es la determinación que se refiere a sí misma” (WL III 54/II 288/II 292); de donde resulta que *lo universal es lo individual*. Volviendo a la analogía, dice un autor que ésta “está precisamente en que el ente coincide con aquello en lo que se distingue [...] el ser es lo común a cada ente, pero al mismo tiempo es también lo *individual* de cada uno. El ente, por su ser, es *idéntico* a todos los demás y, por su ser, es *distinto* de todos los otros”²¹.

²⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, p.85

²¹ José Rubén Sanabria, “Analogía y hermenéutica”, en *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, p.82

En resumen, si concebir no puede consistir formalmente en abstraer porque un abstracto absolutamente universal es imposible, porque el abstracto es inevitablemente particular en algún respecto, que es el respecto que lo define como tal; si, además, el particular conserva la forma de lo universal, pero como forma de lo particular que vale como universal según analogía o de acuerdo con un uso sistemático de la equívocidad, para la cual, también el individuo (*einzelne*) es lo universal; si todo esto es así, luego, la índole propia del concebir ha de reconocerse que consiste no en abstraer, insisto, sino en *analogizar*.

Pero la analogía es un “modo de la predicabilidad”²². No hay conceptos análogos sin más, sino que análogos serán los conceptos solamente en cuanto que sean predicados de acuerdo con la analogía. Es por esta razón que la identidad analógica entre universalidad, particularidad e individual debe ser considerada como identidad puesta *desde el juicio*: “La distinción y el determinar inmanentes del concepto están presentes en el *juicio (im Urteile)*, puesto que el juzgar es el determinar del concepto” (EPW § 165). Si concebir es analogizar y analogizar es hacer juicios, concebir es *hacer juicios*. Llegamos así a lo que los tratados llamaban segunda operación del intelecto, a saber, componer y dividir.

8.1.2. El juicio.

De lo que se trata en el juicio es, de manera primaria, en efecto, *componer* una proposición formada por dos términos y unificada según la función copulativa, la cual puede ser expresada o no a través de un verbo copulativo. Lenguas como el alemán, el inglés y todas las romances, por ejemplo, expresan la función copulativa a través del verbo; otras, como el ruso y todas las lenguas semíticas, no. Como sea,

²² Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p.107

lo relevante es ejercer la función copulativa entre un sujeto y un predicado, función que, como determinada en último término por la índole analógica del pensamiento²³, se condensa en la proposición en que se resuelve “la primera operación del entendimiento” que hemos señalado, a saber, “el individuo *es* lo universal”, equivalente a la que dice “el sujeto es el predicado”.

¿Cuál es, en última instancia, la verdad de la función copulativa? O dicho de manera más simple: ¿En qué consiste dicha función? Por lo pronto, se tiene que “la cópula «es» (*Die Kopula* “*ist*”) procede de la naturaleza del concepto, en que éste es *idéntico* consigo en su enajenación (*Entäusserung*); lo individual y lo universal son, como *sus* momentos, tales determinidades, que no pueden aislarse” (EPW § 166). Sin embargo, justo lo que se intenta exponer aquí es la naturaleza del concepto.

Un hito despunta aquí después de todo lo que ha sido expuesto hasta aquí: el juicio que dice “el individuo *es* lo universal”, en su forma es muy semejante a esos otros juicios sobre los cuales hemos detenido la atención, a saber, “el espíritu es un hueso” y “Dios es un hombre”, ambos denominados “juicios infinitos”. Sigamos tras esa pista: la verdadera forma del juicio gira alrededor del juicio infinito.

Empecemos con el juicio que pudiera calificarse de más inmediato, o sea, el juicio de cualidad. Dentro del juicio de cualidad, como clases suyas, de acuerdo con Kant mismo, aparecen agrupados el juicio positivo, el negativo y el infinito. En el juicio de cualidad la individualidad, que es el sujeto, aparece cualificada por lo universal, que es el predicado. “El sujeto, ante todo el *individuo inmediato*, está referido, en el juicio mismo, a su *otro*, es decir, a lo universal” (WL III 75/II 313/II 319). Universal que, como predicado, es una cualidad inmediata, abstracta (hasta cierto punto), y por lo mismo, particular: “lo individual es un particular” (EPW § 172). Ejemplo del mismo Hegel: “la rosa *es* roja”.

²³ Acerca de cómo el existir, como distinción analógica del ser, determina como condición la llamada “segunda operación del entendimiento” ver el capítulo final de Etienne Gilson, *L'être et l'essence*.

Destaquemos que en este tipo de juicio, sin embargo, la relación entre el sujeto y el predicado parece ser extrínseca, porque parece suponer que el individuo (el sujeto) es lo único que existe en sí, en tanto que el predicado sería alguna propiedad abstracta-pero-particular totalmente indiferente al individuo. Pero esta indiferencia equivale a poner al sujeto en sí mismo al margen de la relación, lo cual equivale a su aniquilación, por quedar como ese uno ajeno a toda predicación posible que se analizó en el capítulo previo.

No obstante, la pretensión más habitual es que la composición del juicio pertenece tan solo a la mente que juzga y no a las cosas mismas. Así lo indica Hegel mismo cuando dice: “El juicio se toma comúnmente en sentido *subjetivo* como una *operación* y forma que meramente ocurre en el pensamiento²⁴” (EPW § 167). Esta indiferencia del juicio, junto con el consecuente carácter abstracto de la postura que así lo supone, será posible recogerla como fruto, en un primer término, con el juicio negativo²⁵.

Así como se dijo que la rosa es roja, cabe también que se diga que la rosa *no es roja*, sin que ello obste para que la rosa permanezca siendo rosa. Que quede claro, no es que el juicio negativo sea simplemente otro al lado del positivo, sino que es la verdad de éste. Y es que al decir que la rosa es roja y suponer que el individuo es lo que existe concretamente al margen de la relación, también se está diciendo que la rosa es indiferente al rojo y que, por lo tanto, *no es lo que es el rojo*. “El juicio positivo es la relación del individuo y de lo universal *inmediatos*, de tal modo que

²⁴ En la traducción de la Metafísica de Aristóteles que utilizó Tomás de Aquino, conocida como *Metaphysica Medie Translationis*, que data de principios del siglo XIII y cuyo autor es desconocido, aparecía escrito: “*compositio et divisio est in intellectu et non in rebus*”, allí donde en el original decía “ου γαρ εστι το φευδος και το αληθες εν τοις πραγμασιν [...], αλλ’ εν διανοια” (Aristóteles, *Metafísica* VI, 1027b 25-26). No importa, pues, que lo que haya dicho Aristóteles literalmente sea que “no están lo falso y lo verdadero en las cosas, sino en el pensamiento”, y no que “la composición y la división estén en el intelecto y no en las cosas”. Al cabo el sentido de ambas frases es el mismo, aparte de que es expresión canónica de una postura a la que Hegel se está refiriendo. De paso, digamos que Tomás, lo mismo que Hegel, dirá que esa proposición es falsa, por cuanto que la verdad (y por lo mismo “la composición”) pertenece a las cosas mismas “*in ordine ad intellectum divinum*” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, a.2)

²⁵ Cfr. Gwendoline Jarczyk, *La reflexión spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, p. 304

uno de los pares al mismo tiempo *no* es lo que es el otro; la relación es, por consiguiente, también *división* (*Trennung*) o *negatividad* esencialmente; por lo cual el juicio positivo se tendría que poner como negativo” (WL III 92/II 319/II 325). No obstante, la “división” no desmiente la naturaleza “sintética” del juicio, es decir, sigue nombrando una relación, por lo cual es sujeto queda asido inevitablemente a un predicado. “El sujeto [...] conserva, pues, su determinación, [o sea] tener un predicado, o su relación con la universalidad (WL III 95/II 321/II 327). Es decir, al negar un color determinado, el rojo, se admite, sin embargo, que tiene algún otro color. Con lo cual se repite el juicio positivo, y por lo tanto, nuevamente aparece la contraposición del sujeto y del color por medio de la cual se pretende mantener al sujeto firme y autónomo en relación con su predicado, la cual, empero, se expresa ahora no sólo negando algún predicado particular “sino el dominio universal en sí presente en la negación del predicado particular”²⁶. Es el juicio infinito.

¿Cómo se lleva a cabo esta segunda negación? Los ejemplos lo aclararán. “El espíritu no es un elefante”, “un león no es una mesa”. Las proposiciones tales, dice Hegel, son verdaderas, pero tanto como son tontas. Sin embargo, son la verdad del juicio inmediato, o mejor, de la pretensión del juicio inmediato por mantener fijos, y a cada uno por su lado, al sujeto y al predicado; lo cual implica también colocar de un lado al concepto, y de otro a la realidad determinada por éste. No hay, por lo tanto, ningún juicio allí. “Tales proposiciones son precisamente la verdad del juicio inmediato llamado juicio cualitativo, es decir, que generalmente no son juicios y sólo se pueden presentar en un pensamiento subjetivo capaz de asirse firmemente a una abstracción carente de verdad” (EPW § 173).

Hegel no menciona, ni en la *Ciencia de la lógica* ni en la lógica de la *Enciclopedia* el juicio infinito que sí pone en la *Fenomenología*, el que dice “el espíritu es un hueso”. Pero conviene meterlo en estos costales, porque desde un

²⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, p.161

juicio infinito semejante a éste será más fácil comprender el tránsito a la figura siguiente próxima.

Por un momento empuñemos y levantemos el lazo que hemos ido siguiendo como guía. Se pregunta qué es Dios y se contesta con el juicio cualitativo que dice: “Dios es su existir”, lo cual implica: “Dios existe”. Pero en la misma respuesta se estará diciendo igualmente: “Dios es distinto que su existir”, o sea “Dios no existe”. Pero el juicio que dice que Dios no existe también implica que Dios es otra cosa que el existir, pero del mismo rango que éste, el cual no puede ser otro que el mismo existir, sólo que *de otro modo*, como diría Levinas. Del juicio “Dios no existe” se sigue “Dios existe” de otro modo. Pero como ese otro modo de existir se afirma también extraño a Dios, lo cual será inevitable tan pronto se diga “Dios es el otro modo de existir”, dará lugar a la teología negativa, la cual hace aparición de nuevo, aunque bajo *otra* iluminación. Dios no es un color, de lo cual sólo se puede seguir que Dios es Dios. Otra de las tantas proposiciones correctas pero tontas repudiadas por Hegel, que no llegan ni siquiera a ser juicios. El juicio se elimina por la falta completa de distinción.

Sin embargo, y en contra de lo que pudiera abonar para una teología negativa à la Maimónides o à la Levinas, el sujeto, Dios, lejos de quedar resguardado, por causa de esta eliminación del juicio, en su individualidad y exterioridad con respecto al concepto o a la *esencia* (como llamara Levinas al concepto), la eliminación del juicio es la eliminación del sujeto como individualidad exterior al concepto. Es precisamente esto lo que expresa el juicio infinito del tipo de la *Fenomenología*. Al carecer de la determinación, el individuo queda delatado, al cabo, la negación que se relaciona consigo misma (el trabajo vivo de Marx), en donde tal relación equivale a su refutación como individuo *otro*. Ya lo habíamos mencionado, el juicio infinito de la fenomenología expresaba precisamente esta falta de identidad de la sustancia consigo misma. Así, en este caso representará la falta de identidad del individuo en relación consigo mismo. La verdad del Dios otro es su mero carácter

fantasmagórico, carácter revelado justo en la proposición infinita “Dios es un hombre”.

Como en el cristianismo a la reconciliación en Cristo sigue la vida del Espíritu en la comunidad, y así como en “la razón” al juicio infinito sigue el ejercicio de la razón como determinación práctica por parte de la subjetividad, y por lo tanto, en ambos casos, la irrupción de la vida subjetiva; así también, en el ámbito de los juicios en cuanto tales, al infinito sigue el juicio de reflexión, cuya característica será que eso que aparecía antes como mera determinación subjetiva, indiferente, ajena y contrapuesta al individuo verdaderamente existente, adquiere ahora el papel protagónico. “El juicio de reflexión toma conocimiento del resultado del juicio de existencia (que el sujeto del juicio es un nulo, vacío, carente de contenido sustancial) y traslada el centro de gravedad al otro lado, *al predicado*, que entonces aparece como el momento sustancial”²⁷.

Lo que sucede, entonces, es que el predicado aparece no más como “propiedad abstracta”, sino como universal que constituye, desde su propia índole o desde su propio movimiento interno, a las distintas individualidades que aparecen bajo su dominio. En este sentido, “los juicios de reflexión son más bien juicios de subsunción (*Urteile der Subsumtion*)” (WL III 102/II 328/II 333). “En los juicios reflexivos, el sujeto [o individuo...] es postulado como algo transitorio-insustancial, como algo que sólo refleja, cuya realidad contingente sólo refleja el en-sí de una esencia permanente, expresada en el predicado”²⁸. La índole de los juicios de reflexión es simétricamente inversa a la de los juicios de cualidad. En éstos se trata de que el individuo, como entidad sustancial, permanezca firme, en tanto que el predicado pase de lo universal a lo individual por medio de lo particular. En aquéllos, en cambio, es el predicado el que se conserva estable y firme, como verdadera entidad sustancial, en tanto que es el individuo el que se va elevando de lo

²⁷ *Ibid.*, p. 163-164

²⁸ *Ibid.*, p. 164

individual a lo universal a través de lo particular. El desarrollo del juzgar reflexivo, de lo individual a lo particular y de lo particular a lo universal, queda ejemplificado con las siguientes proposiciones: “este hombre es mortal”, “muchos hombres son mortales” y “todos los hombres son mortales”.

En este último ejemplo, el cuantificador “todos”, coincide en virtud de su extensión universal, con el predicado. Sin embargo, el concepto de “todos” permanece ajeno al propio sujeto, por más que lo esté cuantificando. Y es que la suma de individuos nunca da la totalidad de éstos. “Si en la universalidad se vislumbra sólo la *totalidad (Allheit)*, una universalidad, la cual tiene que ser agotada en los individuos como individuos, entonces esto representa una recaída en aquella mala infinitud [...] La muchedumbre (*Vielheit*), empero por grande que sea, queda sola, lisa y llanamente como particularidad y no es totalidad” (WL III 107/II 331-332/II 337). Con esto queda refutada, por imposible, la idea de una subsunción totalizadora. Se le sigue atribuyendo ésta a Hegel, sin embargo, vemos que éste aquí mismo la rechaza. “El sujeto se ha despojado de la determinación formal del juicio reflexivo, el cual partía del *esto (Diesen)* y llegaba a la *totalidad* a través de algunos (*Einiges*); en vez de «todos los hombres» lo que hay que decir más bien es «el hombre»” (WL III 109/II 333/II 339). En efecto, el sujeto no aparece más como individuo subsumido en una totalidad, más bien aparece como género, por lo tanto “idéntico con el predicado” (EPW § 176). Y es que el género, aun siendo esencialmente sujeto, “no está más *subsumido* en su predicado. Con esto cambia ahora en general la naturaleza del juicio reflexivo” (WL III 110/II 334/II 339). Cambia para dejar en su lugar al juicio de necesidad, en el cual se tiene el predicado y nada más, o mejor dicho, el universal y nada más, cuyos subordinados no son más individuos subsumidos en él, sino otros tantos universales implicados de distintos modos. Diversidad de modos equivalente a la respectiva diversidad de juicios necesarios, a saber, categóricos, hipotéticos y disyuntivos.

Entre los primeros, la relación de implicación es la relación trabada entre un género y sus especies, de suerte que éstas son el sujeto en tanto que aquél el predicado. Por ejemplo “La rosa es una planta”. Es notable la diferencia entre este juicio y el que dijera “la rosa es roja”. Lo que en juicios semejantes a éste se afirma en relación con el sujeto “es un contenido individual y accidental [mientras que] en aquéllos es la totalidad (*Totalität*) de la forma reflejada en sí” (WL III 113/II 336/II 342). El problema con el juicio categórico es que la necesidad, como tal, no aparece expresada en él. Reconoce la necesidad de la conexión *quien sabe* que una determinada especie está implicada materialmente en un determinado género, pero la forma del juicio no la expresa. Es decir, la forma judicativa pura no expresa la relación de implicación entre el sujeto y el predicado, tan sólo expresa la adherencia de éste en aquél, y por lo mismo, deja de lado la determinación completa del término, porque ésta será siempre más amplia que la de su especie. La forma judicativa no logra expresar la necesidad. Quien quiere nombrarla a ésta, nombra una relación tal cuya expresión es el juicio hipotético: “re-elaboración conceptual de la causalidad”²⁹, o de la lógica del fundamento.

Lo que plantea el juicio hipotético, en este sentido, es la relación de dependencia de un término con respecto a otro, de modo que “la realidad-efectiva de uno *no* es a la vez *la suya*, sino que es el ser *del otro*” (EPW § 177). “Si *A* es, entonces *B* es; o el ser de *A* no es su propio ser, sino el ser de un otro, de *B*. Lo que en este juicio está puesto es la *conexión necesaria* de determinaciones inmediatas, la cual no está puesta aún en el juicio categórico” (WL III 113-114/II 337/II 342). Con todo esta conexión necesaria implica un género común, pues como indicaron ya Aristóteles y Tomás “la raíz ontológica de la necesidad [incluyendo la necesidad de la conexión causal] se da en las esencias”³⁰. Pero el género no puede aparecer más como algo exterior al sujeto que lo porta, al contrario éste debe permanecer como determinación incluida en aquél, aunque no como momento subsumido. Este género

²⁹ J. Biard, D. Buvat, *Op. Cit.*, p. 134

³⁰ Mauricio Beuchot, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, p.107

común, pues, se manifiesta ahora a través del juicio disyuntivo. Este tipo de juicio es aquel en donde “lo universal resulta ser el género que en su individualidad excluyente (*ausschliessenden*) es idéntico consigo; el juicio que tiene a este universal como sus dos lados, una vez como tal y la segunda como círculo de la particularización suya excluyente de sí” (EPW § 177). Es decir, “el juicio disyuntivo reconduce explícitamente sus diferencias a la unidad del género”³¹, o también: “el contenido particular del juicio es explícitamente postulado como una autoarticulación, autoespecificación del concepto universal: un ser humano es hombre o mujer”³².

Contra lo que se pudiera esperar, Hegel no se detiene aquí. Digo esto porque parece raro que Hegel no se detenga en el tercer momento, sino que avance a un cuarto. Pero no es culpa suya que siga perviviendo la creencia de que las líneas del pensamiento de Hegel fueron trazadas de acuerdo con el “estúpido (*geistlos*) cartabón de la triplicidad”; menos aún cuando él mismo rechazó explícitamente, y con duras palabras, tal modo de ir dibujando ideas. Hegel avanza, pues, hacia un cuarto tipo de juicio, el juicio del concepto.

Se le llama juicio del concepto porque aquello sobre lo cual va a juzgar es sobre la relación conceptual misma, o sea que el juicio del concepto es un juicio *sobre* el juicio. O sea, habría que pasar del juicio necesario al juicio del concepto porque la necesidad pareciera no ser más que la relación del concepto consigo mismo. La verdad del juicio es el movimiento inmanente y necesario del concepto. Pero con ello no se abandona aún la esfera del juicio, porque el movimiento entero de automediación del concepto, como universal, es todavía sujeto de juicio. Xavier Zubiri, por poner un ejemplo, dirá, conforme al resultado al que ha llegado el juicio de necesidad, que “Hegel podrá decirnos eso que siempre ha parecido una

³¹ J. Biard, D. Buvat, *Op.Cit.*, p. 137

³² Slavoj Žižek, *Op.Cit.*, p.171

exageración: «La verdad de lo concreto es siempre lo general»³³, lo cual no es más que el lugar común en torno a Hegel, según el cual, el concepto, como predicado universal, constituye desde su movimiento interno, y desde su respectividad y síntesis con otros conceptos, “al perro que tengo ahí delante”³⁴. Muy acorde a esta interpretación suena el tonto reto que muchas veces se le ha hecho a Hegel, desde que estuvo éste vivo hasta ahora, y con el cual se le ha querido refutar, el cual consiste en desafiar a que Hegel, *desde su sistema, deduzca* todos y cada uno de los movimientos con que, la mano de quien lanza el desafío, va escribiendo éste, y no sólo tales movimientos, sino hasta el lápiz y la pluma con que escribe. Parecen haber olvidado estas interpretaciones que, en dialéctica, como dice Žižek, hay que saber contar hasta cuatro. Porque es precisamente en el cuarto momento en donde el mismo Hegel *juzga* esa pretensión totalizadora y mediatizadora de lo universal en el juicio de necesidad, no desde la exterioridad al juicio, sino desde el propio juicio en relación consigo.

El juicio de necesidad es aquél que juzga si algo, un objeto o una acción, son buenos o verdaderos. Ni bondad ni verdad son cualidades determinadas³⁵, que pudieran o no adherirse al sujeto, pero tampoco son conceptos generales a partir de los cuales pudieran constituirse *los perros que van pasando por delante*. Cuando se dice que “tal cosa es verdadera”, se está diciendo que la tal cosa, en cuanto que sujeto, se comporta de cierta manera con su concepto, es decir, con su predicado. “Esta pieza de oro es verdadera”, dice alguien, y está haciendo un juicio conceptual, porque está queriendo decir que la tal pieza *concuera con su concepto*. Pero esto supone que igualmente *podría no haber coincidencia*, o sea, *que el oro fuera falso*. Pero esta sola posibilidad implica que la necesidad del juicio de necesidad no es tan necesaria como parecía. Lo mismo pasa si dijéramos “esta casa es buena”, en donde

³³ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p.261

³⁴ *Ibid.*, p. 260

³⁵ A propósito, se sabe que George Edward Moore llamó “falacia naturalista” a la argumentación que parte del supuesto o de la creencia de que la palabra “bueno”, designa cualidades “naturales” o “predicados”. No sólo Hume, sino también Hegel, son antecedentes, en este sentido, del reproche contra tales argumentaciones falaces.

bueno signifique concordar con el concepto de casa, porque “no toda casa es buena: algunas lo son y otras no; ello depende de una serie de circunstancias contingentes”³⁶. La casa será buena siempre que la quiera para dormir en ella, pero no si la quiero para una fiesta o para un estudio de grabación, etcétera.

El problema es que eso equivale a poner todas las condiciones de necesidad en el sujeto. De este modo, ya no es el predicado, sino también el sujeto, o ambos, los que encarnan el “el juicio entero” (EPW § 180), y por lo mismo, la necesidad. Pero entonces, la necesidad del juicio no depende del movimiento inmanente de “los predicados universales”, sino de las propias condiciones por las cuales el sujeto logra coincidir con su concepto. Es decir, no es el sujeto el que, desde su simpleza, alcanza a su objeto. El sujeto es verdad, y por lo tanto, conforme a su concepto, el cual, a su vez, está determinado en su carácter por el mismo sujeto, sólo cumpliendo ciertas condiciones y no simplemente y sin más. Por ejemplo, y con el caso de la “casa que es buena”, “Una cierta construcción de la casa es buena; esta casa está construida de ese cierto modo; esta casa es buena”³⁷.

Conclusión: no es en el juicio, sino en el silogismo en donde descansa la verdad del concepto.

8.1.3. El silogismo.

Entremos al silogismo sin demoras. Tenemos una primera figura, a saber, la del silogismo cualitativo, cuya forma, según Hegel, es: “E-B-A”, es decir, las iniciales de “*Einzelnes-Besonderes-Allgemeines*” (EPW § 183); la cual, en español sería “I-P-U”, que correspondería a Individuo-Particular-Universal. ¿Qué significa esto? Primero, el individuo

³⁶ Slavoj Žižek, *Op.Cit.*, p.173

³⁷ Idem.

tiene una cualidad o determinación cualitativa. Abusando del típico ejemplo digamos: Sócrates es hombre. La particularidad expresada en la determinación cualitativa “hombre” pertenece a Sócrates, al individuo. Pero esa misma particularidad tiene una determinación de acuerdo con el juicio universal. Siguiendo con el sobado ejemplo: “todos los hombres son mortales”. Luego, así como lo particular pertenece al individuo, también a éste pertenece lo universal. O también: “Sócrates es mortal”. Como se escuche algún silogismo de este tipo, dice Hegel, “al instante invade el aburrimiento” (WL III 140/II 358/II 364). ¿El motivo? “Un individuo no tiene sólo la cualidad o la particularidad expresada en el silogismo de la primera figura, sino otras muchas más, y así como puede decirse: César era valiente, la valentía es una virtud, luego César era virtuoso; también cabe escribir: César se emborrachaba, emborracharse es un vicio, luego César era vicioso”³⁸. O en palabras de Hegel: “Lo individual tiene en esta inmediatez una multitud infinita de determinidades, las cuales pertenecen a su particularidad, por lo cual cada una de ellas puede constituir un termino medio para él en un silogismo” (WL III 141/II 359/II 365).

Todavía más: “El término medio es un concreto en contraste con lo universal: contiene él mismo, muchos predicados, y el individuo puede, a través del mismo término medio, colegir de nuevo con muchos universales” (WL III 141/II 359/II 365). Pero esto implica dejar la supuesta necesidad que pretende indicar el silogismo al puro arbitrio. A esto añádasele algo más grave. Cada una de las premisas del silogismo es un juicio. Pero si la verdad del juicio es el silogismo, resulta que la verdad de cada juicio es otro silogismo, el cual deberá estar montado sobre otros juicios, lo cuales también tendrían como verdad otros silogismos y así... hasta que se canse uno de andar ensartando silogismo sobre silogismo. De nuevo el mal infinito. Es decir, de nuevo la pura arbitrariedad postulada, reflexivamente, como recta vereda que conduce a la necesidad o al verdadero concepto.

Con tal de no abultar con más y más páginas, no es necesario seguir cada una de las formas del silogismo de cualidad que va revisando Hegel, basta con hacer notar que todas ellas adolecen del mismo defecto que hemos ya señalado en la primera, a saber, la arbitrariedad en la elección del término medio. Para subsanar esta dolencia se propone el silogismo de la totalidad, en el cual el término medio es “no sólo como la determinación

³⁸ Alejandro Rossi, *La razón y lo irracional en la «Ciencia de la lógica» de Hegel*, p.122

abstracta y particular del sujeto, sino juntamente como todos los sujetos *individuales concretos*, a los cuales únicamente conviene, entre otros, también aquella determinidad” (EPW § 190). Pero no se sale con esto casi nada del problema, porque para ganar ese término medio que abarca todos los sujetos individuales hace falta un silogismo inductivo, cuyo término medio debería ser la suma completa de los singulares en cuanto tales. Pero por resultar imposible la suma total de singulares, imposibilidad ya señalada en el capítulo anterior, y por lo mismo, todo silogismo inductivo incompleto, éste tiene que dar lugar, para completarse, al razonamiento por analogía. Se infiere por analogía cuando “se llega, de que cosas de un cierto género poseen cierta propiedad, a que otras cosas del mismo género poseen esta misma propiedad. Así, por ejemplo, es un silogismo de analogía si se dice: Se ha encontrado hasta ahora en todos los planetas esta ley de movimiento, así pues, un nuevo planeta descubierto se moverá verosímilmente según esta misma ley” (EPW § 190 *Zusatz*). Sin embargo, la inferencia por analogía no es concluyente, como se echa de ver en los siguientes razonamientos traídos a colación por el mismo Hegel: “la Tierra es un cuerpo celeste y tiene habitantes; la Luna es también un cuerpo celeste: luego, esta bien puede estar habitada”; “el hombre Cayo es un erudito; Tito es también un hombre, luego éste bien puede ser también un erudito”. De nuevo la arbitrariedad y la falta de necesidad.

Queda una última posibilidad para salir del atolladero: precisamente el silogismo de necesidad. La estrategia de quienes proponen este tipo de silogismo es no poner ya la determinación particular como término medio, sino al mismo universal. El ejemplo de este tipo de silogismos es aquel con que se expresa el argumento ontológico. La premisa mayor de este argumento sabemos que dice: “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Lo que dice la menor, por su parte, es que “Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existe”. Y la conclusión: “Dios existe”.

Lo interesante de este juicio, y lo que le da la cualidad de necesario, es que el término medio, a saber “aquello mayor que lo cual”, es, por una parte, determinación analítica de Dios. Se dice que por definición, “Dios es aquello mayor...”. Y por la otra, “existir” es determinación analítica de “aquello mayor”. Es

decir, no se va aquí de lo individual a lo universal pasando por lo particular. Lo que en este caso opera como individual, o sea, Dios, es él mismo, analíticamente o por definición, lo universal. De esta universalidad es de donde se “deduce” la cualidad particular “existe”, la cual, por lo mismo, se deduce también del universal. Es el concepto, entonces, el que se ha realizado a partir de sus propias mediaciones. Las condiciones que en el juicio de necesidad parecían exteriores al concepto, aparecen ahora completamente asimiladas por éste. Es el concepto aquí el que se realiza a sí mismo, en cuanto que es “la totalidad que ha regresado a sí [...] y que se ha determinado como unidad *inmediata* superando la mediación” (EPW § 193).

Sin duda que esto suena mucho a “Hegel”, al “Hegel” de los manuales y de los lugares comunes. Pero la cosa no se detiene aquí. Ya inclusive señalamos el rechazo frontal de Hegel al argumento ontológico. Para nuestro filósofo está claro, concebir no significa montar razonamientos y silogismos encima de silogismos. A esto lo ha llamado despectivamente “actitud razonadora” (*räsonierenden Verhalten*), lo cual bien podría traducirse como “actitud ergotista”, como la llamó Erasmo. El fundamento de la desconfianza contra esta actitud es justamente el hecho de que la verdad del silogismo es un argumento a todas luces rechazable. Esto y más veremos en el siguiente apartado.

8.2. El concepto objetivo.

Se anunció en la introducción a este capítulo la idea de que para Hegel concebir es la actividad en que el concepto objetivo emerge de la índole misma del acto concipiente formal. ¿Cómo entender esta emergencia? Muy regularmente se la ha entendido, literalmente, como una *deducción* de la existencia a partir del pensamiento puro. Por este motivo es que más de una vez se ha sostenido la tesis de que el sistema de Hegel es un

argumento ontológico desplegado en todos sus detalles y hacia todas direcciones. Hemos ya dicho que tal tesis comete un grave error, que el sistema de Hegel no es un argumento ontológico. De esta manera, el concebir, cómo emergencia del concepto objetivo a partir del concebir formal no será adecuado entenderlo en el sentido de que se deduzca aquél a partir de éste. Por lo pronto, y a lo largo del apartado dedicado en la exposición de la lógica al objeto (*Objekt*) se pondrá a prueba la tesis que sostiene, en efecto, la idea de que el objeto es una deducción de la concepción formal. Así lo indica el uso mismo de la palabra *Objekt*. Hasta antes de este momento, Hegel ha utilizado *Gegestand*, palabra que debe traducirse como objeto sin ninguna duda, sobre todo porque su composición en alemán *Gegen-stand* es punto por punto equivalente a la latina *ob-jectum*. *Lo que está delante*, así es cómo se podrían traducir ambos términos a una sola voz. Si ahora utiliza *Objekt* es, como indica Valls Plana, por hacer franca referencia al hecho de que Kant interpreta el argumento ontológico como paso de la subjetividad a la objetividad. “Decir que el concepto pasa a concepto equivale a decir, por tanto, que pasa al ser o a la realidad”³⁹. Ahora bien: “Esta objetividad no es aún la ex-sistencia divina (*göttliche Existenz*) [porque] no es aún la realidad (*Realität*) que aparece en la idea” (WL III 196/II 405/II 412-413).

¿Qué es, entonces, lo que pretende decirse con el nombre *Objektum*? Responde Hegel: “la objetividad tiene [pretende tener] ante todo el significado de ser lo que está-siendo-en-y-por-sí (*anundfürsichseienden*), del concepto que ha superado la *mediación* puesta en su auto-determinación hacia la relación *inmediata* consigo mismo” (WL III 200/II 408/II 415). Es decir, el significado fundamental que pretende tener el nombre “objeto” es el de la aseidad. En este sentido van expresiones como “lo absoluto es el objeto”. Es decir, el objeto, en cuanto que lo absoluto, es aquella realidad cuya existencia coincide con su concepto y, que por lo tanto, es el existir necesario. Se dice que Dios es el objeto, no en el sentido de que sea lo que está frente a la subjetividad, sino en el sentido de que es lo absoluto, ente necesario, que existe sólo en y por sí mismo. “Son lo mismo el concepto y el objeto” (EPW § 193). Expresión, ésta, equivalente a aquella canonizada desde tiempos medievales: Son lo mismo la esencia y la existencia de Dios.

³⁹ Ramón Valls Plana, nota al parágrafo 193 de su traducción a G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

¡Pero atención! Tomás, lo mismo que Anselmo, consiente la tal expresión; en efecto, tanto para uno como para otro, la esencia de Dios es idéntica a su existencia. Sin embargo, mientras que Anselmo supone esta identidad, Tomás, en cambio, afirma que tal identidad es cosa que debe ganar la mente y que de ningún modo es un dato inmediato de la inteligencia. Del existir no hay concepto, dice Tomás, entendiendo por concepto la primera operación del entendimiento. De este modo, no vale deducir la existencia de Dios desde su esencia, o la objetividad desde el concepto, sino justo en el momento en que tal deducción es superflua, es decir, justo a partir del momento en que la inteligencia ha logrado sintetizar, después de denodado esfuerzo, subjetividad y objetividad. En otras palabras, la objetividad no es cosa que esté contenida en la subjetividad, empezando porque la subjetividad no es una substancia, y por consiguiente, no puede contener nada. Dice en este sentido Hegel, y en franca referencia a Anselmo y a Tomás:

El defecto de la argumentación de Anselmo, que por lo demás también padecen Descartes, Spinoza, así como el principio del saber inmediato, consiste en que dicha *unidad* [sujeto y objeto], que viene expresada como lo perfectísimo (*Vollkommenste*) o también, subjetivamente como el saber verdadero, *se presupone*, esto es, se toma meramente como *en-sí*. A esta identidad de tal manera abstracta se le opone al instante la *diversidad* de ambas determinaciones (EPW § 193).

El problema, al cabo, de Anselmo, es que no hay subjetividad. Por dar por supuestas sus representaciones, se le priva a ésta de su carácter activo. La subjetividad es el acto por el que ésta concibe, pero como actividad. Cesa de haber actividad concipiente si la subjetividad simplemente se topa ya con sus conceptos dados y hechos.

Esta misma falta de subjetividad es la que también Hegel echa de menos en el absoluto spinoziano. También éste es la mera suposición como algo dado, la sustancia que existe necesariamente en virtud de que tal existencia es cosa de su propia definición: la definición que es para sí su propia garantía, y por lo mismo “la totalidad del concepto”. ¿Pero qué totalidad es esta totalidad en la cual se echa de menos la subjetividad? Es, en un primer momento, la totalidad mecánica. La insuficiencia o inconsistencia de una pretendida tal totalidad es lo que tiene Hegel ahora en mente.

Dice Hegel: “Del mismo modo como presión e impulsión son relaciones mecánicas, así sabemos algo mecánicamente, por fuera (*auswendig*), cuando las palabras no tienen sentido para nosotros y quedan fuera del sentido, del representar, del pensar; también ellas [las palabras], entonces, son extrañas a sí mismas, una sucesión sin sentido” (EPW § 195). El argumento ontológico, en efecto, va sumando palabras: “Dios-perfección-mayor-que-lo-cual-etcétera. Pero lo hace mecánicamente. Simplemente se repite que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, o que Dios es el ser perfectísimo. No importa que se crea o no en la existencia de tal ser, parece, como lo indica el mismo Anselmo, que quien escucha Dios al instante entiende que es el ser perfectísimo. ¿Pero en verdad entiende? ¿No será más bien que ensarta mecánicamente palabra sobre palabra? El objeto “absoluto”, sonora palabrería; de él se dice que tiene un lindo atributo: la aseidad. Como uno no conozca el significado de esta última palabra, irá al diccionario, el cual le informará, mecánicamente, lo que la tal palabra significa: “atributo de lo que existe por sí mismo”; mecánicamente registrará el significado en la memoria y mecánicamente consentirá que, en efecto, y quizá porque el mismo diccionario lo diga, que la aseidad es un atributo de Dios y del absoluto. Pero no hay allí entendimiento, sino vacua repetición de nombres. La emergencia del objeto a partir de la índole y actividad propia del concebir formal no puede entenderse como el mágico y mecánico: *se dice la palabra y aparece el conejo*. Se dice aseidad, se escucha, y aparece en las entendederas la objetividad. Nada de eso. Como (supuesta) totalidad conceptual, tanto el absoluto espinoziano como el absoluto del argumento ontológico, no son más que un agregado de representaciones y de palabras unidas sin ton ni son, o por lo menos sin concepto y dejadas al arbitrio de la costumbre. La necesidad del concepto, entonces, se disuelve de entre las manos. Falta demostrar la necesidad por la que de la diversidad de determinaciones se llega a la necesidad de la existencia.

Buscando un modo de unificar los momentos que en la relación mecánica aparecen exteriores unos a los otros, cabe toparse con el “quimismo”, es decir, aquella relación tan intrínseca a sus mismos componentes que, éstos, al quedar unidos según dicha relación quedan transformados en ella. Se coloca el pensamiento, con esto, fuera de los linderos de las “argumentaciones ontológicas” o de la agregación inmediata de nombres, para llegar a ubicarse en los dominios de la mediación. Se agrega nombre sobre nombre, pero de tal

suerte que cierta unidad intrínseca atraviese a todos ellos hasta el grado de transformarlos como momentos y nada más que momentos de esa mediación totalizante.

“El proceso químico es una mediación auténtica, pues, a diferencia del proceso mecánico, no deja escapar nada que aparezca como alguna naturaleza que permanezca independiente en relación con sus objetos; ellos se encontrarán totalmente implicados y transformados en el proceso”⁴⁰. “El objeto químico se distingue del objeto mecánico por el hecho de que este último es una totalidad indiferente respecto a la determinación; en el objeto químico, por el contrario, la *determinación*, y con eso la *relación con otro* y la guisa de esta relación, pertenecen a su naturaleza” (WL III 203/II 429/II 437). Lo decisivo aquí, con todo, es responder si la emergencia de la objetividad a partir del concepto es fruto de una “síntesis” química entre diversas determinidades. Es decir, si el objeto que surja a partir de la dialéctica de conceptos es o no fruto de una “reacción química”.

La respuesta de Hegel es que no. Aunque algo se avanza en el quimismo en relación con la mecánica, sigue prevaleciendo en aquél algo exterior en su mediación que impide reconocer en la “reacción” la muestra ejemplar de la necesidad. De acuerdo con el quimismo, “cuando todas las condiciones están reunidas, la cosa [el objeto químico] entra en la existencia”⁴¹. Sin embargo, que las condiciones se reúnan o no es una cosa meramente accidental. “El proceso químico tiene como producto a lo *neutro* de sus tensos extremos” (EPW § 201). Es decir, por más que el producto de “la reacción” se encuentre ligado a sus “tensos” extremos, frente a ellos es neutro, porque cada uno de los extremos puede permanecer al margen de la relación. Es verdad que de la unión de una molécula de hidrógeno con dos moléculas de oxígeno se sigue necesariamente algo que no es ni el hidrógeno ni el oxígeno, y cuyas cualidades son completamente diferentes, en la unión, a la de cada uno de esos elementos por separado. Sin embargo, las tales moléculas bien podrían subsistir cada una por su lado. Si éstas se han unificado es cosa que habría que dejar al acaso o, como veremos en seguida, *a las condiciones*.

⁴⁰ J. Biard, D. Buvat, *Op. Cit.*, pp.288-289.

⁴¹ André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, pp.266-267

El concebir no es cosa del acaso. El concepto objetivo no surge de la ocasional coincidencia de ciertas determinaciones formales de la mente, sino que está ligado necesariamente a esas determinaciones. Es verdad, “el concepto tiende inicialmente a reunir las condiciones de su realización”⁴², pero resulta que es el propio concepto quien las pone. Es decir, en el quimismo, el objeto surge como reacción necesaria a sus condiciones, pero aquí resulta que es el concepto mismo el que antecede a dichas condiciones. De este modo, la reunión de las condiciones se opera bajo una *finalidad* determinada por el mismo concepto. La necesidad del proceso mediante el cual emerge la objetividad de la subjetividad parece estar determinada por el hecho de que aquélla surge en cuanto que ésta así se lo propone.

Aparece barruntado, así, eso que ya se dijo en las últimas líneas del capítulo anterior, a saber, que el concepto es el ejercicio y realización de la libertad. Dice Hegel: “El fin (*Zweck*) es el concepto que *está-siendo-para-sí*, que ha calado en la ex-sistencia libre” (EPW § 204). La libertad, por lo tanto, se entiende como algo esencialmente ligado a la finalidad, al tiempo que se sostiene que “donde se reconoce una *finalidad* se acepta una inteligencia (*Verstand*) como autora de aquélla” (WL III 236/II 436/II 445). Tomás de Aquino declara, a partir de Aristóteles, esta conexión entre libertad y finalidad, finalidad e inteligencia, cuando afirma que los “filósofos” habrían definido bien el libre albedrío (*liberum arbitrium*) como hayan dicho que “es libre por razón del juicio (*de ratione iudicium*), como si la razón fuera causa de la libertad (*quasi ratio sit causa libertatis*)”⁴³. Y es que la razón, piensa Tomás, es la justa encargada de mostrar a la voluntad los fines que ésta debiera seguir para realizarse como libre voluntad; de modo que si la razón quedara obnubilada, por ignorancia o por lo que sea, y por lo mismo, incapacitada para ofrecer fines a la voluntad, ésta no sería libre⁴⁴.

La cuestión, entonces, es averiguar si en verdad la libertad cabe ser entendida como determinación en razón de un fin mostrado por la inteligencia y, por lo tanto, si el concepto, como efectiva realización de la libertad, es en verdad la emergencia de la objetividad a partir de la índole propia del acto subjetivo, emergencia cuya necesidad es una finalidad

⁴² *Ibid.*, p.267

⁴³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.17, a.1, ad 2m

⁴⁴ *Ibid.*, q. 6

que coincide con el tal acto subjetivo. No son raras las interpretaciones que atribuyen a Hegel la idea de que la realidad es un proceso, regido por la más férrea y necesaria disciplina, según la cual todas las cosas, hechos y acontecimientos, se dirigen, de manera inexorable, hacia un fin absoluto. Es la idea que parece sugerir la expresión “astucia de la razón”. Alrededor de esta idea, se ha trabado durante años la disputa de si tal finalidad de la historia (la idea del fin de la historia) implica que la historia ha de darse por concluida en algún momento. Hay quienes dicen que no, que tal finalidad es tan solo un ideal regulativo, al cual se va aproximando la historia de manera asintótica, lo cual sería inadmisibles para Hegel de manera evidente, tanto que contamos con una bonita expresión, acuñada por éste, con la cual se puede despachar de un solo plumazo una tal interpretación: mal infinito. Otros llegan a decir que a esa finalidad ya se ha llegado y que eso equivale al fin de la historia. Hegel reconoce que la tal finalidad, ciertamente, ha tenido ya lugar. Pero eso no implica que la historia haya cesado en dicho momento. Si a tal fin se ha llegado *ya* es porque en realidad nunca lo hubo, o porque siempre se ha estado *ya* en él. Lo cual más bien implica que *hay historia porque la finalidad absoluta se ha consumado ya*.

Lo que pasa es que Hegel, al final de cuentas, termina rechazando el esquema de racionalidad teleológica. ¿Por qué? Porque el fin, entienda éste o no como algo realizable, permanece exterior a la realidad que está determinando. El fin se presenta como la estabilidad que le da consistencia al movimiento que está rigiendo. Si tal movimiento alcanza el fin, se elimina como movimiento y deviene lo otro de sí mismo, o sea, deviene lo que es el fin: reposo. Pero en tal caso, el fin no es más la consistencia del movimiento, sino el desvanecimiento de éste. Precisamente, el fin opera como fin en cuanto que se lo niega, en cuanto que se aplaza indefinidamente su realización. Pero si la naturaleza del fin es “estar roto en sí mismo” (EPW § 211), y en efecto, así lo es, termina por ser exactamente la misma cosa para lo cual pretende ser fin. Es decir, como la realidad parece “rota en sí misma”, se apela a una finalidad exterior y ajena al desgarrón de la realidad que, en virtud de su estabilidad sea capaz de resanar las hendiduras provocadas por el desgarrón éste; pero resulta que al final del día la tal finalidad ajena no es más que la imagen reflejada de la misma desgarradura de lo real. No hay más concepto de fin, entonces, que su propia aniquilación, en la cual, sin embargo, se realiza como fin, pero como fin que nunca fue tal, aunque en realidad no hay más fin que aquél que nunca fue tal.

La fastidiosa progresión infinita opera cuando el espíritu se resiste a reconocer esto y va postulando un fin tras otro fin, con la vana esperanza de dar algún día con aquél fin sin hendiduras que anhela con delirio. Fastidiosa progresión semejante a la de Don Juan, que va sumando una mujer tras otra, con la esperanza de dar algún día con la mujer sin rajaduras, “la mujer verdadera”, pero que termina en la desesperación, sordo y ciego frente a la voz de la verdad que le dice que la mujer no es nada distinto a esa rajadura que tanto desagradaba al conquistador: el *petit object a* de Lacan (“el psicoanalista hegeliano”)-*metonimia de la falta*⁴⁵. Don Juan no supo reconocer que la entera *feminidad* estuvo siempre en sus manos, por eso es que aquélla se le resistía cuando la buscaba fuera de éstas.

Todo esto ya lo hemos repasado, pero recordemos una vez más. Misma conducta, exactamente la misma lógica que la de Don Juan, pero transcrita sobre la escala de lo divino, es la de los gnósticos: amontonando mediador tras mediador hasta llegar a la desesperación delirante, sólo por no haber advertido que el Cristo era la reaparición del mismo Adán (del hombre que ha pecado), y redentor del pecado sólo en cuanto que, como tal y en esta identidad se le reconozca. Sobre esta idea cristiana aparece como una especie de palimpsesto la siguiente frase, en la cual se define al fin como “la unidad que *está-siendo en sí (an sich seiende)* de lo subjetivo y lo objetivo, ahora en cuanto que *está-siendo para sí*” (EPW § 212).

El fin realizado, o que se realiza en cuanto se adquiere conciencia de su realización en función de que se trata de la realización de algo que de suyo no existe, o que, en todo caso existe negativamente, es a lo que Hegel llama *idea*. En ésta adquiere forma acabada la identidad especulativa, entre realidad y concepto, anunciada desde la lógica de la esencia. Pero esta unidad no es de tal índole que pase como efecto de la suma mecánica de conceptos, ni como reacción consecuente a la síntesis en determinadas condiciones; tampoco como unidad que permanezca aguardando un posible o imposible final de la historia y que, en esa espera –según como lo ha mostrado Kant a través del juicio reflexionante –, brinde inteligibilidad a todo el suceder del mundo. Habrá que esperar a que se nos diga qué es la idea para poder lograr descifrar de manera definitiva cuál es la tal índole de la susodicha unidad.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Encore*, pp.92ss.

8.3. La idea.

¿Qué es la idea absoluta? Contestar esto nos dará la clave para entender el sistema de Hegel en sus verdaderas dimensiones. Habría que ir recogiendo varias de las cosas que se han ido diciendo durante todas las páginas precedentes. ¿Qué significa “existir”? Después de pasar revista al apartado dedicado a la realidad-efectiva se llegó a la conclusión de que “existir” parecía significar ser concepto, o ser racional. ¿Panlogicismo? No exactamente, porque quien dice panlogicismo, o quien se espanta de proposiciones como las que dicen que el concepto es lo real en y para sí, suele forjarse en su mente la especie de que el concepto es algo muy distinto a lo que Hegel dice que es el concepto. El concepto no es la representación mental que surge de la llamada “primera operación del intelecto”. Es *actividad concipiente*. Pero dicha actividad –actividad racional- no es ni el hacer juicios ni el hacer silogismos. Ni es el sacar objetos por arte de magia, de manera mecánica, de una chistera rellena de géneros y de especies; pero tampoco consiste en sacar objetos de las alquitaras. Tampoco el postularse a sí misma como realización efectiva y final del curso total de la historia y del universo. Nada de eso es el concepto, con ninguna de esas cosas es con las que Hegel identifica a la realidad-efectiva.

Para Hegel, el concepto es libertad. Pero la libertad tampoco habría que considerarla como el libre arbitrio, o como la voluntad determinada por fines, sean estos categóricos o no. Y es que así como la verdad del concepto es la libertad, la verdad de la libertad es la idea. No el acaso, no el arbitrio, sino la idea.

Hegel saca este vocablo del costal de la obra de Kant, y así nos lo hace saber. “Kant ha vindicado la expresión idea nuevamente para el concepto racional (*Vernunftbegriff*)” (WL III 267/II 462/II 471). Sabemos que para Kant, a los tales conceptos o ideas, como trascendentales que son, no les estaba dado *entender* (*verstehen*). Para esto último estaban los conceptos del entendimiento (*Verstandesbegriffe*). Sin embargo, dirá Hegel, es falso

que con los conceptos del entendimiento en realidad se entienda algo. No hay ningún entender “que no sea *begreifen*”⁴⁶. Ningún entender que no sea concebir.

Los conceptos de la razón (*Vernunftbegriffe*) deben servir para concebir (*sollen zum Begreifen [...] dienen*), los conceptos del entendimiento (*Verstandesbegriffe*) para entender (*zum Verstehen*) las percepciones.- Pero de hecho, si los últimos son real y efectivamente *conceptos (wirklich Begriffe)*, entonces *son conceptos (so sind sie Begriffe)*,- a través de ellos se conceptúa (*begriffen*), y un *entender (ein Verstehen)* las percepciones a través de conceptos del entendimiento será un *concebir (wird ein Begreifen sein)* (WL III 267/II 462/II 471).

Los conceptos del entendimiento no son capaces de entender nada si no es por medio del concebir. Se habrá entendido por medio de los conceptos del entendimiento siempre y cuando se tenga en mente el significado de tales conceptos, pero no cualquier significado, sino el significado verdadero. Pero para averiguar cuál es el significado verdadero hace falta tener en mente cuál es el verdadero significado de “existir”, porque de lo que se trata a la hora de averiguar la verdad de un significado es si tal significado existe o no, pero muy difícilmente se podrá averiguar eso si previamente no se conoce el significado de “existir” verdaderamente existente. Este último significado solamente es accesible en el concebir, pero en el verdadero concebir, que es la *idea*.

Se trata, por lo tanto, no sólo de postular un significado de “existir”, sino que dicho significado exista: *la existencia del existir*. El verdadero significado de “existir” es el “existir que existe”, en este sentido es que venimos diciendo que interesa el “existir” como significado absoluto, es decir, como significado que es en sí y para sí mismo.

Parece tautológico afirmar que la existencia existe; pero esa afirmación no es más que la repetición del argumento ontológico. El absoluto existe, de lo contrario no sería absoluto; el “existir” existe, de lo contrario no sería existir. Pero así como el argumento ontológico da por supuesto que se entiende lo que significa absoluto, la afirmación tautológica que dice que la existencia existe da por supuesto que se sabe lo que significa existir. El problema es que por más que sea concluyente que el existir existe, no por ello se estará entendiendo lo que significa. Ya vimos, hacer silogismos de necesidad no es lo mismo que concebir, de donde resulta que hacer silogismos de necesidad o argumentos

⁴⁶ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, p.79

ontológicos no significa entender. Hay que entender, entender que existe el existir. Pero entender verdaderamente, o sea, entender que el entender en verdad exista. Mucho embrollo. Pero hay modo de encontrar la punta de la madeja.

Dice Hegel que la definición del absoluto que dice que él es la *idea*, “es ella misma absoluta” (EPW § 213). Lo cual equivale a decir que es una definición que entiende lo que es el absoluto, y que lo entiende absolutamente; es decir, no sólo es una definición que entiende, sino que al entender, entiende su propio acto de entendimiento. Entiende que el absoluto existe y entiende que el acto por el cual se entiende tal existencia también existe. En este sentido “la idea es la *verdad*” (EPW § 213). ¿Qué quiere decir Hegel cuando afirma que la idea es la *verdad*? El tema lo había planteado anteriormente en la *Fenomenología*.

No hay mucho que discutir, la pretensión irremisible de la ciencia es decir cosas verdaderas, pero no sólo que se presuman verdaderas, sino que también vengan acompañadas de una garantía de verdad. Hace falta, pues, un criterio de verdad. Pero ese criterio pudiera ser un *falso* criterio de verdad. ¿Cuál es el verdadero criterio de verdad? El que existe, sí; pero cuál es el criterio, a su vez, para saber si el criterio existe o no existe. Precavidos hemos de estar para no deslizarnos por el despeñadero de las progresiones al mal infinito. Habrá que encontrar, como criterio, no algo que pudiera ser o no criterio verdadero, sino un criterio que consista, en y por sí mismo, en ser verdadero. Es decir, las mesas no consisten en ser verdaderas, consisten en ser mesas, en ser artefactos con tales o cuales características que sirvan para tales o cuales fines. Los árboles no consisten en ser verdaderos. Alguna cosa podrá ser o no ser verdaderamente árbol, pero a la esencia de árbol le viene indiferente que las cosas que se dicen árboles lo sean o no. ¿Cuál es esta cosa que consiste en ser verdadera? *La conciencia*.

La conciencia da en sí misma su pauta, y la investigación, por esto, consistirá en una comparación de ella consigo misma; pues la distinción que recién se ha hecho, recae en ella [...] En esto, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí su *en-sí* o lo *verdadero*, tenemos la pauta que ella misma coloca para medir con ella su saber. Pero al llamar nosotros al *saber* el *concepto*, a la esencia o a lo *verdadero* lo que *esta-siendo* o el *objeto* (*Gegenstand*), así el examen consistirá, en este punto, en ver si el concepto corresponde al objeto. Pero al llamar nosotros a la *esencia* o al en sí *del objeto* concepto, y entendemos por *objeto*, en cambio, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para un otro*, el examen consistirá, así, en que

veamos si el objeto corresponde a su concepto. Se ve bien que ambas [cosas] son lo mismo; pero lo esencial es retener durante la investigación entera que estos dos momentos, concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí-mismo, caen en este mismo saber que investigamos, y que por eso, no precisamos tener ni aportar ninguna pauta ni aplicar *nuestras* ocurrencias y pensamientos a la investigación (PhG 15-16/76-77/57).

Señalamos que en este punto, lo de Hegel es muy semejante a lo que casi un siglo después planteará Husserl. Para éste último, igual que para Hegel, la conciencia es ese tipo de objeto por consistir *en ser verdadero*. Por esta razón, dice Husserl: “La conciencia tiene de suyo un ser propio tal que, en lo que tiene de absolutamente propio, no deviene afectado por la conexión fenomenológica”⁴⁷, de tal suerte, nos dice, que “toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Si la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehende algo que es ello mismo un absoluto, cuyo estar-ahí no es negable por principio; esto es, la evidencia intelectual de que no esté-ahí es imposible por principio: considerar que fuera posible que no existiese una vivencia así dada sería un contrasentido”⁴⁸.

Pero hay un punto en el que la postura de Hegel suena disonante con la de Husserl, punto crucial, porque ese punto es la piedra angular del pensamiento hegeliano, y el lugar donde radica toda la relevancia que tal pensamiento sigue conservando hasta el día de hoy y que seguirá conservando para los días por venir. Aparte, en ese punto radica la razón por la que Hegel identifica al absoluto con la idea. Hegel rechaza que la conciencia sea para sí misma una evidencia inmediata. De ningún modo esta apelando Hegel a la introspección, sino justo lo contrario.

A propósito de la tal introspección, sí sugerida, en cambio por Husserl, escribe Ortega y Gasset lo siguiente: “para que el idealismo tuviera sentido fuera preciso que un acto de conciencia fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre otro acto de conciencia”⁴⁹. Pero resulta que:

El idealismo, al interpretar lo inmediato como pensamiento, contradice y vulnera su propio e invulnerable punto de partida. Consistía éste en exigir como carácter

⁴⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 33

⁴⁸ *Ibid.*, § 46.

⁴⁹ José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, en *Obras Completas*, VIII, p.50

fundamental e inexcusable de realidad su inmediatez, su presencia y patencia ante mí. Pero es el caso que, cuando yo veo esa pared, es ésta lo presente y patente, pero no mi verla. Yo no veo mi ver cuando estoy viendo. Para darme cuenta de que hay mi ver, tengo que dejar de ver y recordar que hace un instante veía⁵⁰.

Por este motivo es que el mismo Ortega llega a decir que “la actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de lo que yo llamo razón vital”⁵¹. Y es que de acuerdo con Ortega, a la conciencia le antecede la vida, de modo que el acto por medio del cual la conciencia se pone a sí misma como su propio objeto no es un acto de introspección, sino de ejecución vital.

La acusación de Ortega contra el idealismo no toca, sin embargo, al “*idealismo*” de Hegel. Como ya dije, Hegel no apela a la introspección ni a la presencia inmediata de la conciencia ante sí misma. La “*idea*” no tiene nada que ver con la introspección. Por el contrario, Hegel no toma a la conciencia como una identidad fija que, desde su fijeza, ejerciera su función de medida. Si algún sentido tiene el hecho de que Hegel haya adoptado la palabra “*idea*” de la obra de Kant es que para éste, el único uso legítimo de dichas ideas es práctico. Lo que Hegel afea al profesor de la ahora ciudad rusa de Kaliningrado, prusiana y llamada Königsberg en tiempos del tal profesor, como hemos ya sugerido, es que éste hubiera colocado un tipo de entendimiento al lado e independiente del único entender posible, que es el práctico. La verdad, para Hegel, es cosa práctica.

De este modo, la conciencia no es un ente inmediato, de la cual pudiera hablarse como si se tratara de “un sujeto invariable que hace o ejecuta esto o lo otro, como si su actividad fuera algo fortuito y fuera de la cual aquél tuviera consistencia; por el contrario, la actividad del sujeto es su sustancialidad” (BS, p.528). Dice Ortega que la conciencia es ejecución vital, y que por lo mismo no es capaz de coincidir consigo misma en acto de introspección. La postura de Hegel está muy próxima a ésta: La idea es espíritu, pero el espíritu existe sólo como su propio resultado, es decir “sólo a través de la actividad (*Tätigkeit*) es que el concepto, así como las determinaciones que son en sí, realizan lo que efectivamente llegan a ser” (VPG, p.36).

⁵⁰ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, en *Ibid.*, XII, p.142

⁵¹ José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*, en *Ibid.*, VII, p.545

Dice Hegel que “la idea es esencialmente *proceso* porque su identidad sólo es en la medida en que es ella la identidad absoluta y libre del concepto, sólo en la medida en que es la negatividad absoluta y consecuentemente dialéctica” (EPW § 215).

Explicemos esto. Vemos que Ortega niega el idealismo porque la vida, de la cual es momento ejecutivo la conciencia, impide la coincidencia de algo consigo mismo, sea esto la conciencia o lo que fuera. Hegel está de acuerdo con esto. Por esta razón, porque, en efecto, la idea es incapaz de coincidir de manera inmediata consigo misma, es que Hegel dirá que “la idea inmediata es la vida” (EPW § 216). Ningún dato nos ha sido dado, por el contrario, todo el esfuerzo discursivo acumulado hasta esta página muestra que lo único que ha ido ocurriendo es que todo lo que se presume dado se desmorona por no ser capaz de coincidir ni consigo mismo. Puede decirse, entonces, que *lo único inmediato es el desaparecer de lo inmediato*. Entendamos el oxímoron. No es que haya algo inmediato que luego desaparezca, sino que lo inmediato es la desaparición de lo inmediato y, por lo tanto, la ausencia de lo inmediato o la conciencia de que nunca hubo nada inmediato, ni siquiera la conciencia que reconoce esto. Es la conciencia, pues, de que la vida ha estado desde siempre, “pre-sabida”, ya mediando⁵².

Hay algo, empero, deficiente al representarse la idea como vida. O mejor dicho, se corre el riesgo de que al representarse algo como vida, se represente algo que en rigor poco o nada tiene que ver con lo que es efectivamente la vida. Enrique Dussel sostiene que el principio material de la ética es la vida, en cuanto que ésta es “criterio de verdad práctica”⁵³. Hegel dirá, en efecto, como ya vimos, que la vida es la inmediatez de la idea *o de la verdad práctica*. Sin embargo, en virtud de esa inmediatez es que la vida termina siendo algo abstractísimo, de modo que en realidad la vida no puede ser contenido de nada; porque cuando se dice “vida”, como lo ha apuntado el profesor Julio Cabrera, de la Universidad de Brasilia, parece que se nombra tan solo palabrería hueca o una “referencia rígida” sin ningún contenido: “significante vacío con el que se señala a todo tipo de objetos”⁵⁴. El propio Dussel admite parcialmente esto cuando dice que el principio vida está

⁵² José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, p.67

⁵³ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p.129

⁵⁴ Julio Cabrera, “Dussel con Žižek”, texto inédito, p. 9.

enunciado abstractamente⁵⁵. Pero en donde descansa de manera estricta el carácter abstracto del principio no es en su enunciación, *sino en su contenido*. Es inútil que se le pongan restricciones circunstanciales al principio para hacerlo concreto, porque el tal principio no es abstracto debido a su universalidad, sino debido a su vacuidad.

Es aceptable sostener que la vida es “referente supremo”⁵⁶, pues, en efecto, parece ser que inclusive en el caso del suicidio la referencia que lo justifica es la propia vida⁵⁷. Pero en ese caso no se sigue el imperativo de “producir, reproducir y desarrollar la vida”, porque la referencia de éste no es ya la vida como “referente supremo”, sino el “postulado de la vida perpetua”⁵⁸, cuyo único significado es la posposición de la muerte *ad infinitum*, es decir, *un mal infinito*, que no llega a nada sino, como todo mal infinito, a eso mismo que pretende posponer y negar: la muerte.

En este sentido van los Evangelios cuando en ellos aparece la frase que dice: “Quien ama la vida propia (την ψυχην αυτου) la pierde, y quien desprecia (μισων) la vida propia en este mundo, la guardará para la vida (ζωην⁵⁹) eterna” (Jn 12,25). En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel se ocupa también de la vida, y en clara alusión al texto evangélico mencionado, como nos lo hace saber Ramón Valls-Plana. En efecto, en tal lugar de la *Fenomenología* en donde se trata acerca de la vida, se adivina debajo de él fácilmente “el esquema cristiano de la Redención. El hombre se afirma frente a Dios en un intento de realización autónoma que se llama pecado, el pecado es la muerte del pecador; pero la muerte del hombre, que es muerte de Dios en Cristo se convierte en vida para el hombre”⁶⁰.

De acuerdo con lo dicho, el concepto de vida ha aparecido en contraste con una unidad presumida inmediata. En este sentido la vida es como lo no idéntico. La vida aparece atravesada por la distinción. Pero esto supone la presencia de distintos. Y así, la

⁵⁵ Enrique Dussel, “Sobre algunas críticas a la *Ética de la liberación*. Respuesta a Julio Cabrera”, en *Diánoia*, 52, p. 128

⁵⁶ Dussel, *Ética de la liberación*, p. 132

⁵⁷ Dussel, “Sobre algunas críticas...”, p. 137

⁵⁸ Dussel, *20 tesis de política*, pp.131ss.

⁵⁹ Hay que notar, porque la distinción la tendrá presente Hegel, que el evangelista distingue con dos palabras griegas eso que el español no distingue. Ψυχη y ζωη, ambas las he traducido como vida. Empero, la última se refiere, según el uso del Nuevo Testamento, exclusivamente a la vida divina. Así por ejemplo: “Εγω ειμι η οδος και η αληθεια και η ζωη”, “Yo soy el camino y la verdad y la vida” (Jn 14,6).

⁶⁰ Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, p.97

distinción en que consiste la vida aparece colgada de dos polos. En efecto, la vida se ofrece por un lado como “fluidez simple y universal”: la vida en sí. Por el otro lado se ofrece también como “lo vivo”, es decir, como aquello que goza independencia de y control específico sobre el medio. Cada extremo es la negación del otro extremo. El viviente, entonces, aparece como “el resultado de la negación de la vida en sí”⁶¹, en tanto que la vida en general aparece como pérdida de la vida propia para el viviente, porque desde el punto de vista de la vida en general, la muerte de aquél no es más que su reincorporación en ésta.

Sin embargo, la vida en general sólo “se hace viviente engendrando al individuo”⁶², en tanto que para el viviente, el “intento de vida independiente se convierte en su muerte”⁶³. Dice Hegel: “La fluidez simple y universal es el *en-sí* y la distinción entre las figuras lo *otro*. Pero esta fluidez deviene ella misma a través de esta diferencia de lo *otro*; pues ahora es aquélla *para la distinción*, la cual es en y para sí misma y, consecuentemente, el movimiento infinito, por el cual aquel médium quieto es consumido, la vida como lo vivo” (PhG 108/141/110).

Los dos polos de la distinción, pues, terminan cada uno siendo, parejamente, lo mismo que el otro, o sea, su disolución. Pero entonces, el desgarrón de la unidad, en que al parecer consiste la vida, queda superado porque cada uno de los extremos de la desgarradura, cada uno de ellos desgarrados de sí mismos, es para sí mismo uno con el otro. La vida es, por lo tanto, lo que “*se produce* como unidad *negativa* que está-siendo *para sí*” (EPW § 216). Pero en esa unidad es en lo que consiste “el conocimiento”. La vida del concepto es la vida que consiste en conocer. Pero habrá que entender bien lo que aquí se entiende por conocer. Por todo lo que se ha venido exponiendo no cabe seguir representando el acto de conocer como el acto en el cual un sujeto se adapta a un objeto. Ni siquiera cuando este objeto es el mismo sujeto que por medio de un acto reflexivo se pone como objeto de sí mismo. Es imposible desandar lo que ya se anduvo al reconocer la vida como expresión inmediata del concepto; es decir, no es posible sostener que por medio de un acto de reflexión sobre sí mismo, el sujeto se aprehende como objeto. El objeto, como momento de la reflexión, es inevitablemente un momento distinto del sujeto que lo piensa,

⁶¹ *Ibid.*, p.96

⁶² *Ibid.*, p.96

⁶³ *Ibid.*, p.97

de modo que “el sujeto objetivado” de la reflexión no es más que la escisión de sí mismo del sujeto. En otras palabras, el sujeto como objeto de la reflexión es el mero extrañamiento o la mera enajenación del sujeto mismo. Pero resulta que, como se ha visto previamente, la consistencia del objeto radica en su desaparición. Se tiene entonces que sujeto y objeto aparecen identificados en el conocimiento, pero no según una identidad inmediata, sino según una “identidad entre dos escisiones”.

Vimos cómo en el cristianismo, la salvación es entendida como divinización del hombre, y por lo tanto, la identidad entre el hombre y Dios. Sin embargo, esta identidad no será de la misma índole que sobre el particular va a sostener Feuerbach, por ejemplo. En el caso de éste, en efecto, aparece la tesis de que “la esencia del cristianismo” es la identidad inmediata entre el hombre y Dios, de tal suerte que según dicha identidad Dios no sería más que el reflejo espectral de la única “realidad” sustancial y rotunda, a saber, la realidad humana, como realidad sensible y “terrenal”⁶⁴, el hombre como “el más real de todos los seres, verdadero *ens realissimum*”⁶⁵. En el cristianismo, lo mismo que en Hegel, en realidad dicha identidad no es inmediata, lo cual supone que “la muerte de Dios [en virtud de la cual se revela la identidad entre el hombre y Dios] ya no puede parecer [...] el retiro del Más Allá que libera al hombre, abriéndole el campo de la actividad terrena [...] por el contrario, la muerte de Dios entraña la pérdida de la realidad “terrenal” coherente”⁶⁶. En Hegel, la muerte de Dios es interpretada desde la postura ortodoxa más tradicional, muy distante de cualquier forma de humanismo. “Lejos de anunciar el triunfo de la capacidad creativa autónoma del hombre, la muerte de Dios es más afín a lo que los grandes textos del misticismo designan habitualmente como la «noche del mundo»: la disolución de la realidad”⁶⁷. Es decir, no es que en el lado de Dios se encuentre toda realidad sustancial, tampoco que se encuentre más bien en el lado del hombre, pero tampoco en un tercero que englobe ambos lados; es que en ninguno de los lados hay realidad sustancial, sino solamente la escisión de ésta. “En la identidad del hombre y Dios, mi experiencia personal de ser abandonado por Dios se superpone, pues, con la desesperación de Cristo cuando es abandonado por el padre divino [...] la analogía [o identidad analógica] es trazada entre mi

⁶⁴ Ludwig Feuerbach, *Wesen des Christentums*, p.51

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17

⁶⁶ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce*, p.71

⁶⁷ *Idem, ibid.*

posición miserable y la posición de Cristo en la Cruz. Así, la identidad del hombre con Dios en la fe no es inmediata, consiste en la *identidad de dos escisiones*⁶⁸

El conocimiento como auténtica actividad conceptual es vida. Pero no vida en el sentido de que ésta sea lo que se distingue de la muerte, sino vida que coincide consigo misma solamente en virtud o por obra de su propia muerte. No hay aquí nada parecido a lo que llama Hinkelammert: “mística de la muerte”, esa mística celebrada por Millán Astray con aquella tristemente célebre apostilla que gritara este general acompañado por el coro de sus seguidores en el paraninfo de la Universidad de Salamanca: -¡Viva la muerte!-, lugar común del pensamiento fascista. Unamuno, autoridad probada en eso de armar conceptos desde la paradoja, ya puso en su lugar a esa tal frase, en aquel recinto y en aquel mismo momento: “Acabo de oír el necrófilo e insensato grito, «Viva la muerte». Y yo, que he pasado mi vida componiendo paradojas que excitaban la ira de algunos que no las comprendían, he de deciros, como experto en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente”⁶⁹. Lo que hay aquí, en Hegel, por el contrario, es más bien la posible denuncia contra toda forma de vitalismo “fascista”, el de Millán Astray y el de Serrano Limón, ese vitalismo que en nombre de la vida exige la obstinada, obsesiva y sádica mutilación de todo el cáncer que la “amenace”. Y es que dicho cáncer es ya la vida, y la eliminación de la muerte la eliminación de la vida misma. “Y resultó que el mandamiento dado para la vida, el mismo fue para muerte” (Rom 7,10).

Que quede claro, que la vida sea unidad negativa no significa que se confunda el estar vivo con el estar muerto. Al respecto debiera decirse lo mismo que se dijo en relación con los taleros en el bolsillo de Kant. Lo único que quiere decir es que la vida, como momento determinado en contraste con la muerte, no alcanza a evitar el carácter abstracto. El gran problema del vitalismo de Feuerbach es que al sostener que la vida es tan solo la manifestación de la sensibilidad⁷⁰, hace de la vida una cosa tan abstracta como la suposición de la certeza sensible ya refutada por Hegel, una cosa tan abstracta que solamente se podría ganar como concepto en una imposible y mala progresión al infinito,

⁶⁸ *Ibid.*, p.69

⁶⁹ Citado por Hugh Thomas, *España contemporánea*, pp. 294-295

⁷⁰ Cfr. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, pp. 296ss

como ya señalamos más arriba. Desde este punto es que Marx dirigirá su crítica contra Feuerbach.

Resumiendo: se quiso afirmar la vida como aquello que desdice la unidad de la conciencia consigo misma, sin embargo, lo que se logró realmente fue desdecir el mismo gesto de desdecir, porque la vida resultó unidad que se conserva en la distinción. Pero tal unidad es justamente la que se había reconocido en la conciencia. Así, la idea transita desde la vida al conocimiento y, por lo mismo, a la idea de verdad. Sólo que ahora, la unidad no es inmediata, no descansa más en la conciencia sola puesta como sustantividad para sí misma, sino en la conciencia que se reconoce tal, sólo a costa de aniquilarse como conciencia. Pero también, y por tanto, a costa de la aniquilación del objeto. ¡La unidad es negativa! La cacareada síntesis entre objetividad y subjetividad, de acuerdo con la idea absoluta, no es más que la síntesis cuyo fundamento es que no hay ni subjetividad ni objetividad, que la verdad es la disolución de una y de otra como entidades fijas o entidades que son en sí. Ahora bien, esta disolución de los extremos es justo aquello en que consiste la praxis como actividad libre.

Decimos praxis, es decir, queremos decir *πραξις* y no *ποιησις*. En contra del “idealismo ingenuo”, muchas veces atribuido a Hegel, que sostiene que el sujeto “produce” su objeto, lo que en verdad hay en Hegel es que el sujeto “crea” su objeto. La diferencia es que en este último caso, la actividad del sujeto es intransitiva, de tal modo que en ella el sujeto mismo no existe como un en sí, *que domina la naturaleza*. La producción supone un sujeto firme que en virtud de su firmeza se distingue de su producto, la naturaleza transformada por él mismo. La praxis, en cambio, no supone ningún sujeto firme (ni tampoco ninguna naturaleza firme-en contra del ecologismo de la “nueva era”, sino un sujeto que existe solamente bajo la forma de su propia disolución. El sujeto de la praxis es el sujeto que consiste en diferir de sí mismo como realidad sustancial, es decir, el sujeto que se realiza en su enajenación. En este sentido es que la existencia de Dios, a juicio de Hegel, se manifiesta como espíritu, es decir, no como una sustancia universal que engloba todos sus momentos como momentos producidos por ella misma, sino como obra de esos mismos momentos insustanciales, de los cuales, a la vez es fundamento (EPW § 234). La fe, en efecto, de acuerdo con la ortodoxia cristiana, no es tanto la adhesión individual a ciertos

enunciados teóricos, como la realización efectiva del sujeto mismo de la fe, que no es el individuo sino la comunidad. Cuando el sujeto dice “yo creo en”, lo que hace es testificar que se cree en lo que cree la comunidad, pero aquello en que cree la comunidad es en su vida misma. Se trata pues, de un acto reflexivo. San Agustín distinguía el acto de creer en la existencia de una cosa, por ejemplo creer que Dios existe, expresable como *credere Deum*, del acto de creerle a alguien, por ejemplo, creer en la palabra de Dios, expresable como *credere Deo*. Pero también distinguía entre estos dos actos de creer y estrictamente la fe en Dios, expresable como *credere in Deum*⁷¹, fórmula que es completamente hecchura cristiana⁷², y con la cual se quiere proclamar que el sujeto es la comunidad. Implica *credere in Deum* que se cree también *en* la iglesia, pero bajo el entendido de que la iglesia no es otra cosa más que el efecto de esa misma fe. No es la comunidad la que, desde una postura firme, produce sus objetos, sino que la comunidad se crea a sí misma al tiempo que se van diluyendo sus pretensiones de objetividad.

La idea absoluta, así, no es ningún tercero en donde se resuelvan las contradicciones, sino que las contradicciones se resuelven por su propia índole negativa. Es la actividad del hombre la que fija las determinaciones contrapuestas y las presume insuperables, pero justo por ser fruto de esa actividad resultan ser lo que, desde siempre, *ha sido ya superado*, y que, por lo mismo, como todo lo que es del espíritu, puede ser cambiado o transformado aunque su forma sea la de lo definitivo.

⁷¹ Agustín de Hipona, *In Joannem*, tract. 29, n. 6; tract. 48, n. 3

⁷² “No es un hecho desprovisto de profundo significado el que el cristianismo haya inventado esta nueva fórmula “creer en”. El griego clásico no conocía esta fórmula, como tampoco los Setenta. Se la debemos al Evangelio de Juan” (Henri de Lubac, *El misterio de la Iglesia*, p.36).

9. Conclusión:

Se planteó en la introducción la hipótesis de que la línea en que se inscribe la filosofía hegeliana es la de la tradición cristiana. No sólo en la tradición cristiana en general, sino en la tradición cristiana “más ortodoxa”. Con esto se le ha querido cerrar el paso a las interpretaciones que sostienen, unas, que la relación de Hegel con el cristianismo es ambigua y oscura, otras, que el “cristianismo” expresado en la filosofía de éste es de índole “muy heterodoxa”. Se mencionó cómo la mayor parte de las interpretaciones descansan en la idea de que el sistema de Hegel es una re-elaboración de los mismo dogmas gnósticos que surgieron durante el alba de los siglos cristianos, y cómo la interpretación actual corre a contrapelo de todas ellas.

¿Por qué sostener que la filosofía de Hegel ha de leerse en clave cristiana, ortodoxa y no gnóstica? Hegel lo ha manifestado así en muchos lugares. En algunos expresó sin ninguna ambigüedad que *era luterano y que quería seguir siéndolo*. En una recensión de la obra de Gösche, en la cual se expone la filosofía de la religión de Hegel, éste celebra al tal Gösche con las siguientes guirnaldas: “imbuido está el autor tanto de la verdad antigua, es decir, de las verdades auténticas de la fe cristiana, como de las exigencias de la razón, en las que constantemente se ejercita” (BS, p.295). En una carta dirigida a este mismo señor con ocasión de la mencionada obra, Hegel alaba en ella la “excelente juntura de profunda y cristiana devoción y del más hondo pensamiento especulativo”¹. ¿Cabe dudar de la sinceridad de tales declaraciones? Desde luego que cabe, como que puede haber cualquier cosa. Lo cierto es que el tema de la religiosidad personal de Hegel no es un asunto que tenga por qué robarle el sueño al filósofo. Ese es un asunto de Hegel y de nadie más. Pero que esto sea así, asunto de él y no nuestro, implica mucho más de lo que parece. Revisamos cómo eso abona ya suficientemente a favor de la tesis que he pretendido sustentar. La anáfora de San Basilio o plegaria eucarística que a veces se lee actualmente en la liturgia de la Iglesia latina dice: “Acuérdate también de los que murieron en la paz de Cristo y de

¹ *Briefe von und an Hegel* III, p. 255

todos los difuntos, cuya fe *sólo tú conociste*". Es decir, es cosa bien cristiana eso de no andar juzgando sobre la calidad "cristiana" de las conciencias, por ser eso cosa de Dios.

En este sentido, en el prólogo a la tercera edición de la *Enciclopedia*, Hegel escarnece, en un texto que hemos citado, esas personalidades que se atreven a erigirse en jueces de conciencia. Lo hace con la especie de que para el cristianismo lo decisivo no es la conciencia, pues, dice Hegel citando los evangelios: "No todos los que dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos", sino que "por sus frutos les conoceréis". Frutos que no son buenos cuando éstos son "la insolencia de reprobador y condenador" (EPW, XLII). Es decir, insisto, la religiosidad de Hegel es irrelevante, justo y precisamente porque es el cristianismo la tradición en la que él mismo se reconoce. Así, no es posible seguir defendiendo interpretaciones como las de Jacques D' Hondt, empezando porque ésta, junto con otras semejantes, se basan en la presunción de que Hegel guardó ciertos secretos que no quiso revelar, por táctica, por engañar a la censura, etcétera. La verdad es que, textualmente, toda la filosofía de Hegel gira en torno a la revelación definitiva y total de la verdad, de modo que la tesis de encubrimiento resulta muy improbable y casi siempre fundada en un profundo desconocimiento de la tradición cristiana, a la cual se la suele confundir con las peores expresiones de gazmoñería clerical, expresiones que, sin embargo, muy poco o nada tienen que ver con lo que el cristianismo ha enseñado en sus propios textos.

Esto último se echa de ver en el hecho, indiscutible para cualquiera, de que en Hegel la verdad supone "condiciones históricas" para su realización efectiva y conciente. La historia, en efecto, es para Hegel el lugar en donde se demuestra si las representaciones forjadas por la mente humana son meros "vapores idealistas" o realidades efectivas. En este sentido, si Hegel apela al cristianismo y considera la conciencia forjada por éste el lugar de la revelación del contenido entero de la verdad, aunque en la forma de la representación, no queda sino reconocer que el cristianismo al que apela es al histórico. Es decir, no a una interpretación particular de éste, ni mucho menos a un "cristianismo secreto", inevitablemente de naturaleza gnóstico. Pero no con decir histórico se habrá dicho gran cosa. Hizo falta que se dijera qué es esto de histórico. Vimos que a juicio de Hegel, la historia no consiste en el mero acaecer de hechos que se van sucediendo unos a otros.

Se debe destacar esto último, porque a partir de ello puede entenderse que, si bien Hegel no quiso saber nada de un cristianismo al margen de la cristiandad, como bien advirtió Kierkegaard, esto no ha de implicar que nuestro filósofo se haya solidarizado con la “Santa Alianza” entre los imperios, ruso, austriaco y prusiano, o con las “teocracias luteranas” que criticarán Marx y Kierkegaard pocos años después. Decir cristianismo histórico o cristiandad no implica decir “cristianismo hegemónico o imperial”.

Hemos visto que la historia es concebida por nuestro autor en los términos de una “negatividad que se relaciona consigo misma”, es decir, de una negatividad que se asume y se reconoce como tal y que desde ésta asunción genera los frutos de su propia fecundidad. Decir, por lo tanto, cristianismo histórico o cristiandad es como decir cristianismo en cuanto que se manifiesta como su propia negatividad. Es decir, se le concede a Kierkegaard que la cristiandad es una desviación del cristianismo, y en ese sentido y por ese desvío es histórico. Pero hay algo más: no sólo sucede que a Hegel le interesa el cristianismo histórico, sino que le interesa porque considera que alrededor de él gira la historia mundial como tal. Sucede, pues, no sólo que el cristianismo se manifiesta históricamente en esa desviación suya que es la cristiandad, sino que el cristianismo desde su propia índole se reconoce idéntico a su propia desviación. En otras palabras, concluimos que la cristiandad es una desviación, pero el cristianismo ninguna otra cosa que la desviación de sí mismo. En esta asunción de la propia negatividad como negación que se relaciona consigo, el cristianismo se manifiesta como revelación definitiva y como momento religioso insuperable, porque es la manifestación histórica de la historia misma. En el cristianismo la historia se manifiesta como tal porque sólo en él, la historia se reconoce como tal, como negatividad que se sostiene a sí misma y por sí misma.

Pero esto es justamente en lo que consiste el cristianismo, en cuanto que él es reconciliación *desde el pecado mismo*. De este modo, cuando Hegel rechaza las apelaciones a un cristianismo *distinto* de la cristiandad, como si aquél fuera una postura *exterior* a la historia, a los pecados del poder, exterior, en una palabra, a la carne (בשר), lo hace porque en realidad el fundamento ideológico de los llamados “estados cristianos” consiste siempre en la apelación a un cristianismo “original”, al margen de la historia y siempre al margen de él mismo como totalidad. En otras palabras, es verdad que Hegel está aparte de las críticas

de Kierkegaard contra la cristiandad, pero esto lo hace todavía mucho más crítico. Kierkegaard resulta ingenuo porque queriendo criticar no hace sino repetir inopinadamente la postura de su oponente.

Que el esquema redentor ofrecido por el cristianismo esté basado en la ascunción del pecado en Dios mismo, de un modo tal que puede considerarse que la matriz de dicho esquema es enteramente dialéctica, fundada de cabo a rabo en la lógica de la doble negación, es cosa que fue expuesta en los capítulos dos y tres. En ellos se demuestra textualmente, apelando sobre todo a la autoridad de San Pablo, pero también a la de los Padres, que la lógica soteriológica de la que habla el cristianismo está fundada precisamente en la doble negación. No se trata de que a partir de la doble negación sea dado comprender en su justa dimensión en qué consista la redención que los creyentes reconocen como obra de Dios en Jesucristo, y es que es seguro que el concepto de doble negación resulta más obscuro que el de redención cristiana. Así, lo que se ha destacado es cómo las afirmaciones que hace Hegel acerca del cristianismo, que pudieran sonar notablemente heréticas para algunos, en realidad se pliegan muy bien a lo mismo que han enseñado y expuesto las autoridades indiscutibles de la ortodoxia cristiana.

Hegel “introduce el pecado en el absoluto”², y esto hace suponer a muchos que con ello empiezan a sonar los primeros acordes de un largo concierto de voces heterodoxas. Pero eso mismo hicieron Pablo y el autor del cuarto evangelio. Aquél afirma que el Hijo de Dios se hizo pecado, en tanto que éste identifica al mismo Hijo de Dios con un cordero cargado con el pecado. Hegel sostiene también la idea de que la brecha entre el hombre y Dios está cerrada, lo que para muchos es señal inequívoca de “panteísmo”, y sin embargo en esto mismo, en la negación de la alteridad de Dios con respecto al hombre, cosa que también suena sospechosísima, es en donde descansa toda la idea cristiana de redención. En efecto, es casi acuerdo unánime de los Padres de la Iglesia, por lo menos lo es totalmente entre los de oriente, que la redención consiste formalmente en la *divinización del hombre*.

Lo que se quiere decir con esto es que a partir del cristianismo, el ortodoxo, en cuanto que referencia más amplia –aunque es verdad que también conocida poco-, fue

² Hans Küng, *La encarnación de Dios*, p.309

posible alumbrar las obscuridades que ofrece a la vista un concepto como el de negación de la negación. Es decir, se mostró cómo la doble negación opera en el mismo sentido en que opera la lógica soteriológica del cristianismo. ¿En qué consiste esta? Se conoce medianamente la historia: Adán, es decir, *el hombre como especie* y no el “primer hombre” (en relación con nosotros, porque en cambio Adán sí será el primero en relación con Cristo), porque el texto dice אָדָם y no simplemente אָדָם, ha pecado, y con el pecado abierto una profunda e infinita hendidura entre él y Dios. Es necesaria la intermediación de un redentor, capaz de eliminar el pecado y mediar entre el hombre y Dios. Es el caso que aparece el redentor y lleva a cabo su obra redentora, consumada en la cruz. Hasta ahí lo que se sabe. Sin embargo, como se revise sosegadamente el texto, se podrá advertir sin dificultad que el acto redentor no es nada distinto que el acto pecaminoso por el que “hemos merecido tal redentor”. Esta idea es expresada por San Pablo en un texto muy familiar a Hegel, el *midrash* de la carta a los Filipenses, en el que se habla de la κενωσις, vaciamiento o enajenación (*Entäusserung*) de Dios. Se mostró cómo en dicho texto el acto redentor de Cristo es el mismo acto por el que Adán fue reprobado. En este sentido, lo que celebra el cristianismo es que la redención consiste simplemente en mostrar lo que ya era verdad desde el principio, a saber, que el hombre es imagen y semejanza de Dios. En otras palabras, “la caída es idéntica a la redención”³.

Esto implica, entonces, que la mediación universal de la que habla Hegel no es operada por un tercero que va subsumiendo las diferencias en una totalidad, sino que es la propia distinción, la propia escisión, la que genera desde sí misma su propia superación. Con esto es posible aclarar, por otro lado, por qué la idea de divinización del hombre, común a Hegel y a la ortodoxia cristiana, tampoco ninguna secreta solidaridad con las tesis de Feuerbach, porque la divinización del hombre es tal sólo en cuanto que cuerpo de Cristo, es decir, sólo en tanto que es efectivamente distinto de Dios. “La unión diferencia”⁴, del mismo modo que “la *comunió*n de los espíritus se opera por lo que tienen de más *personal*, y se podría decir, por lo que tienen de más *incomunicable*”⁵. Así, esa extraña y conflictiva para los intérpretes noción de “saber absoluto”, no consiste en la captación de un concepto

³ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, p.118

⁴ Henri de Lubac, *Catolicismo*, p.232

⁵ *Ibíd.*, p. 242

en donde aparezcan englobadas y mediatizadas todas las diferencias, por el contrario, “lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia [de modo que] *saber absoluto* no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical”⁶. ¿Pérdida de qué? Pérdida de la presunción de que la realidad plena y sin fisuras, la cosa en sí, postulada en un más allá, es algo distinto que su propia ausencia.

En la introducción se hizo alusión al tema de la totalidad, y se indicó que Hegel se habría adelantado a sus críticos, a los post-hegelianos, por sostener antes que ellos la superación de la totalidad. Ahora bien, como la totalidad *en sí* no existe, como ha querido demostrar Hegel, porque en realidad aquélla, como concepto, no comporta ningún otro significado real que la imagen especular de su propia falta, su única oportunidad de operar como categoría es después de haberla postulado como término de una progresión infinita. De este modo, la totalidad sólo subsiste en la figura del otro y jamás en la del sistema “auto-poiético”. La categoría fundamental de eso y para eso a lo que Levinas y sus seguidores se refieren con el nombre de “totalidades”, no es la categoría de totalidad, es más bien la categoría de “exterioridad”, por lo cual, a despecho de sus pretensiones, lo cierto es que el discurso levinasiano termina por agruparse en la misma fila en donde se apuestan sus oponentes. Para Hegel, en cambio, el único y mejor modo de “superar” el concepto de totalidad, es precisamente demostrarlo como concepto reflexivo, es decir, como concepto que sólo tiene consistencia en sí, en una hipotética, pero en definitiva, ilusoria progresión infinita. Progresión infinita, pues, es la consistencia auténtica de la totalidad, siendo que la progresión es ya el inevitable fracaso de sí misma. Contra tales progresiones, Hegel opone la comedia del cristianismo, para la cual, el fracaso de la mediación es ya la mediación misma.

Dice así, Hegel, que las determinaciones lógicas “pueden considerarse como definiciones del absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*” (EPW § 85). Dice también que el contenido de la lógica es “*la representación de lo que Dios es, cual es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de algún espíritu finito*” (WL I 12/I 44/I 66). ¿Qué significa esto? A menudo se han querido leer estos enunciados como si fueran autorizaciones para ligar el pensamiento de Hegel con lo que pudiera ser llamado

⁶ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p.30

“ontologicismo” o, incluso “onto-teo-logicismo”. El sentido de esta ligadura sería que en la lógica se estaría narrando algo así como el desarrollo del absoluto como totalidad, es decir, la exposición de un sistema de categorías trabadas en virtud de una norma que sería la exigencia de totalización. Sería así el ejercicio de subsunción del sistema entero de categorías diversas dentro del seno de una totalidad concreta. De este modo, la existencia de Dios, tema fundamental de la teodicea, la cual según Hegel es la sola ciencia, sería uno de los atributos subsumidos dentro de la misma totalidad divina. En otras palabras, a partir de los enunciados transcritos, se ha querido ofrecer la interpretación de la lógica como un enorme argumento ontológico: aquel en que el concepto de Dios y sus atributos esenciales constituyen las premisas, en tanto que su existencia la conclusión.

El caso es que hemos mostrado cómo Hegel rechaza explícitamente el argumento ontológico. Dice nuestro autor en uno de los últimos textos que escribiera antes de morir: “El comienzo de la religión, más bien su contenido, es el concepto mismo de religión, que Dios es la verdad absoluta, la verdad de todo (*die Wahrheit von allem*), y subjetivamente, que la religión es el íngrimo saber verdadero” (VPR I 1827, 188). Sin embargo, sigue diciendo, esto no es algo que la ciencia pudiera simplemente dar por supuesto, y es que a decir verdad, nombres como “todo” o “saber verdadero” no son tales que su significado pudiera proponerse de manera inmediata. En contra de Anselmo y de sus secuelas, Hegel va a sostener que el “contenido originario” del concepto “Dios”, *es resultado*. Es decir, cuando topamos con este concepto, “de acuerdo con el aspecto filosófico estamos entonces ya con un resultado de premisas que yacen detrás de nuestras espaldas”; habría que asegurarse, entonces, de que el “punto de vista de la religión esté demostrado”, para lo cual “podríamos remitirnos a nuestra propia conciencia; la verdad se asomará sobre la marcha” (VPR I 1827, Q 80).

En otras palabras, el concepto de Dios representado en la lógica supone la experiencia de la conciencia, incluida dentro de ésta la experiencia de la conciencia religiosa, de la cual, a juicio de Hegel, el cristianismo es realización definitiva. Es decir, el concepto de Dios representado en la lógica supone la experiencia de la conciencia cristiana, es resultado de ésta y no ninguna representación inmediata. Fue esa conciencia lo que se

intentó demostrar en la primera parte de la tesis. Pero esa conciencia está muy lejos de compadecerse con las ideas que suponen para el absoluto el imperio de la totalidad.

La experiencia cristiana gira en torno al acontecimiento en donde, según ella, Dios se ha “humanado” –como traduce Fray Luis de León *σαρξ ἐγένετο-*, lo cual supone lo que algunos teólogos, como Bulgakov o Von Balthasar, quienes aluden explícitamente a Hegel, entienden como “vaciamiento eterno de Dios”⁷, tesis que se libra de la sospecha de gnosticismo en tanto que la proposición en que se expresa -“Dios es un hombre”- es leída como juicio infinito, o sea, como paradoja –síntesis descendente- que, en cuanto que tal, se revela inconsistente en tanto que no se la entienda como ocasión de la emergencia de la subjetividad, es decir, como expresión de la libertad del espíritu, la cual no es más que la negatividad que impide identificar a Dios con ninguna sustancia y que, en cambio, promueve como único reconocimiento posible del absoluto la vida de la comunidad misma, en cuanto que ésta *no* es “sustancia ética”, sino “iglesia”; es decir comunidad fundada en el reconocimiento “intersubjetivo”, entendido éste como mero gesto desprovisto de sustantividad pero de efectos performativos, y no en una pretendida unidad ética sustancial o eticidad, es decir, en el desarraigo de dicha eticidad. En otras palabras, el resultado de la experiencia de la conciencia desautoriza esperar que bajo el platinado anuncio de “las definiciones del absoluto” se ofrezca una miscelánea detallada de atributos, expuestos como “fundamentos” de la totalidad y deducidos o inferidos por “involución” de ésta misma.

Hemos señalado que el sentido de lo que va ocurriendo en la lógica consiste en la ejecución de un “experimento semántico”, eso que García-Bacca llamó “experimento hegeliano”. La lógica es la exposición del movimiento del concepto, es decir del esfuerzo de la inteligencia por ganar un concepto, el concepto que opera como la tónica de todo discurso posible, el concepto de existir, que como concepto que ocupa el lugar de la tónica equivale a la nominación de Dios mismo o del absoluto. Tener “el concepto” equivale a entender cada que se nombre el vocablo con que se pretenda expresar el supuesto tal concepto. En Hegel, la prueba discurre sobre la demostración de la imposibilidad del entendimiento del vocablo, es decir, sobre la refutación de las posturas que presumen

⁷ Sergei Bulgakov, *Pravoslavie* (Православие), p.156; Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, p.19

entendimiento. El resultado del “experimento hegeliano” es la paradoja de que el entendimiento (*Verstand*) *no entiende (nicht versteht)*. Dice Hegel, en efecto, que: “el hablar (*das Sprechen*)” “tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la *intención significativa (Meinung)* hasta hacer de ésta algo otro, y así, pues, no dejar que ella pueda llegar a ser palabra” (PhG 37/92/70).

Sin embargo, la imposibilidad del entendimiento supone el postulado de la cosa en sí o del *númeno*, del objeto *plenamente inteligible* pero inaccesible al entendimiento humano, al cual sólo se podría ir aproximando éste de manera asintótica. Es decir, la imposibilidad del entendimiento se reconoce como el límite impuesto entre la inteligencia y la cosa en sí. Sin embargo, la negación con que se define el límite, leída de manera reflexiva o como negación en relación consigo misma, gana el significado perseguido, aunque como pura negatividad. La conclusión del experimento hegeliano consiste en la reflexión de la falta de significado sobre sí misma, de tal modo que el existir se concibe como negatividad. La naturaleza divina de invertir la intención significativa se alcanza a sí misma y su propio fracaso es también invertido.

Así, de las categorías con que se va urdiendo el sistema entero expresado en la lógica, es decir, bajo el horizonte del pensamiento puro, y que son cada una de ellas momentos singulares; de estas categorías, pues, he dicho que *no son contracciones del concepto absoluto*. En otras palabras el proceso por el que “la existencia del absoluto” va cobrando forma no es el proceso en el que las distinciones del absoluto, entendido éste bajo el supuesto de ser totalidad, van acomodándose por medio de su mortificación dentro del dominio de dicha totalidad. El nombre “existir”, entonces, de acuerdo con el “experimento”, no consiste ni en ser la totalidad ni en ser un momento de ella. “Existir” nombra más bien el proceso por medio del cual, y a través de la reflexión, la *falta de significación* cobra el *significado de falta*. Es el paso de la negación del significado al significado como negación.

Ahora bien, la praxis humana, en cuanto que actividad espiritual, o actividad fundada desde la negatividad o desde el abismo de la libertad, expresada en la mirada como “noche del mundo”, consiste justamente en el proceso por el cual la misma falta de

sustantividad o ausencia de totalidad, deviene para sí misma todo. Atendiendo esto queda más o menos franco el camino para responder a la objeción de Gaos, a la cual ya me he referido, en relación con lo que él supone una incongruencia dentro del sistema hegeliano. El sistema entero no cabe en la lógica porque el modo en que ésta se configura no es por medio de subsunciones. La de Hegel no es una lógica de la inclusión, sino de la reflexión. Esto supone que la lógica sola no es atadura y asiento para sí misma, pues su índole es radicalmente espiritual. En otras palabras, la lógica no es continente del sistema, sino expresión de éste en el elemento del pensamiento puro, elemento que, por lo demás, permanece abstracto en tanto no se lo reconozca como objetivación del único sistema posible que es el de la vida del espíritu.

Ya Kant había anticipado la tesis de que el tema de la teología era un tema cuyo sentido era exclusivamente práctico. Hegel repite la tesis, pero la enmienda al corregir lo que Kant entiende por práctica. Es decir, para Kant, las significaciones prácticas se muestran deficitarias en relación con las significaciones teóricas, de suerte que a la consistencia de aquéllas se la hace dependiente de postulados en donde ambos tipos de significación habrían de quedar igualados. En otras palabras, para Kant la cuestión del absoluto es práctica, pero en el sentido de que la práctica estaría enderezada hacia un absoluto en definitiva ajena a ella. Lo que hace Hegel es sostener que el absoluto es ya hechura de la práctica y no postulado de ésta. Esto es así, aunque no en el sentido en que lo entendió Feuerbach años después, de que la praxis humana fuese una instancia sustancial por sí misma, enteramente positiva en contraste con la fantasmagórica y supuesto realidad divina. Hegel entiende que el absoluto es el vano reflejo de una praxis pero que es, ésta, a su vez, también vano reflejo de su propia insustancialidad. Es decir, el acto por el que el hombre se refleja en la divinidad es un acto de la divinidad misma. No es la práctica un puente infinito tendido hacia el absoluto, sino manifestación y realización, a una, del mismo absoluto.

La práctica es presencia no diferida del absoluto. No supone esto la justificación teológica del estado presente de cosas, aunque así pudiera sugerirlo. Ramón Xirau, entre otros, deplora que posturas como ésta de Hegel conduzcan a algo así como una divinización del estado, entendida ésta como venía o patente de corso para que el Estado disponga, con

arbitrariedad y absolutismo, de sus propios ciudadanos o de otros estados y pueblos más débiles. El error de esta apreciación es que no toma en cuenta lo que Hegel considera que es el absoluto. En otras palabras, concedemos que una expresión como la que afirma que “el Estado es divino” puede acordar al sentido global de la filosofía hegeliana. Empero, este mismo sentido impone una lectura especulativa de la proposición, lo mismo que una concepción de absoluto distinta a los que sostienen y defienden el absolutismo de estado. Sólo una interpretación que no haya tomado en cuenta el significado que Hegel ha demostrado para el nombre absoluto puede escandalizarse y declarar idólatra o fetichista la proposición antedicha. Sucede, en cambio, que la representación del absoluto que tienen en mente quienes estiman odiosa la tal proposición es precisamente la que niega Hegel, a saber, la de un absoluto definido como presencia diferida.

Para concluir ya todas estas páginas: escribió Hegel que no había más teodicea que la historia, lo cual no quiere decir otra cosa sino que toda la cuestión que gira en torno a la divinidad es la cuestión de cómo administrar la presencia del absoluto.

Bibliografía utilizada.

I. Obras de Hegel:

- G.W.F. HEGEL, *Hauptwerke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1999. Esta edición crítica está compuesta de los tomos siguientes:
 1. *Jenaer kritische Schriften*.
 2. *Phänomenologie des Geistes*.
 3. *Wissenschaft der Logik: Die Objektive Logik. Die Lehre von Sein (1832). Die Lehre von Wesen (1813)*
 4. *Wissenschaft der Logik: Die Subjektive Logik oder die Lehre von Begriff*.
 5. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
 6. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*.

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1983. (Edición crítica en 3 tomos).

- *Briefe von und an Hegel*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1969-1981 (4 tomos).

- G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. Los tomos utilizados de esta edición son:
 1. *Frühe Schriften*.
 3. *Phänomenologie des Geistes*.
 5. *Wissenschaft der Logik I*
 6. *Wissenschaft der Logik II*.
 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*.
 9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*.
 10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*.
 11. *Berliner Schriften 1818-1831*.
 12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.
 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*.
 17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*.
 18. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*.
 19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*.
 20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*.

II. Traducciones:

- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: FCE, 1973
- *Ciencia de la Lógica*. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2000
- *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Ediciones Libertarias, 1993

III. Obras sobre Hegel

- ASVELD, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Louvain : UCL, 1953
- BAUR, Michael y John RUSSON (eds.), *Hegel and the Tradition*. Toronto: Toronto University Press, 1997
- BENSE, Max, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*. Trad. de Guillermo Floris. México : UNAM, 1969
- BIARD, J, D. BUVAT, J.F. KERVEGAN, J.F. KLING, A. LACROIX, A. LÉCRIVAIN, M. SLUBICKI, *Introduction a la lectura de «La Science de la Logique» de Hegel*. Paris : Aubier, 1981
- BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE, 1983
- BRITO, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris : PUF, 1991
- CHAPELLE, Albert, *Hegel et la religion*. Paris : Éditions universitaires, 1964
- CRITES, Stephen, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998
- DE KONNINCK, Thomas et Guy PLANTY-BONJOUR (Edits.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paris : PUF, 1991

- D'HONDT, Jacques, *Hegel secret : recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris : PUF, 1985
- *Hegel: Biografía*, trad. de Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002

- DOZ, André, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris : Vrin, 1987

- DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974

- FESSARD, Gaston, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*. Paris : PUF, 1990
- *La dialectique des exercices spirituelles de Saint Ignace de Loyola*. Paris : Aubier, 1956

- FINDLAY, John Niemeyer, *Hegel. A Re-examination*. Oxford: Oxford University Press, 1976

- FISCHBACH, Franck, *Du commencement en Philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*. Paris: Vrin, 1999

- FULDA, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Klostermann Verlag, 1975
- *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: C.H. Beck, 2003

- JAESCHKE, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1986

- GADAMER, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1988

- GARCÍA-BACCA, Juan David, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*. México: FCE, 1991

- HAAG, Karl Heinz, *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der «Wissenschaft der Logik»*. Frankfurt: Europaesche Verlag, 1967

- HÖSSLE, Victorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1988

- HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*. Paris : PUF, 1953
- *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1998

- INWOOD, Michael J., *Hegel. The Arguments of the Philosophers*. London: Routledge & Kegan, 1983
- ILJIN, Iwan, *Die Philosophie Hegels als kontempative Gotteslehre*. Bern: Francke Ag. Verlag, 1946
- JARCZYK, Gwendoline, «*Science de la logique*». *Hegel*. Paris: Ellipses, 1998
 ----- *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Seconde édition revue et corrigée. Paris : Kimé, 2001
 ----- *La réflexion spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*. Paris : Kime, 2004
- KOCH, Anton Friedrich und Friedrike SCHICK (Herausgeber), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*. Tübingen: Akademie Verlag, 2002
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1968
- KÜNG, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Trad. de Rufino Jimeno. Barcelona: Herder, 1974
- LAUER, Quentin, *Hegel's concept of God*. Albany: State University of New York, 1982
 ----- *A Reading of Hegel's «Phenomenology of Spirit»*. New York: Fordham University Press, 1993
- LÉONARD, André, *La foi chez Hegel*. Paris : Desclée, 1970
 ----- *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris-Louvain : Vrin, 1974
- LÖWITH, Karl, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, en *Hegel-Studien 1*, Bonn, 1964
 ----- *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974
- MAGEE, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001
- MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de Julieta Fombona. Madrid: Alianza, 1999
- MIRANDA, Francisco Xavier, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*. Pamplona: EUNSA, 2003

- MIRANDA, Porfirio, *El ser y el Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1977
- *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. Salamanca: Sígueme, 1988
- *Hegel tenía razón. La revolución de la razón*. Salamanca: Sígueme, 1991
- *Racionalidad y Democracia*. Salamanca: Sígueme, 1996

- MÖLLER, Joseph, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*. Paderborn: Schöningh, 1951

- MÜLLER, Gustav, *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen*. München: Francke, 1959

- NIEL, Henri, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*. Paris : Aubier, 1945

- O'BRIEN, George Dennis, *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*.

- PALENCIA, José Ignacio, "Historia de la filosofía y formación filosófica", en *Teoría. Revista de filosofía*, No. 1, México, FFy L-UNAM, 1993

- PINKARD, Terry, *Hegel*. Trad. de Carmen García. Madrid: Acento, 2001

- ROSSI, Alejandro, *La razón y lo irracional en la «Ciencia de la Lógica» de Hegel*, Tesis de Maestría dirigida por José Gaos. México: UNAM, 1955

- SPLETT, Jörg, *Die Trinitätslehre G.W.F.Hegels*. Freiburg-München, Alber Karl Verlag, 1984

- VALLS-PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: PPU, 1993

- WAHL, Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*. Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: La Pléyade, 1973

- ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994

- ŽIŽEK, Slavoj, *Le plus sublime des Hystériques. Hegel passe*. Paris: Point Hors de Ligne, 1988
- *El sublime objeto de la ideología*. Trad. de Isabel Vericat. México: Siglo XXI, 1992
- *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993
- *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1996
- *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. London: Verso, 1999

IV: Otras obras:

- AGUSTIN de Hipona, *Confesiones*, en *Obras Completas II*. Edición bilingüe a cargo de Luis Arias. Madrid: BAC, 1985
- ALBERT, Hans, *Traktak über kritische Vernunft*. Stuttgart: UTB, 1991
- ALBERTO de Sajonia, *Perutilis lógica*. Edición a cargo de Ángel Muñoz García. México: UNAM, 1988
- ANSELMO de Canterbury, *Obras completas*. Madrid: BAC, 1962
----- *Proslogion*. Trad. de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires, Aguilar, 1953
- APEL, Karl-Otto, “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)”, trad. de Bernabé Navarro, en *Dianota. Anuario de filosofía*, 1975, México: UNAM-FCE
- ARISTÓTELES, *Opera Omnia*. Edición de Bekker-Gigon. Berlín: W. de Gruyter, 1965
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1984
- BADIOU, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 1997
- BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: TVZ Theologische Verlag, 1991
----- *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre geschichtlichen und ihre Geschichte*. Zürich: TVZ Theologische Verlag, 1994
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Skizzen zur Theologie III. Spiritus Creator*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960
--- *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Benzinger, 1969
--- *Herrlichkeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*. Paris. PUF, 1948
- BERNAL, Martin, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Trad. de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 1993

- BEUCHOT, Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: UNAM, 1991
- *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México: UNAM, 1988

- BUBER, Martin, *Dos modos de fe*. Trad. de Ricardo Carballada. Madrid: Caparrós, 2002

- BULGAKOV, Sergei, *Pravoslavie*. Moscú: Sovremennik, 1994 (С.В. Булгаков, *Православие*, Москва: Современник, 1994)

- CAYETANO, *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Biblioteca filosófica en español, 2005

- CERFAUX, Lucien, *Le Christ dans la theologie de Saint Paul*. Paris : Editions du Cerf, 1954

- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Ortodoxia*. Trad. de Alfonso Reyes. México: FCE, 1987

- COWARD, Harold G, Toby FOSHEY (edits.), *Derrida and Negative Theology, with a conclusion by Jacques Derrida*. Alabany: State University of New York, 1992

- DE GORTARI, Eli, *Introducción a la lógica dialéctica*. México: UNAM-FCE, 1976

- DE LEÓN, Fray Luis, *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1991

- DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000

- DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972
- Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI, 1994

- DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Diario de un escritor*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1960

- DUSSEL, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985
- El último Marx y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990
- Las metáforas teológicas de Marx*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 1993

- EINSTEIN, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Trad. de Miguel Paredes. México: Alianza, 1997

- ENGELS, Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Grijalbo, 1971

- EVDOKIMOV, Pavel, *Ortodoxia*. Trad. de Enrique Prades. Barcelona: Península, 1968
- EICHHOLZ Georg, *El Evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*. Salamanca: Sígueme, 1974
- ESTRADA, Juan Antonio, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975
- FRAIJÓ, Manuel (coord.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994.
- GÖDEL, Kurt, *On Formaly Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. Translated by B. Meltzer. New York: Dover Publications, 1992
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: FCE, 1995
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y Método*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1996
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del Mundo*, en *Obras Completas de XIV*, México: UNAM, 1994
- GARCÍA BAZÁN, Francisco, Antonio PIÑERO y José Montserrat TORRENTS (Edits.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid: Trotta, 2000
- GILSON, Etienne, *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 1948
- GIRARD, René, *La violence et le Sacré*. Paris : Grasset, 1972
- Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, 1978
- Le bouc émissaire*. Paris : Grasset, 1982
- GROSS, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris : J. Gabalda, 1938
- GUERRERO, Rafael Ramón, *Avicena*. Madrid : Ediciones del Orto, 1994
- HABERMAS, Jurgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2002
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957

- *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez. Barcelona : Serbal, 1991
- HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brower, 2002
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1966
 ----- *Kritik der praktische Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2003
 ----- *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2003
 ----- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2003
- KIERKEGAARD, Sören, *La enfermedad mortal*. Trad. de Demetrio Guerrero. Madrid: Sarpe, 1984
 ----- *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Trad. de Prior Guignot. Paris: Gallimard, 2002
- KIRK, G.S. y J.E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1991
- KRIPKE, Saul, *El nombrar y la necesidad*. Trad. de Margarita Valdés. México: UNAM, 1995
- KÜNG, Hans, *Ser Cristiano*. Trad. de José María Bravo. Madrid: Cristiandad, 1977
 ----- *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Trad. de José María Bravo. Madrid: Cristiandad, 1979
 ----- *El cristianismo. Esencia e historia*. Trad. de Víctor Abelardo Martínez. Madrid: Trotta, 1997
- LACAN, Jacques, *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1999
 ----- *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1986
- LATOURELLE, René, *Teología de la revelación*. Trad. de José Luis Domínguez. Salamanca: Sígueme, 1999
- LEEUW, G. van der, *Fenomenología de la religión*. Trad. De Ernesto de la Peña. México: FCE, 1975
- LEIBNIZ, Gottfried, *Éssais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris : Aubier, 1962
 ----- *La monadologie*. Paris : Hachette, 1971

- LOHSE, Bernhard, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Stuttgart: UTB, 1998
- LUBAC, Henri de, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Trad. de Juan Costa. Madrid: Encuentro, 1988
- La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Trad. de Martín de Ximeno. Madrid: Encuentro, 1988
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*. Trad. de David Gonzalo Maeso. México: Ramón Llaca y Cia, 1996
- MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Grijalbo, 1968
- Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Europäische Verlag, 1967
- Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag, 2005
- MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae Graecae*. Versión electrónica. Religion and Technology Center, 2005
- ORBE, Antonio, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Sígueme, 1988
- *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1997
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1970
- PEIRCE, Charles, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Belknap Press, 1935
- PLATÓN, *La República*. Edición bilingüe a cargo de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 2000
- POPPER, Karl, *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1972
- RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke*. Freiburg: Herder, 1996
- RATZINGER, Joseph, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kösel, 1985
- REYES, Alfonso, *Religión Griega*, en *Obras completas de Alfonso Reyes XVI*. México: FCE, 1989
- RICOEUR, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2002
- RUDOLPH, Kurt, *Gnosis. The nature and history of Gnosticism*. Tranlated by Robert McLachlan. San Francisco: Harper, 1987

- RUSSELL, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*. Trad. de José Rovira. Buenos Aires: Losada, 2003
- SANABRIA, José Rubén, *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México: UIA, 1997
- SCHELLING, Friedrich W. J., *Werke*. München : T. H. Beck'sche, 1958
- SCHMITT, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2006
- SCHNEIDER, Theodor (Dir.), *Handbuch der Dogmatik*. Düsseldorf: Patmos, 2002
- SCHOLEM, Gershom, *La cábala y su simbolismo*. Trad. de José Antonio Pardo. México: Siglo XXI, 1985
- *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. de Beatriz Oberländer. México: FCE, 1996
- SEGUNDO, Juan Luis, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1993
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Óscar Cohan. México: FCE, 1980
- SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*. Edición bilingüe a cargo de Sergio Rábade Romero. Madrid: Gredos, 1960
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1964
- *Opúsculos y Cuestiones selectas*. Madrid: BAC, 1998
- TOMASINI, Alejandro, *Filosofía analítica. Un panorama*. México: Plaza y Valdés, 2004
- TRESMONTANT, Claude, *La doctrina moral de los profetas de Israel*. Trad. de José Antonio Yturriaga. Madrid: Taurus, 1962
- *Les malentendus principaux de la théologie*. Paris : Oeil, 1990
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Orbis, 1984
- *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza, 1986
- *Visiones y comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967
- WAHL, Jean, *Études kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1974
- WILCKENS, Ulrich, *La carta a los romanos*. Trad. de Víctor Martínez. Salamanca: Sígueme, 1992

- WIDENGREN, Geo, *Fenomenología de la religión*. Trad. de Álvaro Alemany. Madrid: Cristiandad, 1976
- XIRAU, Ramón, *El tiempo vivido*. México: Siglo XXI, 1993
----- *Palabra y silencio*. México: Siglo XXI, 1993
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a «Ser y Tiempo»*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2004
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987
----- *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1998
----- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1997
----- *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza, 1993
- ZUPANČIČ, Alenka, *Ethics of the Real*. London: Verso, 2000
- ŽIŽEK, Slavoj, *The Fragile Absolute-or, why is the christian legacy worth fighting for?* London: Verso, 2000
----- *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Trad. de Pablo Marinas. Madrid: Síntesis, 2001
----- *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Trad. de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 2002
----- *The Puppet and the Dwarf. The perverse core of Christianity*. Cambridge: MIT, 2003
----- *The Parallax View*. Cambridge: MIT, 2006