

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*HEGEL: VIDA Y MUERTE DEL ESPÍRITU*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN  
FILOSOFÍA PRESENTA:  
ARTURO ROMERO CONTRERAS

DIRECTOR: MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA

REVISOR: DR. CRESCENCIANO GRAVE

SINODALES:

DR. BOLÍVAR ECHEVERÍA

DRA. SILVANA RABINOVICH

DR. CESÁREO MORALES

MÉXICO, D.F. ABRIL 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.

## Dedicatorias

S: aquí y ahora me condeno por despreciar todos los tiempos y los mundos posibles y bajo la forma de lo irreplicable, en ti, me consumo.

M, S: sin estos bellos delirios ¿qué sería de mí?

F: más atrás que el telón de fondo, desde ustedes resuena eso para lo que yo no tengo boca, sino el cuerpo entero.

E: desde el silencio y la distancia ustedes, a quienes siempre deberé, regalan las extensiones de la tierra y el tiempo. Por y no en su nombre, dejadme levantar esta voz.

E, S: no me abandonará ya el murmullo del *río* con el que cada noche me separaba de la luz sin temblor. Sigamos escuchando lo que salvamos, lo que se salva y, aún, nos *salva*.

A: por ustedes hay (aún) tiempo. La línea invisible no deja de trazar ese conjunto abierto al cielo infinito en este mediodía.

Agradezco a CONACYT la beca otorgada para realizar los estudios de maestría. Becario No.182757.

## Índice

Prefacio.....	5
Introducción .....	7
Capítulo 1 El destino, la vida, el amor .....	14
1.- Las Erinias.....	14
2.- ¿Hay otro destino que la muerte?.....	15
3.- Vida y destino.....	17
4.- La retroactividad de la vida o el amor.....	21
5.- Griegos, cristianos y judíos.....	25
a) Judíos.....	25
b) Cristianismo y cristianos.....	31
1) Jesús.....	31
2) Iglesia y religión.....	40
c) Griegos.....	50
6.- Los tiempos de la modernidad .....	55
a) La imagen deformada.....	55
b) Propiedad y Estado.....	60
Capítulo 2 La muerte y la cultura.....	70
1.- Entre el mito y la razón: la nada.....	70
a.- Mito y razón.....	70
b.-La nada.....	74
c.- Dolor, muerte y deseo.....	78
2.- La presencia de la muerte: sensibilidad, entendimiento, razón.....	85
a.- La conciencia inmediata: la ausencia, el vacío y el devenir.....	85
b.- Lucha, trabajo, reconocimiento: la ausencia, el vacío y el devenir.....	97

c.- Cultura, tumba y terror revolucionario.....	107
d.- La muerte de Dios .....	117
Capítulo 3: Absoluto.....	128
1.- Sobre el absoluto y el sistema.....	128
2.- Absoluto y concepto.....	140
3.- Absoluto, límite y dialéctica.....	140
4.- El absoluto y la comunidad: la cosa y la nada.....	143
A modo de conclusión.....	152
Referencias.....	156
Obras de Hegel.....	156
Obras sobre Hegel.....	157
Bibliografía complementaria.....	158

## Prefacio

Cortar lo cortado, con una curva que no se confunda con el hiato, manteniendo las distinciones sin congelarlas en medio de un fuego infinito, mientras por otro lado se sutura una herida sangrante. ¿Mas *cómo?*, ¿más *quién?* (¿y *quién*, no es aún *la* gran pregunta?).

Sostenerse en el límite (evitando las tentaciones de zambullirse en las aguas donde se recibiría un nombre, una fe, un mundo y un destino) sin habitarlo, ahí desde donde las oposiciones se disuelven y se recrean como diferenciaciones, cruzando verdaderamente la línea (y las líneas en general, con sus limitaciones y delimitaciones) de la indecisión sin por ello amar con desmesura lo que se ofrece a la mano. ¿Pero de *qué* hablamos?

No asentar seguro de la interioridad de la casa ni del afuera de la tempestad sino recorrer los intersticios y sus intersticios, los ángulos desde donde la figura aparece, los valores y las posiciones que hacen de *eso*, de cualquier *eso*, tan mundano y exiguo, la desmesura misma. ¿Es algo practicable? ¿y en qué cambiaría ello *esto*, que nos viene en el día a día y que parece provenir de un lugar mucho más negro?

Dejar que *ello*, que no avisa ni cumple profecías ni anhelos, haga sentir su fuerza, a veces tan benéfica y a veces tan maligna sin rendirse a él. Aceptar lo irresoluble del gesto de la esfinge sin pagar su condena por nuestro rostro atónito. Encontrar el aire puro dentro del corazón del laberinto sin entregarse al minotauro. ¿Todo esto no es ya delirio?

Saltar mortalmente entre los ámbitos más distantes sin la frivolidad del predestigador, sintetizar fórmulas sin neutralizarlas, sin volverlas solución, sumándola a las sustancias mezcladas. Solución, absolución, absoluto... es decir, sin ataduras. ¿Pero en qué sentido?

Esta tesis busca atar y desatar, apretar y soltar las riendas de un carro desbocado en el ejercicio de un oficio sin ataduras, es decir, incondicionado, en medio de todos los

condicionamientos y los límites que separan, que parten y reparten las palabras y las ideas, entre y dentro, adentro, afuera y en medio.

Este no es un trabajo sobre Hegel en el sentido usual, sino *con*, o a *través* de, a ratos *contra*, a veces *desde*, escrito en muchas tesituras y legible, por ello, desde muchos lados.

Los cortes, las diluciones, los saltos, las curvas y los límites se juegan en el cuerpo (herido) del texto y sus subtextos, los pies, los paréntesis, pero sobre todo en la lectura que este texto paciente espera.

## Introducción

Das Leben lebt nicht:<sup>1</sup> en estas palabras queda condensada la ruina de la experiencia moderna. La convicción de haber roto las cadenas, de superar las viejas contradicciones y de dirigirse hacia lo mejor es ya parte de un discurso muerto. Pero eso no silencia las voces de los espectros ni produce analgesia alguna para la vida dañada que se lamenta. Dolores y alucinaciones son, en primera instancia, a lo que se reduce la posibilidad, en el mundo moderno, de algo *diferente*.

Das Leben lebt nicht; pero la interrogación sobre si la filosofía debe ser una ciencia estricta o un preguntarse por y para la vida, ya no puede aglomerar la interrogación filosófica. La imagen de una vida libre, pura e inmediata, desbordante por su capacidad creativa, volitiva o productiva se nos figura ahora como la imagen “corregida” de un espejo capaz de disimular la mendacidad de la experiencia, sus contradicciones y la necesidad del trabajo para asegurar la subsistencia, como un esperpento que se mira complaciente en la sinuosidad de su experiencia.

Y más todavía, una vida en común, una *política*, inscrita directamente sobre cualquier forma de completud (la raza, la sangre, el suelo, la lengua o una idea) no sólo disimula un dolor originario, sino que se torna inmediatamente tiránica.

A pesar de ello, no deberíamos perder la mediación de una crítica anterior a estos planteamientos que señaló el mecanismo por medio del cual *otra* tiranía (simétrica) tomaba las desigualdades producidas por ella como naturales.

Que la filosofía tenga que atravesar y soportar sus abstracciones (su imposibilidad de ser *directamente aplicada*) y que a la vez esté guiada e incluso sólo justificada como práctica, es lo que le exige su tiempo, este tiempo.

Así, las preguntas más inmediatas y nacidas del dolor que rezarían por ejemplo, ¿cómo vivir (en común)?, ¿cómo devolverle a la vida su querer-vivir?, ¿cómo distanciar a la vida, sin matarla, de su hambre destructora que no respeta exterioridad alguna?, no podrían siquiera plantearse sin una interrogación por lo muerto y abstracto, por las regiones donde

---

<sup>1</sup> La vida no vive. Cita (Adorno) de una cita (Kürnberger) de *Minima Moralia*. P. 15.

callan los intereses más urgentes. Habría, por ello, que demorarse para tratar las cuestiones más urgentes. Pero este *desvío* filosófico se volvería vano si, después del distanciamiento de todo lo presente, necesario para su reflexión, no volviera al lenguaje de los intereses, aun sin gobernarlos ni quererlos dirigir.

Este vaivén es también el vaivén de la vida y la muerte. La vida inmediata no entiende de la distancia y consume todo lo actual mientras se enfrasca, ella misma, en un perpetuo presente. La muerte en cambio, todo lo interrumpe y lo destruye sin *retener* nada. Una interrogación sobre la vida debería mediar la vida con la muerte y la muerte con la vida, sin conformarse ni con un punto medio ni con encontrar *algo* entre la vida y la muerte.

El impulso por vivir y el impulso a aniquilar forman parte del mismo movimiento. Pero, si cabe hacer algo aun, y si es posible alguna libertad, la filosofía debería pensar la multiplicidad de modos en que vida y muerte entran en relación, buscando que la aniquilación generalizada se *detuviese* sin perder por ello el derecho inalienable a la conmoción de todo lo que pesadamente se proclama como inmanente.

Una nueva pasión (cuya marca es el *exceso*) que no viviese de la ruina –propia y ajena<sup>2</sup>— tendría que renunciar al menos a la fantasía del *desbordamiento* sin límites. Y es por esto que no podemos ya correr a los brazos de la vida aunque no podemos, tampoco, permanecer en los de la muerte. Tal es la experiencia (y su pérdida) de la vida moderna que por todos lados intenta disimularse.

Asumir esta contradicción es luchar contra ella para superarla, es decir, aceptarla. En otras palabras es algo *de cierto modo imposible* que, en este trabajo, he intentado pensar a través de la obra hegeliana que lleva desde los primeros esbozos de juventud hasta la Fenomenología del espíritu.

El pensamiento guiado por estas ideas debe *tanto penetrar* como *distanciarse* del mundo, y por eso su escritura debe oscilar entre la abstracción más oscura y la interpretación histórica, entre lo que atañe directamente a la singularidad y lo que concierne al ser en común incluso en su dimensión más *objetiva*. Produciendo ecos y reverberancias entre los lugares más distantes (y de principio indiferentes) sin perder la consecuencia argumental que hace *transmisibile* (que no comunicable) al pensar, se *expone* el presente texto. Ello no

---

<sup>2</sup> Que no fuera, pues, plusvalor a costa de un robo.

podría tener lugar, sin duda, sin modificar lo que se entiende por transmisible y sin inventar nuevas formas que no reproduzcan lo ya dicho una y mil veces: el sujeto del enunciado debe jugarse también como sujeto de la enunciación, o, en términos hegelianos, el *yo* que soporta abstractamente sus representaciones debe entrar también como contenido y disolverse en su movimiento.

Pensar contra esta vida menguada sin el espejismo de la plenitud es abordar a la vida en sus relaciones con lo (aparentemente) más distante para ella, que es la reflexión. Es pensar el *dolor* con que comienza la filosofía y el *deseo* que la anima *junto* con lo más abstracto y cuya dialéctica es la verdad del pensar especulativo. Esta verdad es un *acto* que no *restituye* unidad originaria alguna, sino que hace jugar lo *heterogéneo* y este es el sentido de *permanecer cabe lo negativo* al que Hegel alude en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

Un trabajo que se guíe por estas ideas debe, por tanto, tomar tan en cuenta a Hegel como a sus críticos y mediar uno con otros. Demorarse en un trabajo sobre Hegel cerrando los ojos ante lo que constituye quizá, su más grande objeción, significaría ir en contra del pensamiento hegeliano mismo cuya sangre es la diferencia. *Hacer* con Hegel lo que su obra desde temprano denuncia, es decir, tomar al pensamiento como algo *acabado* cuyos bordes serían fácilmente discernibles renunciaría a hacerle justicia a la filosofía misma. Y si Hegel pidió al *yo* abstracto entrar al fuego de Heráclito, también se le puede pedir a un texto, por naturaleza desprendido de la vida, abandonar su lugar fijo y privilegiado y entrar en el juego de la dialéctica. Para ello había que atender a las críticas erigidas contra el pensar hegeliano y había también que responder de vuelta mediando un lado con el otro. No hay, me parece, otro modo de hacer un trabajo que aborde el pensamiento hegeliano, que por medio de un *acto filosófico* y no un escrito *sobre* la filosofía.

Este trabajo está atravesado por ideas de Marx, de Adorno y Benjamin, y también de Derrida, Nancy y Žižek. Pero una comparación *tête à tête* habría requerido una elaboración muy distinta y alejada de los fines del trabajo.

Cabe estas ideas, el trabajo con los textos de Hegel ha exigido entregarse plenamente a la letra en un momento y arrancarse de ella en otro. Por ello en ciertos momentos la argumentación se inclina más hacia la literatura y la historia (el contenido inmediato), y

luego hacia el concepto (no en su sentido especulativo, sino formal) sin que uno se deje gobernar por el otro.

Y si el estilo de los capítulos parece heterogéneo se debe a que he decidido mediar (es decir, mantener la diferencia, que encuentro el mismo sistema hegeliano, sin término medio<sup>3</sup>) los escritos tempranos con la obra más importante de su madurez haciendo hincapié, según cada caso, en aspectos complementarios.

Esta tesis comienza con los *Escritos de juventud* y las Erinias convocadas por el dolor de un crimen, donde la verdadera herida no es infligida a un singular sino a la vida universal. El todo se escinde por la sangre...pero se reconcilia por el amor que, gracias a su poder retroactivo, vuelve sobre lo que parecía definitivamente escrito.

El búho de Minerva levanta su vuelo al anochecer porque llega siempre tarde. Mas esta noche ¿no es la del dolor? ¿Y no es por ello la filosofía el dolor que toma la forma del concepto?, ¿clamor de justicia?

Pero el amor (¿quién lo creyó alguna vez realmente?) no basta para una comunidad que sólo subsiste a través del intercambio de personas abstractas. Los *Escritos de juventud*, sin embargo, *aparentemente*<sup>4</sup> convencidos de lo contrario, recorren esta senda que busca encontrar la fuerza de la comunidad en el amor directo de sus miembros. Pero el celo del amor le hace intolerante y frágil ante lo diferente, y siendo el mundo como es, la vida se hunde sin saber cómo curarse. La vida no alcanza a reconciliarse por el amor, aunque lo que Hegel ha logrado formula ya es la retroactividad: el camino que vuelve a *exponer* lo definitivo del pasado a la fuerza del pensar.

El espejismo del amor es el espejismo de la *plenitud* y más aun, del *desbordamiento* de las viejas categorías, es el *pathos* romántico que no sólo quiere un pecho rebosante de respeto por la humanidad, sino el matrimonio del cielo y la tierra. Reino de Dios en la tierra en el sentido más literal. Si Dios se ha hecho carne, ¿no exige todo lo divino su traducción al lenguaje de la tierra? Pero la tierra y sus poderes son tiránicos: sea el gobierno de las almas

---

<sup>3</sup> Mediar, ya se verá, no significa inventarse un término medio para disipar las contradicciones, sino permanecer en ella de un modo productivo.

<sup>4</sup> Aparentemente, pues por más que Hegel insista en estos sus primeros esbozos en la idea del amor, recortada según el modelo de la religión, como instancia de reconciliación, no existe un Hegel teológico y amoroso sin más. Ya desde los primeros escritos están expuestas las preocupaciones sobre el estado, la burguesía y la riqueza.

al servicio de Dios por la Iglesia o el gobierno de las voluntades y los cuerpos por el monarca, la libertad no existe. Negar la distancia del cielo significaría entregar el mundo al tirano, aceptar el mundo y sus leyes, confirmar al tirano. Pero el cielo no es tampoco real (en estricto sentido Hegeliano), sino un espejo más que magnifica y embellece la tiranía de siempre. La esclavitud se reparte así entre dos amos: el divino y el terreno. No hay tercera vía, ¿cómo hacer entonces? ¿Cómo salvar la esencia sin perder la sustancia?, ¿y cómo librarse tanto de la inmovilidad de la esencia y la sustancia?

Los conceptos no mueven las almas, sólo las pasiones y el amor es el nombre hegeliano para la unión de las inclinaciones con el deber, con la ley. Pero el amor no pudo históricamente contra la iglesia (¿cómo pudo ello ser si poseía el mensaje que habla directo a la razón?) ni contra el Estado.

Hegel recorre tempranamente el fracaso de la idea de la plenitud y la reconciliación en su sentido romántico, dejando ver la exigencia por aceptar lo heterogéneo, lo que era llamado *la muerte*.

Sigue, en el segundo capítulo, una discusión sobre la significación de la *muerte* en la *Fenomenología del Espíritu*.

¿Pero si la filosofía comenzó por el horror a la muerte, cómo podría confirmarla, ponerse de su lado? La muerte es la cosa, es la abstracción, es la ley, es el fin de la lucha de las autoconciencias, es la libertad absoluta y el destino del dios hecho hombre. La muerte, otro nombre de lo negativo, aparece de mil maneras en la *Fenomenología*, pero siempre como un límite *a la vez* mantenido y superado. *Contradictio est regula veri*, sostiene Hegel en su *Habilitationschrift*, porque el espíritu como un todo es aquello capaz de ser libre en su enajenación. Lo cual significa: dado que es *real*, necesita organizarse y darse una forma; pero también, dado que es *ideal* destruye todo lo fijo y determinado restaurando su fluidez. Podríamos decir que profana al dios manteniendo, *al mismo tiempo*, su distancia.

La muerte es la potencia que destruye todo lo subsistente, para recobrarlo como relación llena de tensiones. Nada podrá, después de la muerte, afirmarse como independiente, como una verdad pura alejada del movimiento del pensar. Este movimiento, no respetando nada, acaba por igual con la cosa y con el sujeto no dejando que un elemento asegure la continuidad de los momentos, es decir, que se coloque como testigo absoluto.

Esta muerte no deja de ser el dolor, pero como muerte que eleva su potencia: muerte de la muerte o, todavía, muerte de la muerte que separa a la vida y a la muerte, obliga al espíritu (nombre de la subjetividad) a aceptar el fracaso y el sufrimiento, pero también, a combatirlo. Es la insurrección de la subjetividad ante lo dicho y lo hecho, aceptando que tiene que decir y hacer.

El último capítulo se entrega a una meditación sobre lo absoluto. Sobre la idea de lo absoluto según la *Fenomenología* aunque mediándose con los *Escritos de juventud*.

La *Fenomenología* es el *resultado* del trabajo de juventud, pero aunque pretende exponerse como un *desarrollo*, exponerse como la secuencia completa, no puede exponer todo el camino que ha llevado hasta ahí. Lo absoluto, sin embargo, esa palabra imposible de digerir para la conciencia actual, lo *exige*, porque es la fuerza que demanda mediación, que demanda a todo lo hecho entrar en el fuego del hacer, y al hacer, determinarse como lo hecho.

Se puede acudir a las formulaciones más o menos comunes sobre lo absoluto tales como *la reconciliación de la razón pura teórica y la razón pura práctica*, o *el vínculo del vínculo y el no vínculo* o incluso *la unión de la esencia y la existencia*. Pero toda formulación definitiva debe fracasar porque todo resultado se media con su proceso, y el proceso con su inicio y su fin. Sin origen (pues la filosofía llega tardía), sin final (pues todo resultado debe convertirse en proceso) y sin presencia (pues es disuelta por el pensar), lo absoluto es el nombre que recibe la exposición filosófica de lo puesto y lo presupuesto a través de la suprema verdad de la contradicción.

Lo absoluto y el sistema de su *exposición*, que es donde se muestra, aparece como algo sólo captable por un pensamiento contradictorio. El pensamiento de Hegel que hace de la contradicción su regla, no tiene que renunciar, en su idealismo, al materialismo. Este absoluto y su dialéctica son el movimiento de la coexistencia y exclusión del ser y el pensar que, sin confundirse, se penetran e invierten sus papeles, lo cual sólo puede ser escrito *concretamente* nombrando las instituciones, los hechos, los acontecimientos y los textos.

Si esta tesis logra algo será, quizás, volver a pensar a Hegel bajo la sombra de la aporía. Si se sostiene lo que propongo, esta verdad que soporta lo contradictorio sin reproducir la

llana oposición que se ofrece a la experiencia, esta radicalidad que no se conforma con los extremos, Hegel mismo podrá entrar de otra forma en nuestro horizonte filosófico y coexistir con su críticos mientras ambos se expulsan, para con ello comprender lo más concreto que nos atañe...y distanciarnos de ello una vez más.

## Nota sobre la tipografía y las citas.

Casi la totalidad de los textos empleados en este trabajo han sido consultados en su lengua original de modo que, cuando no se cite la obra en español, quiere decir que la traducción es nuestra.

Todas las citas se encuentran entre comillas y en letra *cursiva*. Las palabras subrayadas por los autores en los textos originales se han dejado en letra normal. Cuando soy yo el que hace hincapié, se ha utilizado el subrayado.

Todas las citas de Hegel que aparecen en el cuerpo del texto en castellano, han sido vertidas en su versión alemana original como pies de página. En dichos pies suele aparecer primero la página de la versión citada en castellano seguida de la cita en alemán con su página correspondiente. Esto hace difícil la utilización del *Ibidem*, puesto que largas series de citas que corresponden a la Fenomenología del espíritu (por ejemplo), incluyen páginas de la versión castellana y alemana. Por esta razón he decidido considerar la seriación de los textos castellano y alemán de forma independiente aunque aparezcan en un mismo pie de página.

Los textos en alemán incluidos en Hegels Werk im Kontext son citados según la página de la edición impresa *G.W.F. Hegel - Werke in zwanzig Bänden* de Suhrkamp. Estos son los volúmenes correspondientes: *Wer denkt abstrakt?* (Tomo 2), *Habilitationsthesen* (Tomo 2), *Phänomenologie des Geistes* (Tomo 3), *Wissenschaft der Logik* (Tomo 5).

# Capítulo 1

## El destino, la vida, el amor

### 1.- Las Erinias.

*“Pero delante de él, al pie del ara, extraña tropa de mujeres duerme. ¿Qué digo de mujeres?... ¡De Gorgonas! Mas tampoco a figuras de Gorgonas las suyas se parecen. –En pintura vi alguna vez los monstruos que a Fineo las viandas arrebatan. –Pero aladas como aquéllos no son. –De negro visten y horrenda es su figura. Ponzoñoso aliento que acercárseles no deja despiden al roncar, y de sus ojos sangre y humor abominable manan. Con semejante traza y catadura, ni ante estatuas de dioses, ni demoradas de hombres presentarse debieran. Jamás linaje igual vieron mis ojos. ¿Qué tierra habrá que sin llorar desastres de criar tales monstruos se glorie?”<sup>1</sup>*

¿Quiénes son estas bestias, más horrendas que cualquier Gorgona, sin alas –pues su hogar es el Tártaro y no las regiones áureas— negras como el destino, llorando odiosamente, llorando odios? Son *Ερινύες*, perseguidoras, que claman por la sangre derramada. Ley del subsuelo más antigua que los dioses olímpicos:

*“Cogida ves a la furiosa tropa; profundo sueño encadenó sus iras. ¡Doncellas horrorosas y vetustas, a quien nadie jamás osó allegarse, ni dios alguno, ni mortal, ni fiera! Nacidas para el mal, en las tinieblas del subterráneo Tártaro se esconden, del cielo y la tierra aborrecidas  
(μισήματ’ ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων)”<sup>2</sup>.*

Son la furia de la venganza *invocada* por los hombres, la voz del fantasma (*Εἶδωλον*)<sup>3</sup>, como el de Clitemnestra que pide la persecución de su hijo –el matricida—.

---

<sup>1</sup> Esquilo. La Orestíada. Trad. Del griego Salas, J. Colección Austral. Buenos Aires 1971.P. 109.

<sup>2</sup> Ibidem P. 109. El texto griego proviene de Esquilo. La Orestía. Erasmo, Textos bilingües (español y griego). Intro., texto, trad. y notas. Alsina, J. Bosch, Casa Editorial. Barcelona 1979. P. 318. Las Erinias son por el cielo, sí, pero sobre todo por los dioses *Olímpicos*, aborrecidas. Su ley es mucho más antigua, mucho más profunda. Ellas anteceden al mundo.

<sup>3</sup> La Orestía Op. Cit. P. 318.

Orestes en cambio, hijo de Clitemnestra, escucha a Apolo quien le protege, decir las siguientes palabras:

*“No te amedrente la prueba que te aguarda. Y así llegues a la ciudad de Palas, sin demora ve a postrarte a su templo, y con tus brazos la Antigua imagen de la diosa ciñe. No han de faltarte allí jueces (δικαστᾶς)<sup>4</sup> propicios, ni a mí palabras que a piedad los muevan. Pues yo tu brazo armé, sabré salvarte”<sup>5</sup>.*

Orestes no huye hacia la oscuridad, donde disimularía su crimen, sino hacia la ciudad cuya diosa es Athena. Ahí esperará que los jueces (δικαστᾶς) representantes de *otra justicia*, lo liberen del *destino* que ha suscitado la sangre por él derramada.

En una mezcla inigualable de mitología y cristianismo, los románticos, y el Hegel de juventud, en la medida en que sintió la influencia de aquellos, quisieron pensar la filosofía como heredera de la tragedia griega<sup>6</sup>, quisieron pensar un nuevo Dionisos, un nuevo dios adviento sacrificado y resucitado, generoso con el vino y el pan. El romántico, por lo demás muy próximo al cristianismo, se empeñó en la búsqueda de algún isomorfismo o al menos alguna proximidad entre la tragedia y la Pasión, que permitiera valorarlas en el mismo plano el cual era, sin duda, el trato con la dura verdad del mundo: su furia y su separación, incluso indiferencia, de todo avatar humano. Entre la ley del destino y la ley del corazón o el deber y las inclinaciones, hay una hendidura tan profunda que parece no dejar otro camino que la sumisión o la dominación. ¿Por qué Edipo *tiene* que cumplir su destino sin chistar<sup>7</sup>?, ¿por qué Cristo ha *tenido* que morir?

2.- ¿Hay otro destino que la muerte?

Edipo y Cristo, pero también Sócrates y Antígona se han estrellado contra la muerte en el estrepitoso fracaso de la vida. Edipo no hace más que obedecer al oráculo en contra de su

---

<sup>4</sup> Ibidem. P. 318.

<sup>5</sup> Esquilo. Orestíada. Op. Cit. P. 110.

<sup>6</sup> Ver de Manfred Frank, *Dios en el exilio: lecciones sobre la nueva mitología*, donde se abordan los avatares del romanticismo alemán hasta el siglo XX, especialmente en sus relaciones con el mito y la tragedia griega.

<sup>7</sup> Escribe Hegel: “¿Qué indemnización puede exigir Edipo por sus sufrimientos inmerecidos, si creía estar a merced, bajo el dominio del destino?” *Fragments republicanos*. Escritos de juventud. P. 39. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

felicidad. Sócrates muere bajo el peso de la injusticia. Antígona cumple la ley antigua condenándose para la ciudad. Y Cristo...Cristo es crucificado sin haber logrado extender la moralidad entre los suyos<sup>8</sup>. No hay heroísmo en quien cumple su deseo o su destino hasta las últimas consecuencias cuando el final es la tragedia de todos los hombres, la afirmación de su desgarramiento insuperable y el triste sentimiento de que la muerte ha triunfado. Y sabemos lo que Hegel pensaba sobre la muerte en esos años. En su comentario al Wallenstein de Schiller, se lamenta:

*“Vida contra vida; pero sólo la muerte se yergue contra la vida e, ¡increíble!, ¡abominable!, ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Esto no es trágico, sino espantoso! Desgarra el corazón; ¡imposible salir aliviado de este espectáculo”*<sup>9</sup>.

La tragedia moderna, como dice Hegel, se dirige al *entendimiento*, mientras que la antigua, a los afectos. Por ello el griego se levanta de su asiento con el corazón aliviado, mientras que el moderno se levanta de su butaca abrumado, con el corazón destrozado. Porque ese destrozado *es el entendimiento mismo*, un arte que ya no se rige por la bella sensibilidad, sino que transita por el médium abstracto de lo muerto.

La *Pasión* sin embargo no es una tragedia, al final triunfa la vida del espíritu por medio de la resurrección. El romántico alemán es (todavía) cristiano, pero en mayor medida, racional y toda alusión a lo supranatural deberá ser, para quien se ha vuelto ya demasiado viejo en la historia, es decir, para quien es *moderno*, puesta de lado como superstición. ¿De qué resurrección, de qué reconciliación puede hablar el moderno sin traicionar la verdad de su tiempo —el entendimiento—?

¿Es que no cabe otro destino que el triunfo de la muerte, especialmente si se renuncia a lo supranatural? O más aun, ¿no cabe otra cosa que ciego el destino? Pero Hegel ha querido consagrar los escritos de su juventud a la vida, a su reencuentro y al camino hacia su plenitud que, irradiada desde las tumbas de mármol que son ahora las obras griegas, trata de compaginarse con el cristianismo reinante.

---

<sup>8</sup> Una de las tesis centrales que recorren los *Escritos de juventud* hegelianos.

<sup>9</sup> *Comentario al Wallenstein de Schiller*. Ibidem. P 436. “*Leben gegen Leben; aber es steht nur Tot gegen Leben auf, und unglaublich! abscheulich! der Tot siegt über das Leben! Dies ist nicht tragisch, sondern entsetzlich! Dies zerreit [das Herz], daraus kann man nicht mit erleichterter Brust springen!*”. *Über Wallenstein*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 619-20.

La muerte no es la muerte, o no es *sólo* muerte. Pues, y aquí se plantea el primer problema de los escritos tempranos de Hegel, ¿cómo es que la vida sufre la muerte?

Este espectador moderno que sale con el corazón en la mano después de contemplar la tragedia de su tiempo escrita en versos, ¿cómo puede *vivir* la muerte? El tema es viejo: en la plenitud del ser, de lo presente, nada falta. Todo se encuentra lleno como el ser de Parménides, como esfera sin fisura. Pero la *vida*, ese otro nombre que dan los románticos al ser, ¿cómo experimenta la muerte? ¿Cómo puede lo positivo tener la *experiencia* de lo negativo? ¿Cómo puede dolerse una vida por la falta de vida? ¿Es que la vida es siempre más que la *mera* vida? Un vivo nada sabe de la muerte, no la puede palpar, y sin embargo vive sumido por el miedo que le tiene, por el escalofrío que le recorre. No es el miedo a esto o aquello, sino el miedo total, la conmoción de su ser.

Si el fantasma de la madre asesinada recorre y asedia al vivo, ¿qué es aquello que introduce la división en el corazón del ser?, ¿qué es este dolor que parte en dos a la vida?, ¿qué es esta fisura en el corazón de la plenitud?

### 3.- Vida y destino

No es Orestes, pero quizá sí el antiguo espectador quien se siente dividido entre la antigua ley de la venganza y la ley de la ciudad. Y cuando se encuentra del lado de las Erinias, lo que le invade es, como a ellas, un *dolor*:

*“¡Oh rabia!, ¡Oh afrenta! ¡Oh inútil afán! ¡Oh cruel desengaño! Desdicha como esta no tuve jamás”<sup>10</sup>.*

Ellas padecen, ellos –los espectadores— también. Porque lo que suscita la venganza es un *sentir*, es una furia *que viene del dolor*. Y pasando por los más disímolos momentos de la historia, es siempre un dolor el que lleva a la acción. Es la desesperación, la herida, la furia, la que mueve el corazón, eso que se le despedaza a Hegel al contemplar la tragedia de su tiempo<sup>11</sup>. ¿Cómo podría la fría y abstracta moralidad kantiana mover la voluntad de los

---

<sup>10</sup> Esquilo. Orestíada. Op. Cit. P. 112. “ἐπάθομεν πάθος δυσαχῆς, ὧ πόποιοι, ἄφερτον κακόν”. La Orestía. P. 322. Según el griego las Erinias han *padecido* un *mal* insoportable..

<sup>11</sup> La tragedia que *es* su tiempo y la tragedia que *se escribe* en su tiempo.

pueblos? ¿Cómo podría la razón, tan lejana de los intereses mundanos, agitar las almas y conducir las hacia el bien común? Y si es el ánimo lo que conduce los carros de la acción, ¿no queda sólo la venganza, el pago de la sangre?

Pero como lo dejará Hegel muy claro desde el principio de su obra, la venganza ya no puede reinar más. La antigua ley tiene que perecer porque le falta el elemento de lo universal. Tiene sólo el contenido de perseguir la injusticia, tiene sólo la sensibilidad agraviada que mueve, pero le falta el momento que vincula a unos con otros bajo la *igualdad*.

Volviendo al crimen, el dolor infligido por la muerte no afecta a lo que ha sido suprimido, sino a lo que sobrevive: al deudo, pero también al criminal quien, creyendo haber lastimado lo ajeno, en realidad se daña *a sí mismo* porque pertenece a un todo de la vida. El ser no está *perdido*, simplemente está *dividido* por el crimen y el destino que ha suscitado.

Sólo entendiendo al ser como vida, puede ser reconstruido como totalidad y el dolor irremediable de la muerte puede volverse nuevamente positivo y reconciliarse con la vida.

*“El crimen de un hombre (si se considera a éste como envuelto en la red del destino) ya no es entonces la rebelión de un súbdito contra su superior, no es la fuga de un siervo lejos de su señor o la emancipación de una dependencia; no es tampoco la vivificación de un estado inanimado muerto, puesto que el hombre existe.*

*Antes de su acto no hay separación, no hay nada opuesto y menos todavía una dominación.*

*Lo ajeno se produce solamente con el abandono de la vida unificada, la vida que no está ni regulada por leyes ni es opuesta a ley; esto se produce solamente al atentar contra la vida, al matarla. La destrucción de la vida no conduce a un no-ser de ésta, sino a una separación: la destrucción consiste en que se la transformó en enemiga. Ella es inmortal, y al ser inmolada aparece como su temible fantasma que reivindica todas las ramas de la vida y da suelta a sus Euménides. La ilusión del crimen de destruir una vida ajena y de incrementar así la propia se disipa, pues aparece en escena el espíritu incorpóreo de la vida dañada, revuelto contra el crimen, como Banquo, quien fuera amigo de Macbeth pero no se extinguió con su asesinato, sino que ocupó, inmediatamente después, su asiento, no como un festejante en el banquete, sino como un espíritu del mal. El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. Así, pues, solamente se ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora; esta ley es la unificación –por intermedio del concepto de*

*igualdad—de la vida dañada, aparentemente ajena, y de la vida propia, cuya autonomía se ha perdido ahora”<sup>12</sup>.*

Detengámonos en la extensa cita. En el crimen entendido bajo el concepto de destino, no hay dominador ni dominado, no hay una relación asimétrica (no deja de ser significativo que Hegel sólo pueda pensar el amor entre iguales: toda diferencia termina en la dominación<sup>13</sup>). La vida ha herido a la vida y sólo por eso las mitades o términos de la ecuación pueden corresponderse y entenderse como *la misma sustancia* escindida.

La ley de la venganza debe de terminar, pero no puede ser la ley del Estado<sup>14</sup> su sustituto, no puede ella, ahora, regir el nuevo mundo de los hombres, pues proviene del entendimiento desgarrado, ahí donde ya no palpita la vida<sup>15</sup>.

Sobre la ley, dice en estos años de Frankfurt:

*“Un vengador puede perdonar y renunciar a la venganza; un juez puede dejar de actuar como juez e indultar. Pero con ello la justicia no ha sido satisfecha<sup>16</sup>, pues es inflexible, y mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarla y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte.<sup>17</sup>*

---

<sup>12</sup> *El espíritu del cristianismo y su destino*. Escritos de juventud. Op. Cit. P 322. “*Das Verbrechen des Menschen, der unter einem Schicksal befangen betrachtet wird, ist dann nicht eine Empörung des Untertanen gegen seinen Regenten, das Entlaufen des Knechts von seinem Herrn, das Freimachen von einer Abhängigkeit; nicht ein Lebendig werden aus einem toten Zustande, denn der Mensch ist, un vor der Tat ist keine Trennung, kein Entgegengesetztes, viel weniger ein Beherrschendes. Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen, weder durch Gesetze regulierten noch gesetzwidrigen Leben, durch Töten des Leben wird ein Fremdes geschaffen. Vernichtung des Lebens wird ein Fremdes geschaffen. Vernichtung des Lebens ist nicht ein Nicht-sein desselben, sondern sein Trennung, und die Vernichtung besteht darin, daß es zum Feinde umgeschaffen worden ist. Es ist unsterblich un getötet erscheint es als sein schreckendes Gespenst, das alle seine Zweige geltend macht, seine Eumeniden losläßt. Die Täuschung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert gläubt, lost sich dahin auf, daß der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblicke darauf doch seinen Stuhl einnahm; nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Gesit. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein einiges Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; und in seinem Übermut hat er schwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Leben: er hat es in einen Feind verkehrt. Erst die Tat hat ein Gesetz erschaffen, dessen Herrschaft nun eintritt; dies Gesetz ist die Vereinigung im Begriffe der Gleichheit des abscheinend fremden verletzten und des eigenen verwirkten Leben*”. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 342-3.

<sup>13</sup> “*Sólo puede producirse amor en aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser*”. *Esbozos sobre religión y amor*. Ibidem. P. 242. “*Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens*”. *Entwürfe über Religion und Liebe*. Ibidem. P. 243.

<sup>14</sup> En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, Hegel condenaba ya al Estado el cual debía desaparecer por tratar a los hombres como máquinas. En: *Escritos de juventud*. Ibidem. P 219.

<sup>15</sup> Pero no hay que dejar pasar que ya desde los tempranos años de Berna el pensamiento de Hegel estaba plenamente embebido de los problemas políticos y sociales de la sociedad burguesa, que se posaba sobre temas tan concretos como la elección de los magistrados, lo cual debe evitar cualquier tentación de concebir al joven Hegel como demasiado “romántico” en el sentido peyorativo del término.

[Y más adelante continúa: la ley] es un poder que tiene sujeta a la vida, que no tiene nada encima suyo, ni siquiera la divinidad(...)<sup>18</sup>.

La ley es para el crimen y el crimen para la ley en una relación que no admite un término primero<sup>19</sup>. Toda ley está para castigar un crimen y todo crimen se define por su transgresión a una ley. Por eso la exterioridad que supone el crimen, ese daño a una vida o un bien ajeno, es duplicada por la ley que impone un nuevo castigo. De esta manera la ley, en su soberana formalidad, se queda en el mismo nivel que la venganza, al cobrar un dolor con otro dolor, manteniendo una economía en la cual no hay ganancia posible.

El modo adecuado de concebir un crimen, o aquello que aparece así ante la ley, es en tanto la *separación de lo vivo*, como una *hendidura en el ser*<sup>20</sup>. Y entonces se contesta la interrogante de cómo es posible que lo vivo sufra la muerte, normalmente concebida sólo como un puro no-ser. La muerte es la escisión de la vida, es su desgarramiento, y la experiencia de la muerte es la experiencia de la separación total.

Esta separación, sin embargo, está lejos de permanecer como una herida quieta, porque inmediatamente alguien, *algo*, clama por la justicia. En los *escritos de juventud* ley y venganza van de la mano: la Erinia es el clamor de justicia *que se impone como ley*; ahí

---

<sup>16</sup> Respecto a los *deseos de la razón* que defiende Kant, podrían aquí confundirse con el *deseo de la justicia* por ser saciada. Pero Hegel lo deja claro: “*Las propias expresiones «la razón desea» o «la razón siente pavor» indican que la sensibilidad ha entrado en juego y que es tal vez ella la que induce (subrepticamente) a la razón a postular esas exigencias, siendo en verdad ella quien quiere ser satisfecha*”. Apéndices a *La positividad de la religión cristiana*. Ibidem. P. 139. “*Schon der Ausdruck »die Vernunft wünscht« oder »es ist ihr Bahng« deutet darauf, daß die Sinnlichkeit hier ins Spiel kommt, daß es vielleicht eigentlich diese wäre, die es der Vernunft unter den Fuß [legt], jene Forderungen zu machen, und daß eigentlich sie es ist, die befriedigt sein will*”. *Die Positivität der christliche Religion* Ibidem. P. 195. Desde luego que hay exigencias de felicidad que pueden estar *de acuerdo* con la razón, pero la razón por sí misma no dirige nada y todo intento de personificarla, debería ser denunciado como fetichismo (incluso en contra del Hegel maduro, aunque esa es otra discusión). El término de fetichismo, por cierto, no es ajeno a Hegel. Ya en sus primeros escritos en Tübingen, hablaba de una *Fetischglauben* o fe fetichizada y una *Fetischdienste* o culto idólatra a propósito de la hipocresía de los fieles que no encontraron mejor manera de burlar su ley religiosa que cumpliéndola al pie de la letra.

<sup>17</sup> *El espíritu del cristianismo...* Ibidem. P. 320. “*(...) ein Rächer kann verziehn, es aufgeben, sich zu rächen; ein Richter [kann aufhören,] als Richter zu handeln, kann begnadigen. Aber damit ist der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet; diese ist unbeugsam, und solange Gesetze das Höchste sind, so lange kann ihr nicht entflohen werden so lange muß das Individuelle dem Allgemeinen aufgeopfert, d.h. es muß getötet werden*”. *Der Geist des Christentums...* Ibidem. P. 339.

<sup>18</sup> Ibidem. P. 323. “*(...) das Gesetz eine Macht ist, welcher das Leben untern ist, über welcher nichts, über welcher selbst nicht die Gottheit ist (...)*”. Ibidem. P. 343.

<sup>19</sup> Al igual que la dialéctica que establecen ley y pecado en las cartas de Pablo en el Nuevo Testamento.

<sup>20</sup> Y anticipando ya el postulado central de la *Fenomenología del espíritu*, el ser, o sea la sustancia, tiene que aparecer como un sujeto. Sujeto velado porque no aparece aun como autoconciencia, pero sí como vida, como singularidad.

donde la vida ha sido desgarrada se impone la *ley de la unificación*, pero que debido a su carácter *abstracto*, va a caer en el mismo fracaso que la venganza. La ley inflexible, es la venganza.

Y la dominación es más obvia en los avatares de la individualidad: Orestes ha terminado con la vida de su madre, ha atentado contra una singularidad. Pero una ley que le castigara no enmendaría su falta y, al contrario, lo haría caer bajo la dureza de otro látigo.

Surge entonces un nuevo problema: ¿cómo puede la vida deshacer lo que ha hecho?, ¿cómo puede la vida reconciliarse consigo misma?, ¿cómo puede recobrase de la escisión que ha tenido lugar? El problema no es menor, pues se enfrenta a la *definitividad* de todo *acto* y a la posibilidad de levantar esta impronta dolorosa del seno de los hombres. Pues aquí quien se duele no es Orestes, ni siquiera Clitemnestra, mucho menos las Furias que sólo cumplen su propia y ciega ley, es el público o el pueblo que asiste a la representación de su propio teatro<sup>21</sup>.

#### 4.- La retroactividad de la vida o el amor

La mala conciencia, aquella que se sabe culpable, si no recibe el castigo debido, se lo inflige a sí misma<sup>22</sup>; pero con ello no ha superado la exterioridad de la ley o la relación entre ley y castigo, pues no elimina la brecha el haber transferido al duro juez a la interioridad del alma. El juez interiorizado y todo su tribunal pueden superar una primera escisión existente entre la moral heterónoma y la autónoma, pero quien ha hecho esto, sólo ha llevado la heteronomía de la dominación a su corazón, perpetuado de esta manera su ciclo.

La buena conciencia, por su lado, es aquella que siente el alivio en los brazos de la ley:

---

<sup>21</sup> Por eso buscar cualquier heroísmo en las figuras de la tragedia sería, en este caso, falso, en la medida que no reconoce la *distancia* necesaria del espectador. Es decir, en cuanto *representación*, se juega la distancia y perspectiva del que observa y por lo tanto, éste no podría tomar al héroe como un figura de imitación. Por eso entre la tragedia y la Pasión hay un hiato muy grande: sólo habría *imitatio Christi*. El punto, precisamente, es que en el cristianismo no se trata de una puesta en escena (una estética, pues).

<sup>22</sup> Pero precisamente la mentira del cristianismo estaría en querer *imitar* al Cristo, es decir, de *interpretar* una pasión hostil a la singularidad.

*“La conciencia del Fariseo (la conciencia de haber cumplido con su deber), como también la buena conciencia del joven (de haber observado concienzudamente todas las leyes), es hipocresía (...) la buena conciencia, la conciencia de haber cumplido con todos los deberes de uno, finge ser la totalidad”<sup>23</sup>.*

Es la conciencia que tiene su certeza en la obediencia y como tal *finge* ser el todo, es decir, finge estar reconciliada. Porque quien sigue el más estricto apego a la letra no sólo no cumple la ley, sino que además tiraniza todo lo singular.

El destino no es más que la conciencia que se tiene de sí, pero como un ser enemistado, es la conciencia que la vida dañada se hace de sí y sólo puede reconciliarse por medio del *amor*.

*“Por eso el perdón de los pecados no es, de una manera inmediata, la cancelación del castigo, puesto que cada castigo es algo positivo, algo real, que no puede ser destruido; no es [tampoco] la cancelación de la mala conciencia, puesto que ninguna acción cometida se puede transformar en algo no-cometido, sino destino reconciliado a través del amor. El destino ha surgido o bien de una acción propia o bien de la de otros”<sup>24</sup>.*

El amor, es el perdón. Ahí donde lo hecho no deja de estar hecho, pero que sin embargo ya no posee ese poder doloroso sobre lo vivo. El perdón es el único modo de vencer la dialéctica de la ley y el castigo o de la buena y la mala conciencias.

El amor no sólo aparece como el modo de reconciliación de la vida consigo misma a partir de ese crimen, sino de la reconciliación de la ley con las inclinaciones o la sensibilidad a partir de la modificación de la relación que se establece entre ambas. La ley no puede desaparecer porque es patrimonio de la soberana libertad universal, la sensibilidad tampoco pues es lo único *real* y *singular* donde tiene lugar todo acontecimiento. Pero la ley pierde su poder sobre el individuo porque él se coloca por encima de ella. Y así, suprime su dolor.

El perdón regresa sobre los hechos cambiando su coloración, liberándolos del peso funesto bajo el cual permanecían inscritos sobre la conciencia. El hecho, inamovible de por sí, pierde su carácter persecutorio y espectral, de asedio. Es la ley de la retroactividad:

---

<sup>23</sup> Ibidem. P. 315. “Das Bewußtsein des Pharisäers, seine Pflicht erfüllt zu haben, wie auch das Bewußtsein des Jünglings, ein treuer Beobachter aller Gesetze gewesen zu sein (Matth. 19, 20), dies gute Gewissen ist darum eine Heuchelei (...) das gute Gewissen, das Bewußtsein, seine Pflichten erfüllt zu haben, sich zum Ganzen heuchelt” Ibidem. P. 333.

<sup>24</sup> Ibidem. P. 325. “Vergebung der Sünden ist daher unmittelbar nicht Aufhebung der Strafen; den jede Strafe ist etwas Positives, Wirkliches das nicht vernichtet werden kann; nicht Aufhebung des bösen Gewissens, den keinen Tat kann ungeschehen gemacht werden, sondern durch Liebe versöhntes Schicksal. –Das Schicksal ist entweder aus eigener oder anderer Tat entstanden”. Ibidem. P. 346.

*“El destino, en cambio, es decir, la misma ley retroactiva, puede ser cancelada, pues también puede destruir una ley que yo mismo establecí, una separación que yo mismo produje”<sup>25</sup>.*

¿Pero cómo puede llevarse a cabo tal perdón, cómo puede el agraviado dejar de sufrir por lo que le ha sido arrebatado, por lo que se le ha arrancado?

El perdón es, en primer lugar, la renuncia del derecho, dimitir en la exigencia y la afirmación de lo que corresponde como *propiedad*.

*“Surge así una superación del derecho sin sufrimiento, una elevación viviente y libre por encima de la pérdida del derecho, por encima de la lucha.*

*El hombre que suelta aquello a lo cual algún otro se aproxima con hostilidad, que deja de llamar suyo al objeto que algún otro llega a tocar se salva del dolor de la pérdida, se salva de ser manipulado por el otro o por el juez, se salva de la necesidad de manipular a otros. Si algún lado suyo llega a ser tocado se retira del mismo y abandona al otro una mera cosa que ha transformado ya (...) Este infortunio no es justo ni injusto y se convierte en su destino sólo por el hecho de que ella renuncia libremente, por su propia voluntad, a aquellas relaciones”<sup>26</sup>.*

En la renuncia a la propiedad y a exigir ser reconocido *por la ley*, por *esa ley* contra la que se ha levantado el alma bella, ella misma deja de ser pura pasividad. Su *renuncia* a la ley, es en realidad su *posición* frente a la ley como totalidad. Y el destino sufriente que implica semejante renuncia se torna en dicha porque se ha destruido el objeto causa de la discordia. Con esto el alma bella no desfallece ante la ley, sino que más bien la desafía ignorándola y la cumple devaluándola. Donde el alma bella renuncia a las propiedades y a las relaciones mundanas porque se han vuelto indignas, nos las abandona a su suerte, sino que las hace palidecer bajo el más severo cuestionamiento.

---

<sup>25</sup> *Esbozos para El espíritu del cristianismo*. Ibidem. P. 275. “Das Schicksal hingegen, d.h. das rückwirkende Gesetz selbst, kann aufgehoben werden; denn ein Gesetz, das ich selbst aufgestellt habe, eine Trennung, die ich selbst gemacht habe, kann ich auch vernichten”. *Grundkonzept zum Gesit des Christentums*. Ibidem. P. 306.

<sup>26</sup> *El espíritu del cristianismo...* Ibidem. P. 327. “Und so geht eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden hervor, eine lebedinge, freie Erhebung über den Verlust des Rechts und über den Kampf. Derjenige, der das fahren läßt, dem ein anderer feindselig nicht naht, das sein zu nennen aufhört, was der andere antastet, entgeht dem Schmerz über Verlust, er entgeht dem Behandeltwerden durch den anderen oder durch den Richter, er engeht der Notwendigkeit, den anderen zu behandeln; welche Seite an ihm berührt wird, aus der zieht er sich zurück und überläßt nur eine Sache, die er im Augenblick des Angriffs zu einer fremden gemacht hat, dem anderen. (...) dies Unglück aber ist weder ungerecht noch gerecht, es wird nur dadurch ihr Schicksal, daß sie mit eigenem Willen, mit Freiheit jene Beziehungen verschmäh”. *Der Geist des Christentums...* Ibidem. P. 349.

Este hombre llamado criminal se ha sobrepuesto, por medio del destino, a la abstracción a la que ha sido reducido. Porque la ley sólo ve en quien la ha transgredido a un criminal, así como la turba sólo ve en el hombre que tiembla ante el patíbulo la silueta del asesino, así como la cabeza que es cortada como col no produce estremecimiento alguno, sino la vana alegría de un espectáculo. Pero el criminal es más que su crimen, es una vida, y el castigo no se inflige sobre su crimen sino sobre ese cuerpo que es su vida visible<sup>27</sup>.

En el perdón el acto es retenido como pasado y se libera de la dura carga de su destino, es decir, lo cumple.

*“(...) puesto que el hombre es más que un pecado existente, más que un crimen dotado de personalidad; es un hombre: el crimen y el destino están en él. Puede retornar de nuevo a sí mismo, y si lo hace entonces crimen y destino están debajo de él. Los elementos de la realidad se han disuelto; espíritu y cuerpo se han separado. Es verdad que la acción todavía subsiste, pero subsiste solamente como algo pasado, como un fragmento, [como una ruina sin vida]. Aquella parte suya que era la mala conciencia ha desaparecido y el recuerdo de la acción no es ya más una visión que el hombre tiene de sí mismo. La vida ha reencontrado, el amor, a la vida. No se interpone nada ajeno, ni entre el pecado y su perdón, ni entre el pecado y el castigo; es la vida que se ha dissociado en sí misma y se ha reunificado otra vez”<sup>28</sup>.*

Sólo hay amor, como años más adelante sólo habrá espíritu, en cuanto *retorno*. Retorno que no es la vuelta al origen. El retorno no borra el acto ni devuelve a la conciencia a los tiempos en que todavía no actuaba. El retorno es la retroactividad, es la penetración sobre la dura costra de lo irremediable.

*“El retorno a la moralidad a través del efecto retroactivo de la ley, por medio del destino y del castigo, es miedo ante lo objetivo, miedo de aquello que uno ha maltratado y a que uno sea maltratado a su vez; de ahí el retorno a la legalidad; es decir, a la regla objetiva. Retorno a la moralidad sólo por el amor; amor cuya*

---

<sup>27</sup> El mismo argumento se repite en: *¿Quién piensa abstractamente?* En: *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Wer denkt abstrakt? Hegels Werk im Kontext. P. 575.

<sup>28</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 331. “(...) den der Sünder ist mehr als eine existierende Sünde, ein Persönlichkeit habendes Verbrechen; er ist Mensch, Verbrechen und Schicksal ist in ihm, er kann wieder zu sich selbst zurückkehren, und wenn er zurückkehrt [sind sie] unter ihm. Die Elemente der Wirklichkeit haben sich aufgelöst, Geist und Körper haben sich getrennt; die Tat besteht zwar noch, aber als ein Vergangenes, als ein Fragment, als tote Trümmer; derjeniger Teil derselben, der böses Gewissen war, ist verschwunden; und die Erinnerung der Tat ist nicht mehr eine Anschauung seiner selbst; das Leben hat in der Liebe das Leben wiedergefunden. Zwischen Sünde und ihre Vergebung tritt sowenig als zwischen Sünde und Strafe ein Fremdes; das Leben entzweite sich mit sich selbst und vereinigte sich wieder”. *Der Geist des Christentums...* Frühe Schriften. Op. Cit. 353-4.

*necesidad uno ha sentido para sí, amor cuya satisfacción uno se ha imposibilitado por intermedio de la moralidad; [es] respeto ante lo viviente*<sup>29</sup>.

Sin embargo, puesto que todo destino se produce por medio del *acto* y su recepción como agresión, ¿no significa eso que el mal es necesario en tanto es necesario todo acto para que el espíritu sea real? Sin asumirlo todavía, ¿no implica Hegel que el acto mismo por su naturaleza, tiene que desgarrar la vida?

Esta alma bella, la que renuncia a su derecho, la que reconcilia por medio del amor, es Jesús. Pero su renuncia al tal derecho, la belleza de su vida y la moralidad que trató de inocular a sus discípulos, ¿no fueron un fracaso?, ¿no es la cruz la más conmovedora imagen de su ruina?, ¿y no es el cristianismo, y la iglesia que dejó, una consecuencia de su propia limitación?

¿Y si fracasa Jesús, y si fracasa el cristianismo, en qué lugar queda el judaísmo?

O aun fracasando judaísmo y cristianismo, ¿dónde ha de posar sus ojos el filósofo?, ¿hacia qué *patria trascendental*<sup>30</sup> ha de emprender su camino?

5.- Griegos, cristianos y judíos.

a) Judíos

“La triste condición de la nación judía (...)”<sup>31</sup>. Así comienza Hegel su ensayo sobre la Positividad de la religión cristiana, después de unos párrafos que Nohl tituló como “introducción”. Así comienza el destino del cristianismo que es la religión hija del judaísmo: en la corrupción de una nación. Este comienzo de Hegel es ya del todo equivocado, un fracaso en la comprensión de que *judío* y *nación* o *Estado* son términos que

---

<sup>29</sup> Ibidem. P. 278. “*Rückkehr zur Moralität durch die Rückwirkung des Gesetzes, durch Schicksal und Strafe, ist Furcht von dem Objektiven, vor dem, das man mißhandelt hat, und daß man dann auch mißhandelt wird; Rückkehr zur Legalität, d. h. zur objektiven Regel, zur Moralität nur durch Liebe, deren Bedürfnis [man] für sich gefühlt, ihre Befriedigung sich durch Immoralität unmöglich gemacht hat, und das Lebendige achtet*”. Ibidem. Werke I. P. 308.

<sup>30</sup> Como se expresa Lukács en su *Teoría de la novela*. Lukács, G. El alma y las formas y la teoría de la novela Trad. Sacristán, M. Grijalbo. México 1975.

<sup>31</sup> *La positividad*.... Escritos de juventud. Op. Cit. P. 74. “*Der traurige Zustand der jüdischen Nation—(...)*”. *Die Positivität*.... Frühe Schriften. Op. Cit. P. 105.

no empatan. Porque si estos hombres y mujeres de la Ley fracasan una y otra vez como nación y si estos hombres y mujeres de la Ley parecen ser incapaces de aceptar piedra sobre piedra<sup>32</sup>, es porque han renunciado a la idea del Estado. Y habría que decir, a toda *Idea*. Más aun, el judío de Hegel no es tanto Abraham, aunque comience por él, sino el fariseo. Y la hipocresía de las buenas conciencias que doblan las rodillas frente a la ley, es la hipocresía de los perseguidores, de los atizadores de Jesús.

Mucho mal haría tomar este judío para oponerlo al cristiano en un nivel filosófico, puesto que no hay aquí confrontación alguna entre “pueblos” o “religiones” sino la construcción de un teatro, de una tragedia que será la del cristiano en donde se le verá caer, según Hegel, incluso más acá que el judío.

El judío, según la juventud de Hegel, es la buena (y por tanto falsa) conciencia: la obediencia servil ante la ley. El judío es el perseguidor de Jesús, es el esclavo de un más allá que se ha dado por su fracaso en el más acá. Judío es sinónimo de *positividad*.

Y no es pequeña la ironía porque si bien el judío “fracasa” en la constitución de un Estado libre, en lo que respecta a Jesús se comporta como miembro y representante de uno. Por eso, al convertirse en garante de la obediencia a la ley, el judío *es* más bien el Estado. Jesús, al contrario, siendo el Cristo, el símbolo de la iglesia, de la actividad en el mundo, de la conquista de las tierras y la edificación de la ciudad de Dios —*Reich Gottes auf der Erde*<sup>33</sup>— es más bien la excelsa pasividad que renuncia al derecho.

Y la ironía sigue:

*“Abraham, nacido en Caldea, abandonó con su padre y con su familia su patria y vivió un tiempo en las llanuras de Mesopotamia.; [pero] abandonó también éstas, viviendo por lo general —sin tener morada fija— en Canáan”*<sup>34</sup>.

Abraham, comienzo del desgarramiento que será el judío, pueblo de la *pasividad*, tiene que comenzar por la *actividad*. Abraham no busca la libertad, Abraham no huye del terror para

---

<sup>32</sup> Edificación y no camino en el desierto.

<sup>33</sup> “¡Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano!”. Carta a Schelling enero 1975. Ibidem. P. 54.

<sup>34</sup> Esbozos para *El Espíritu del judaísmo*. Ibidem. P. 223. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).. El Antiguo Testamento cuenta: “Yavéh dijo a Abram: “Deja tu país, a los de tu raza y a la familia de tu padre, y anda a la tierra que yo te mostraré”. Biblia Reina Valera 1998 (Gn 12.1).

adorar a la tierra y construir “bellas relaciones”. Abraham desgarró *lo que no tenía por qué romperse*. La voluntad de arrancarse del suelo, algo impensable para un griego que logró hacer coincidir su mitología con su política, es absolutamente incomprensible para quien busca hacer la tierra suya<sup>35</sup>.

*“Se le llama positiva a una fe en la que lo práctico existe teóricamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe únicamente como algo objetivo”<sup>36</sup>.*

Se llama positiva a la fe del judío porque lo práctico, que es bajo la sombra kantiana la libertad, existe sólo como *representación*, como imagen deformada que transfiere la acción a una figura inanimada. No por la prohibición de hacer imágenes de Dios deja éste de ser el *reflejo* ignoto de una conciencia que no sabe ser libre y tiene que ir empeñando la vida entre amo y amo.

Positiva es también, para el entendimiento,

*“(...) una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad”<sup>37</sup>.*

Positiva es la fe que se impone por intermedio de los milagros y positiva es la fe que (ya) no actúa, sino que toma lo práctico como mera representación. Es, como también lo llama Hegel, la muerte.

Pero ahora la muerte *aparece* del lado de lo abstracto y no del dolor: como la abstracción que es el Dios de Abraham, unificación forzada y muerte de una conciencia hostil a todas las cosas y a toda singularidad. El Dios que castiga es la imagen reflejada de la conciencia

---

<sup>35</sup> Mas qué difícil es el amor en los tiempos del capital: “Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos. (...) Una cosa, algo que está fuera de la sensación del amor, no puede ser común (...)”. *El amor y la propiedad*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 265. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

<sup>36</sup> *Esbozos sobre religión y amor*. Ibidem. P. 239. “Positiv wird ein Glaube genannt, in dem das Praktische theoretisch vorhanden ist – das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives(...)” *Entwürfe über Religion und Liebe*. Ibidem. P. 239.

<sup>37</sup> *La positividad...* Ibidem. P. 79. “(...) entweder nicht durch Vernunft postuliert, ihr sogar wiederstreitend war, oder auch damit übereinstimmend, doch nur auf Autorität hingeglaubt zu werden [verlangte]”. *Die Positivität...* Ibidem. P. 111.

castigadora u hostil a todas las cosas, incluida la preciada sangre del primogénito que se le aparece como lo heterogéneo, como lo que “perturba la unidad pura”<sup>38</sup>.

Cada quien es el hijo predilecto de su idea<sup>39</sup>, ironiza Hegel, y la predilección del que enajena su idea, es la de ser hijo, eterno infante al auspicio del Dios justiciero que promete la tierra entera pidiendo sólo la obediencia a una ley que no se dieron los hombres mismos.

O, naturalmente, se la dieron y lo olvidaron.

¿Pero cómo puede invertirse el mundo de esa manera? ¿Cómo puede un pueblo haberse dado una ley y haberla empeñado en un dios? Más allá de la fe en la dialéctica como proceso, más allá del místico poder que se le otorga a la hora de explicar el calvario del espíritu que es la historia, ¿cómo es posible que un mundo entero aparezca pintado sobre las nubes, cuando ha manado de la voluntad de los hombres? La crítica bíblica había destruido ya las mayúsculas con que se escribía el nombre del Libro sagrado para hacerlo un mero objeto, excusa para la verdadera moralidad que proviene de la reflexión y del espíritu que habla a toda conciencia singular. Tal habría de ser el destino no sólo de la crítica spinozista, sino de la Reforma como destitución de un *lugar* antes ocupado por un nimbo<sup>40</sup>. Pero tal crítica no llegó nunca al extravagante suceso de la *duplicación* y de la *inversión* del mundo.

Dios es para el judío la unificación abstracta, unidad que ha querido llegar demasiado rápido, antes de aprender a soportar los objetos que son la separación misma. Si el único hijo perturba la relación de Abraham con su padre, con el Padre mismo, es porque no tiene cabida lo *heterogéneo*. Y esa ley, que es la mosaica, es en realidad la *ley de la ley*: arrollar lo heterogéneo. Aprender a llevarse con lo heterogéneo, ¿no sería aprenderse a llevar con la separación misma? Pero esto es imposible en el marco actual porque la separación suscitaría otra vez la ley del destino (de la ley, cualquier ley) y el trabajo del amor por acercarse al perdón *absoluto*.

---

<sup>38</sup> Esbozos para *El espíritu del judaísmo*. Ibidem. P. 224. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

<sup>39</sup> “*El tirano real es hostil, la idea tiránica es la vez protectora, porque cada cual es el hijo predilecto de su idea. La idea dominadora me domina, me es hostil; pero al mismo tiempo, en mi oposición contra el mundo está de mi lado*”. Esbozos para *El espíritu del cristianismo*.... Ibidem. P. 272.

<sup>40</sup> Pero este nimbo tenía que evaporarse sobre todo en cuanto adornaba la cabeza de los opresores. Ver la carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1975. *Correspondencia*. Ibidem. P. 61.

La ironía no deja de volver, pues ¿cómo es que no pudieron los judíos, según la consideración de Hegel, lidiar con la heterogeneidad de las cosas, si la ley es la heterogeneidad en sí misma?<sup>41</sup>

Pero las relaciones con Dios están lejos de ser definitivas. La imagen invertida del mundo oscila conforme son medidos los pueblos.

*“Solamente en épocas posteriores, cuando sus señores o sus enemigos ya no mostraban indiferencia frente a su fe (fe que este pueblo abandonaba tan gustosamente hasta que se opuso resistencia contra ella), adoptó una pequeña parte del pueblo aquel fanatismo intransigente (...)*  
*Sin embargo, cuando éste [el Estado] quedó destruido total y definitivamente, la energía se dirigió hacia adentro, sobre sí mismo”<sup>42</sup>.*

La fe no sólo es la conciencia deformada de una subjetividad empeñada en el objeto supremo de su fe sino también la cápsula en que sobrevive la justicia, solamente como esperanza, cuando la comunidad se hunde. La comunidad del Estado, sin duda.

Este Dios al servicio del *gocce*<sup>43</sup>, dispuesto a liquidar toda heterogeneidad para conservar la unidad abstracta de un espíritu que no tolera la realidad, es por ello un *tirano*. Y en cuanto espejo, es la tiranía misma *del judío*: tiranía<sup>44</sup> contra la naturaleza, tiranía contra los demás hombres<sup>45</sup> y sobre todo contra sí mismos al encadenarse a una obediencia ciega a la letra.

Por eso,

---

<sup>41</sup> En *El espíritu del cristianismo...* (Ibidem, P. 299) Hegel escribe: “[Sin embargo], en la medida en que el alma de la nacionalidad judía, el odium generis humani se debilitaba en lo más mínimo, en la medida en que genios más amistosos los unían con extranjeros (...)”. “Sowie die Seele der jüdischen Nationalität, das odium generis humani (...)” *Der Geist des Christentums...* Ibidem. P. 293. ¿Pero no podríamos invertir esta frase?, ¿no es el odio al judío, el verdadero odio a la humanidad? Sorprenden las palabras cuando hace apenas unos años (en 1792 o 93) pudo escribir esto: “Aquel que llama su Jehová, Júpiter o Brama es un verdadero adorador de Dios” Le jeune Hegel (Fragmento de Tübingen). P. 271. “Der seinen Jeovah Jupiter oder Brahma nennt und ein wahrer Gottesverehrer ist (...)”. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. Frühe Schriften. Ibidem. P. 19.

<sup>42</sup> Esbozos para *El espíritu del judaísmo*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 222. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

<sup>43</sup> “Abraham se crió en una fruición enorme que no lo acicaló a lucha alguna contra la naturaleza (...)” Ibidem. P. 225.

<sup>44</sup> Ibidem. P. 229.

<sup>45</sup> Hegel señala el siguiente pasaje bíblico: “Y sucedió que al tercer día, cuando sentían ellos el mayor dolor, los dos hijos de Jacob, Simeón y Levi, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada, y vinieron contra la ciudad animosamente, y mataron á todo varón”. Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Gn 34.25).

“(…) cuando lo infinito resulta ofendido, la venganza tiene que ser también infinita, es decir: tiene que ser una aniquilación”<sup>46</sup>.

“Si el objeto infinito es todo, el hombre no es nada (…)”<sup>47</sup>.

¡Qué diferencia con aquellos(idealizados) griegos capaces de establecer bellas relaciones con la naturaleza! ¡Qué diferencia con ese pueblo (*Volk*) que pudo unir de modo tan armónico sus mitos con la vida de la ciudad! Porque una vez que han sido liberadas las furias, éstas no han de llegar al cumplimiento de su vetusta ley. Con el dulce auxilio de Persuasión, Athena seduce a las Euménides:

“Créeme. Cesa de gemir. Vencida no fuiste, no. Los votos en las urnas sin dolo alguno por igual cayeron; ni ofensa de tu honor fue nuestro fallo. Es manifiesta voluntad de Zeus, por la voz de su vate atestiguada, que absuelto Orestes de su crimen sea. Calma, pues, tu furor. Sobre este suelo no descargues el peso de tu ira ni hacer mis campos infecundos quieras. No viertas la ponzoña de tu furia, que los frutos y gérmenes devora con su diente feroz. Templos, altares, ofrendas gratas, refulgentes tronos y el amor de mi pueblo aquí te esperan: por la santa Justicia te lo juro”<sup>48</sup>.

Las furias han sido votadas y su destino se ha escrito en el *tribunal de los hombres*, pues lo que se dirime no es la culpabilidad de Orestes, sino el lugar de la antigua ley. Pero, ¿no se les llama Euménides a las Erinias para no perturbarlas? Es decir, ¿no se les llama de un modo distinto para que ellas no “sepan” lo que en realidad son? Y este lugar que se les concede en los altares de los ciudadanos, ¿cómo asegura que las Erinias serán aplacadas *para siempre*? ¿Hasta dónde, pues, son las Erinias *incorporadas* a la vida de la ciudad y hasta dónde la ciudad no introduce algo que de entrada no podría controlar? La pregunta tiene sentido siglos después cuando la razón parece invertirse, cuando las ciudades parecen ser más bien ciudades de Erinias. Y ya Kant jugaba sobre la idea de un “pueblo de demonios”. Desde luego, la solución de Kant es sabida:

---

<sup>46</sup> Ibidem. P. 229.

<sup>47</sup> Ibidem. P. 232.

<sup>48</sup> Esquilo. Orestíada. Op. Cit. P. 136.

*“El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento).”<sup>49</sup>*

Pero no hay que pensar que la ley llega *después* de los demonios. Las Erinias tienen *su propia ley*, así como Antígona dividirá su alma entre la *ley* de la familia y la *ley* de la ciudad. Es más bien *una ley* que cuando se enfrenta con otra más antigua tiene que concebirse como monstruosa. Y así, el destino suscitado no tiene lugar entre un crimen y una ley que debe aplicarse, sino entre dos leyes, en donde para una, la acción es el crimen y para la otra, la sanción de su opuesta sería el crimen.

## b) Cristianismo y cristianos

### 1) Jesús.

*“En la época en que Jesús apareció en medio de la nación judía, ésta se hallaba en el estado que es siempre la condición previa de una revolución más o menos inminente y que tiene siempre los mismos caracteres generales. Si el espíritu se ha retirado de una constitución y de las leyes y si, en virtud de su metamorfosis, no concuerda ya con las mismas, surge una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente. Pronto cada cual encuentra este «algo diferente» en una cosa distinta; así surge una multiplicidad de formaciones culturales, de maneras de vida, de exigencias, de necesidades que, en la medida que lleguen a divergir, poco a poco, hasta el grado que ya no puedan subsistir una al lado de la otra, producen finalmente una explosión, dando nacimiento a una nueva forma general, a un nuevo vínculo entre los hombres. Cuanto más suelto esté este vínculo, cuando mayor sea la cantidad de cosas que deja sin unificar tanto más simientes de nuevas desigualdades y de futuras explosiones hay en él”.*<sup>50</sup>

Jesús, en el estricto sentido de la palabra, hace una revolución. Revolución *espiritual*, si se quiere, como la que Hegel alabará en Lutero. Aunque quizá vayan, una y otra, de la mano,

---

<sup>49</sup> Kant. Sobre la paz perpetua. P. 74.

<sup>50</sup> Esbozos para *El espíritu del cristianismo*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 267. “Zu der Zeit, da Jesus unter jüdischen Nation auftrat, befand sie sich in dem Zustande, der die Bedingung eniner früher oder später erfolgenden Revolution ist und immer die gleichen allgemeinem Charaktere trägt. Wenn der Geist aus einer Verfassung, aus den Gesetzen gewichen ist und jener durch seine Veränderung zu diesen nicht mehr stimmt, so entsteht ein Suchen, ein Streben nach etwas anderem, das Bald von jedem in etwas in anderem gefunden wird, wodurch den eine Mannigfaltigkeit der Bildungen, der Lebensweissen, der Ansprüche, der Bedürfnisse hervorgeht, die, wenn sie nach und nach so weit divergieren, daß sie nimmer nebeneinander bestehen können, endlich einen Ausbruch bewirken und einer neuen allgemeinen Form, einem neuen Bande der Menschen ihr Dasein geben; je loser dies Band ist, je mehr es unvereinigt läßt, desto mehr Samen zu neuen Ungleichheiten und künftigen Explosionen liegt darin”. *Der Geist des Christentums...* Frühe Schriften. Op. Cit. P. 297.

porque no hay revolución material que tenga lugar sin una revolución espiritual: revolución de las creencias, de las costumbres e incluso ¿cómo no? de las pasiones.

Jesús, a pesar de todo, no termina con la religión, sino que viene a fundar *otra*. O mejor, a arrancar el judaísmo para darle otra forma a la universalidad del Dios único, es decir, a hacerlo el Dios de la Humanidad<sup>51</sup>.

La retirada del espíritu<sup>52</sup> es en realidad el retraimiento de la libertad y la consecuente *pulsión*<sup>53</sup> hacia algo otro (lo advenedizo mismo) que comienza con la desorganizada búsqueda que intenta darse una nueva figura<sup>54</sup>. Pero esta explosión es ya limitada, porque en lo diverso no hay, de por sí, ganancia alguna en tanto que las singularidades entran inmediatamente en conflicto. No hay, puede ser dicho así, garantía alguna para la singularidad si no está en relación con aquello que la rebasa, con una cierta universalidad, entendiéndose sin duda que no sea dominada por ésta. La nueva forma, la nueva figura, es un nuevo *vínculo* entre los hombres. El advenir, pues, es el clamor *de* y aquello que debe transformarse *en* un nuevo vínculo<sup>55</sup>.

La sumisión a la ley por parte de judío es, así, falta de voluntad, “ausencia de relaciones bellas de amor” con otros hombres y finalmente, ateísmo<sup>56</sup>.

Así como el amor superó el destino del crimen a través del perdón, el amor de Jesús debe superar la sumisión a la *ley*, esta *muerte en vida* que es la obediencia. Debe vivificar los corazones y crear esas “relaciones bellas” entre iguales.

Jesús, dice Hegel, opuso la moralidad a la ley. Pero no la moralidad abstracta, ese yugo de lo universal sobre todo lo individual, sino una moralidad unificada con la ley de la vida<sup>57</sup>.

---

<sup>51</sup> Todo el tema está en considerar o no al cristianismo como humanismo. En la medida en que suspende toda sustancia ética y todo arraigo a la tradición es, como Badiou lo piensa (en la formalización de San Pablo), la invención de la universalidad (concreta). Pero también, como sugiere Žižek, el cristianismo pierde dicha universalidad si pierde la mediación de la ley judía, que es la separación. Ver: Badiou, A. San Pablo: la fundación del universalismo. Trad. Reggiori, D. Anthropos. Barcelona 1999. Y Žižek, S. El títere y el enano.: el núcleo perverso del cristianismo. Trad. Bixio, A. Paidós. Buenos Aires 2005.

<sup>52</sup> Podríamos decir ¿su ocultamiento?

<sup>53</sup> Hegel utiliza constantemente el término *Trieb* y derivadas de la misma raíz (ausgetrieben).

<sup>54</sup> Pero no sólo la libertad es la que se oculta, sino más profundamente, la *justicia*. Y por falta de justicia es que las Furias se desatan.

<sup>55</sup> A esto habría que agregar, según la enseñanza que Hegel extrae del destino judío, el vínculo o relación con el objeto. El vínculo debería, a su vez, superar el estado de dominación sobre la naturaleza.

<sup>56</sup> Esbozos para *El espíritu del cristianismo*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 268.

<sup>57</sup> Ibidem. P. 269. Lo de la *unificación con la ley de la vida*, aparece tachado en la edición de Ripalda, fiel a la de Nohl. Pero es sin duda congruente con todo el planteamiento y lo repetirá una y otra vez. Pero ¿qué nos justifica, no sólo en un trabajo, sino en una edición de las obras de juventud, a utilizar lo que ha sido tachado por la mano?, ¿qué nos justifica a tomar lo que no *quería ser dicho* como un decir mismo? Sin muchas vueltas

Opuso a la ley la moralidad que se ha puesto del lado de la vida, es decir, opuso al *sujeto*. Porque la subjetividad no es nada sin los impulsos y las inclinaciones, sin el deseo que la arroja hacia el mundo y hacia los otros.

La moralidad abstracta, para Hegel, es ya todo un progreso frente a la obediencia de la ley exterior, puesto que se erige como suprema autarquía. Sin embargo, la moralidad pura es abstracción porque supone que hay algo que elegir sin elegir nada de hecho, porque mantiene lo posible en sempiterna virtualidad. La decisión, el acto —lo subjetivo, pues— es la determinación de lo posible. No porque se *actualice una* posibilidad, pues la actividad nunca es *dueña* de los efectos que produce, sino porque el sujeto adquiere realidad. No hay más realidad que lo que se hace. Y esto es verdadero en Hegel si no se olvida que *el amor es también un hacer*, que está por encima de toda presencia inmediata de lo acontecido. El amor hace (algo) con lo (que ya está) hecho<sup>58</sup>.

La moral que enseña Jesús es una *moral amorosa* o penetrada por la sensibilidad e inclinaciones humanas. Y esto es el verdadero *escándalo* para la razón (uno más para la razón que entre el siglo XVIII y XIX sufrió tantos): conocer que *la moral no mueve* absolutamente a nada:

*“No nos asustemos entonces si creemos deber admitir que la sensibilidad (Sinnlichkeit) constituye el elemento fundamental en toda acción y en todo esfuerzo del hombre; es tan difícil discernir si es la simple inteligencia (Klugheit) o la moralidad efectiva (wirkliche Moralität) el fundamento de la determinación de la voluntad”<sup>59</sup>.*

En cuanto libre la voluntad debe determinarse a sí misma. Pero cuando se determina por medio de una ley, no hace sino oprimirse. Por otro lado, si se entrega a las pasiones, es movida desde el interior pero sin universalidad alguna. El *amor* reconcilia la inclinación

---

podemos decir que es el psicoanálisis y la crisis que sobreviene a todo querer-decir, a la valoración del lapsus, de lo tachado y lo no dicho como la verdad de lo dicho, lo que nos inclina a ir más allá del montaje final del autor, eso que él firma. Cfr. *Contorsión: Spinoza en la frontera*, de Marcelo Schuster; Tesis para obtener el grado de maestría UNAM 2006.

<sup>58</sup> Es un hacer que no se confunde con la actividad inmediata y es también un hacer que parece no hacer (producir) nada.

<sup>59</sup> Le jeune Hegel. Op. Cit. 261. “*Erschrecken wir also nicht, wenn wir zu finden Glauben müssen, daß Sinnlichkeit das Hauptelement bei allem Handeln uns Streben der Menschen ist; wie schwer ist es zu unterscheiden, ob bloße Klugheit oder wirkliche Moralität der Bestimmungsgrund des Willens sei*”. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 10.

con el deber (moral) o hace del seguimiento de un precepto la verdadera belleza del alma que se goza en esta su universalidad concreta<sup>60</sup>.

Con todo esto:

*“Dios es el amor; el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad fuera del amor; sólo lo que no es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo. (...) Si el amor, si Dios, mora entre los hombres, puede haber dioses (...)”<sup>61</sup>.*

Pero entonces, ¿cómo explicar ese extraordinario pasaje de Lucas el cual Hegel no pasa por alto donde Jesús siembra la discordia?:

*“¿Pensáis que he venido para traer paz a la tierra? Os digo: no, sino enemistad. De aquí en adelante, cinco en una familia estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres; estará dividido el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra su nuera y la nuera contra su suegra”<sup>62</sup>.*

Y entonces ¿no pide Jesús, tal como Abraham, arrancarse del suelo sustancial, cortar con las relaciones que sostienen un vínculo social?

*“Entonces, respondiendo Pedro, le dijo:*

*—Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido; ¿qué, pues, tendremos”<sup>63</sup>*

Porque la conciliación no puede ser inmediata, porque una vida que ha perdido la libertad no la demanda, es preciso arrancarse de la sustancia, de la comunidad donde la vida se ha vuelto falsa y donde el vínculo no es más que un esqueleto objetivo.

Como mero atisbo de lo que pensará Hegel unos años más tarde, el nuevo lazo entre los hombres no puede forjarse sino sobre la destrucción del anterior, porque la reunión de lo separado o la posible conciliación no significa una sutura, sino un cambio en la figura

---

<sup>60</sup> Es del todo evidente que Hegel no sigue el postulado de la razón práctica kantiana del sumo bien. No hay eternidad que una mi felicidad con el deber en el sendero de la vida infinita. Tal postulado, diría, no viene de la razón sino de la sensibilidad. Ver nota 18,

<sup>61</sup> Esbozos para *El espíritu del cristianismo*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 274. “*Gott is die Liebe, die Liebe ist Gott, es gibt keine andere Gottheit als die Liebe –nur was nicht göttlich ist, was nicht liebt, muß die Gottheit in der Idee haben, außer sich (...) Wohnt die Liebe, wohnt Gott unter den Menschen, so kann es Götter geben (...)*”. *Der Geist des Christentums...*. Ibidem. P. 304.

<sup>62</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Lc 12.51).

<sup>63</sup> Ibidem (Mt 19.27).

completa. El cristiano no puede reconciliar las escisiones del judío sin acabar, al mismo tiempo, con él. Y toda superación de las contradicciones implica la superación del *campo* donde aparecen. Así las figuras se suceden, y en cuanto incompatibles, se excluyen unas a otras siguiendo ya la metáfora arbórea donde cada etapa expulsa a la anterior y la sucesión de vidas y muertes constituye la vida del todo.

Cuando Jesús transgrede la ley, cuando atraviesa por medio del *acto* la santidad de las costumbres judías viola su unidad pero sólo para constituir una unidad superior. Y por eso, sólo por eso, esta transgresión de la ley, la cumple recordando a San Pablo a quien a pesar de las obvias similitudes, Hegel no cita. Dos pasajes lo recuerdan:

*“Pero ahora estamos libres de la Ley, por haber muerto para aquella a la que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra”<sup>64</sup>.*

*“El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la Ley es el amor”<sup>65</sup>.*

El amor es el cumplimiento de la ley, aunque *sólo* en la medida en que la ley *desaparece* de por sí, desaparece su *forma objetiva*, su forma de mandamiento y de subyugación de lo singular. Y también *sólo* por ello el amor es una muerte, un arrancarse.

Por medio de la transgresión Jesús muestra el más allá de la ley, eso que ella no puede cumplir cuando se le cumple al pie de la letra. Y toda transgresión o se complace en el mero momento de ruptura de la ley, es decir, obtiene su goce de la violación, necesitando por ello la vigencia de la ley, o bien, la cumple violando la literalidad de la letra. La letra *enuncia* ya el amor, eso que Hegel pensaba como “Reino de Dios en la tierra” (la armonía viviente entre los hombres), en ese mandamiento (supremo) que judaísmo y cristianismo comparten que consiste en amar a Dios y al *prójimo*. Pero no por estar dicho está hecho. Y sin duda hay un decir que significa también un hacer: es la promesa que introduce del lado del acto que falta (lo que ha de cumplirse) la garantía amorosa de Dios<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibidem. (Rom 7:6). .

<sup>65</sup> Ibidem. (Rom 13:10). .

<sup>66</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 313. “*Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein*”. *Der Geist des Christentums...* Frühe Schriften. Op. Cit. P. 362.

El amor desaparece la forma de la ley, dejando su contenido o más bien haciendo de todo *puro contenido*. El amor siente al amor en lo otro y esto separado se siente Uno con el todo, es el *ἕν και παν* del cual bebieron por igual los tres alumnos de Stift de Tübingen, lo mismo que multitud de románticos.

Pero la ley no podía suprimirse por completo en la medida en que el pueblo existía en una organización social, dentro de otra, con un César a la cabeza a quien había que darle lo *suyo*.

Jesús produjo, en verdad, un vínculo viviente entre lo suyos, enseñó esa moralidad reconciliada con el corazón, con las pasiones y todo ello que *verdaderamente* determina (*bestimmt*) la voluntad subjetiva. Produjo una comunidad por fuera de la comunidad, una comunidad arrancada, pero al mismo tiempo universal, obediente a la ley, pero más allá de toda obediencia. Y *por eso mismo*, Jesús fracasó.

Si es cierto que “*un ente pensado no puede ser amado*”<sup>67</sup>, aludiendo Hegel a un Dios alcanzado solamente por el concepto abstracto, no menos cierto es que en el amor el pensamiento se ha disuelto sin haber por ello efectuado su reconciliación con el mundo.

La fe o el creer (*glauben*) es la forma imperfecta de la reconciliación o una reconciliación nuevamente unilateral y por ello falsa. Se cree ahí donde no se sabe<sup>68</sup>, donde todavía no hay realidad.

*“Únicamente el amor no tiene límites. Aquello que no está unificado por él no le es algo objetivo; lo ha pasado por alto o todavía no lo ha desarrollado, no lo ha encarado todavía”*<sup>69</sup>.

Pero eso que el amor no ha encarado “*todavía*” es el mundo objetivo y que irremediabilmente *tiene que ser objetivo*. Jesús mismo rompió la ley por la *necesidad* humana<sup>70</sup>: el hambre, la enfermedad, el trabajo no esperan a la ley para ser atendidos. Y aunque Jesús logra la unificación con las inclinaciones, el ser-naturaleza del hombre (su ser-objeto y realidad), ha quedado fuera lo que no ha sido y no puede ser encarado: “*Dad,*

---

<sup>67</sup> Ibidem. P. 338.

<sup>68</sup> Y tal es el tema desarrollado precisamente en *Glauben und Wissen*.

<sup>69</sup> Ibidem. P. 338. “(...) *nur die Liebe hat keine Grenze; was sie nicht vereinigt hat, ist ihr nicht objektiv, sie hat es übersehen oder noch nicht entwickelt, es steht ihr nicht gegenüber*”. Ibidem. P. 363.

<sup>70</sup> Ibidem. P. 304.

pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”<sup>71</sup>. Y con esto se signa otra fatal separación.

Este conflicto con la objetividad vuelve a aparecer en el corazón mismo del relato. Dice Jesús a los Apóstoles en la cena memorable que *instituye* el ritual de su recuerdo:

“Mientras comían, tomó Jesús el pan, lo bendijo, lo partió y dio a sus discípulos, diciendo:

—Tomad, comed; esto es mi cuerpo.

Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio, diciendo:

—Bebed de ella todos, porque esto es mi sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada para perdón de los pecados”<sup>72</sup>.

Esto es mi cuerpo. ¿El pan? ¿El pan que se devora y desaparece? Cuerpo de Cristo, cuerpo de la comunidad, cuerpo en general que no tiene ya nada separado. Pero en tanto comunión, es encuentro, la subsistencia de dos y no de Uno.

Jesús era para Hegel el amor, el puro contenido que ha vencido la ley. O más bien, en tanto superación de lo separado, ha ido más allá tanto de lo particular como de lo universal<sup>73</sup>.

¿Pero cómo puede la comunidad fundarse sobre lo que desaparece?, ¿cómo puede hacerse *duradero* el vínculo en el elemento de lo objetivo?

El problema es claro. Jesús pregona el amor universal y encarga a los Apóstoles extender sobre la tierra su Iglesia, ser la *pedra* primera de un edificio emplazado en la tierra y en las costumbres (*Sitten*). Pero el amor proviene de un tacto, de un vínculo directo de las llamadas “acciones bellas” del *alma bella* de Jesús. ¿Qué pasa con el pan y el vino, con el sentimiento que mana del compartir la comida con los amigos, y esa institución (ese

---

<sup>71</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Mt 22.21).

<sup>72</sup> Ibidem. (Mt 26.26).

<sup>73</sup> Siguiendo fiel a la inspiración de Hölderlin de pensar lo *ur-* (originario) del *Urteil* (juicio). Es decir, lo que existe como unidad *antes* de la separación producida por el juicio del entendimiento que no puede unir, sino exteriormente por medio de la cópula, un sujeto y un predicado. Desde luego que está a discusión el hecho de que exista ese momento anterior a lo separado, o sea, lo absoluto, y cuál sea su estatuto. Para el Hegel de juventud la solución de Fichte no es solución alguna. La reconstrucción de la unidad de lo objetivo y lo subjetivo por medio de la *Tathandlung* queda ya de entrada del lado de la conciencia y por tanto de la “reconstrucción” exterior (imposible) de lo absoluto. Hölderlin escribe a Hegel lo siguiente el 26 de enero de 1795: “(...) su aspiración [*de Fichte*] es ir en la teoría más allá del hecho de la conciencia. (...) Su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto” Carta de Hölderlin a Hegel del 26 de enero de 1795. *Correspondencia*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 57.

*fundar*) que pretende proteger, extender y *realizar* el amor universal y concretamente? Es decir, ¿qué pasa cuando el amor se quiere universalizar, cuando tiene su realidad sólo entre los amantes, entre los amigos?

Mora aquí todo el problema de la escritura, del signo, del símbolo y de lo que irremediabilmente se pierde en lo objetivo, en la bebida y el alimento, que corren el riesgo no ser nada más que uva y trigo. Pero es que sin ello ¿cómo puede instituirse algo?, ¿cómo puede el vínculo durar y sobrevivir a la muerte de todos los singulares que han amado?

“El vino y el pan se transforman en objetos místicos”<sup>74</sup> por medio de un “Más”. No son objetos, pero tampoco son espíritu. Producen algo sobre el espíritu, pero sólo al costo de ser destruidos, para poder afirmar que “lo heterogéneo está íntimamente vinculado”<sup>75</sup>. El símbolo es un modo de hacer del objeto, lo separado, algo vinculado y que produce efectos en el espíritu. Y así funcionan el pan y el vino en la cena última.

*“Sin embargo, el amor del cual se ha hecho algo objetivo, esta subjetividad que se ha transformado en una cosa, retorna otra vez a su naturaleza, se hace otra vez subjetivo en el acto del comer. Este retorno se podría comparar tal vez en este aspecto con el pensamiento que se transforma en una cosa en la palabra escrita y que, a partir de algo muerto, a partir de un objeto por el acto de leer recupera su subjetividad. El símil tendría mayor precisión si la palabra escrita se disolviera en la lectura (...)”<sup>76</sup>.*

Pero las palabras no se disuelven y el pan y el vino, con los siglos se transforman en ese rito frío y hueco que Hegel veía en la obediencia judía. Un rito donde ya no moran los corazones, la sensibilidad del creyente que hace cuerpo con los suyos, es lo más muerto y esta es la tragedia de Jesús como de su iglesia: no haberse reconciliado con la realidad. Esa realidad que *no puede sostener* la presencia *ininterrumpida* del espíritu.

---

<sup>74</sup> *El espíritu del cristianismo....* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 340. “*Wein und Brot [werden] mystische Objekte (...)*”. *Der Geist des Christentums....* Frühe Schriften. Op. Cit. Werke I. P. 366.

<sup>75</sup> *Ibidem*. P. 340. “*Die Heterogenen sind aufs innigste verknüpft*”. *Ibidem* I. P. 366.

<sup>76</sup> *Ibidem*. P. 341. “*Aber die objektiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjektive kehrt zu seiner Natur wieder zurück, wird im Essen wieder subjektiv. Diese Rückkehr kann etwa in dieser Rücksicht mit dem im geschriebenen Worte zum Dinge gewordenen Gedanken verglichen werden, der aus einem Toten, einem Objekte, im Lesen seine Subjektivität wiederhält. Die Vergleichung wäre treffender, wenn das geschriebene Wort aufgelesen [würde]*”. *Ibidem*. P. 367.

El amor, como Hegel lo piensa, no tolera objetividad alguna. Y por la misma razón que la cosa (el pan, el vino) debe ser destruida en la Eucaristía, Jesús mismo se vuelve un obstáculo para la universalidad del amor en sus seguidores:

*“Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré”<sup>77</sup>.*

Jesús no puede reconciliarse con el mundo (y mientras haya Estado, ¿no será el mundo siempre del monarca?). Los Apóstoles no pueden realizar el amor *en* ellos si Jesús no muere. Y en la última cena, ese símbolo de conmemoración del nuevo pacto, se devora: *“Algo divino era prometido y se ha disuelto en la boca”<sup>78</sup>.*

Hace falta que el amor se reconcilie con el entendimiento, que es la separación que une, a su vez, sujeto y objeto a nivel de la abstracción. El entendimiento une la diversidad sensible que tiene lugar sobre las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) Esta diversidad a su vez (una vez mediada por el esquematismo) es subsumida por los conceptos puros del entendimiento. El entendimiento es ya síntesis de lo sensible (lo dado a los sentidos) y lo inteligible (por los conceptos puros del entendimiento). Pero estas representaciones son a su vez unificadas por la unidad sintética de la apercepción: un sujeto puramente lógico (epistemológico) que las proclama como suyas. Por eso, aunque el entendimiento ha superado ya la diversidad de lo empírico y lo inteligible, no ha superado, a su vez, la diferencia entre el sujeto de la razón pura teórica (esa mera condición formal de posibilidad) y el sujeto de la razón pura práctica cuya cualidad esencial es la libertad. Pero la razón pura práctica, cuyo principio último es un imperativo categórico (auxiliado por “ideas de la razón” que hacen más llevadera la moralidad), sufre también la separación de la vida y tiene que enfrentar las pasiones al deber. El amor ha reunido el deber con las pasiones, pero *ya ni siquiera él* es capaz de librarse de esta división que todo lo persigue y en todo se inscribe.

Lo que se perfila en esta extenuante búsqueda de la unidad es ahora la religión.

---

<sup>77</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Jn 16.7). Esa pérdida permitirá recuperar en la interioridad misma, lo que de la exterioridad se ha extinto ya.

<sup>78</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 343. “(...) es war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen”. *Der Geist des Christentums Frühe Schriften*. Op. Cit.. P. 369.

## 2) Iglesia y religión

“La actitud interna supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites de la disposición; la religión, los límites del amor”<sup>79</sup>.

El fracaso de Jesús es que no pudo anular el Estado<sup>80</sup> y por ello el Reino de Dios quedó confinado a su *corazón*<sup>81</sup>. La religión en cambio fue capaz de reconciliarse con el entendimiento a través de la *imagen* de la resurrección. Escribiendo, pintando y componiendo su música, la iglesia pudo darse una nueva sensibilidad que había perdido en la eucaristía, donde los comulgantes se mostraban más preocupados por adquirir una enfermedad al beber de la copa que por reunirse con su Dios<sup>82</sup>.

La *iglesia* puede darse una nueva sensibilidad y penetrar en los corazones (¿pues qué otra cosa mueve a los hombres?) pero no es seguro *que esté regida* por la moralidad. La iglesia regresa la sensibilidad que se había fugado del ritual, a través del arte<sup>83</sup>. Pero ella, la iglesia, es objetiva<sup>84</sup> en *otro sentido*, es una *institución* humana, producto de la cultura (*Bildung*).

Aquí como en todo lugar (en la obra de Hegel) el protagonista del drama espiritual ha de enfrentarse con un antagonista que usualmente es su propia sombra. Claramente lo será en la *Fenomenología*. Pero lo que permanece constante, a pesar de todo, es la pugna de las partes de la unidad desgarrada. Más allá de que en los escritos de juventud ciertos

---

<sup>79</sup> Esbozos para *El espíritu del cristianismo...* Ibidem. P. 272. “*Gessinung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe*”. *Der Geist des Christentums...* Ibidem. P. 302.

<sup>80</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. P. 369.

<sup>81</sup> Y es por esto también que Hegel pensó siempre la religión y su poder sobre lo interno como un *complemento* del Estado. Tal es la idea recurrente del *Fragmento de Tübingen*. Le Jeune Hegel.

<sup>82</sup> Le jeune Hegel. Op. Cit. P. 295.

<sup>83</sup> Por eso cuando la religión persigue al cuerpo, genera una nueva división y pierde lo divino.

<sup>84</sup> El entendimiento, para Hegel, representa el lado objetivo de la conciencia. En aquél, ésta se mantiene separada, en lo que a la relación sujeto-objeto respecta, por la cosa en sí. El entendimiento es por ello *síntesis* de lo heterogéneo: de lo sensible y lo inteligible. Pero como *ya* el mismo Kant lo planteaba en la *Crítica del juicio*, a la razón pura práctica le falta algo sensible capaz de mover a los individuos hacia el respeto a la ley. De un lado está lo sublime de la naturaleza que produce, indirectamente, un respeto por la capacidad moral humana. Del otro, se coloca el arte como modo de evocar, también de forma indirecta, sentimientos respecto a la ley moral. Se trata sí, de aliar la sensibilidad con las ideas de la razón, pero no de hacer *directamente* sensible la idea como si, finalmente en el arte, la libertad adquiriera su forma captable por los sentidos. Lo que Hegel reconoce en el arte cristiano es la posibilidad de *unificar* el amor, que es un sentimiento, con la objetividad en general, con la imagen. El arte no es para Hegel, como para Kant, un medio para producir un *respeto*, pues todo respeto proviene de una *autoridad* y toda autoridad de una *servidumbre*. El arte más bien es el asiento *material* de ese amor. En la obra de arte, que es sobre todo obra, artefacto producido, puede fijarse el sentimiento sublime de un modo distinto al del rito y la letra. Éstos últimos terminan vacíos de sentido, pero el arte sostiene la inmediatez de los sentimientos en un soporte duradero.

elementos sean elevados por encima de otros sin que se reconozca la verdad mediada que las *une* a ambas, ya los elementos aparecen, en la escritura, librando una lucha (¿por qué no decirlo?) a muerte.

*“Las doctrinas principales de la religión cristiana han, probablemente, permanecido idénticas desde su origen pero, en función de circunstancias históricas, sucedió que una doctrina fue completamente eclipsada mientras que otra tomaba la ventaja, era puesta a la luz y deformada a expensas de aquella que fue puesta en las sombras”<sup>85</sup>.*

Dos cristianismos pueden discernirse desde aquí: uno puro, que viene desde Jesús y que aun habla a los modernos en cuanto anhelan la moralidad y otro perverso que ha tomado cuerpo en los acontecimientos históricos y se ha dado la forma de la *iglesia realmente existente*.

La doctrina incorrupta, salva de la pesadez del tiempo, vive en el Jesús de las Escrituras que Hegel lee como un maestro del amor y la moralidad. Desde luego, Hegel no pasa por alto el hecho de que las Escrituras sean un *montaje*<sup>86</sup>, pero, como todo ilustrado, está seguro de que lo divino, no importa dónde se revele, habla *directamente* al espíritu: quien sea como Jesús será perfecto. La divinidad que Jesús *revela* sólo tiene realidad, del lado del Apóstol, por la propia divinidad que *ya existe* en él, por esa delicada inclinación a la moralidad (en sentido amplio) que la naturaleza ha sembrado en cada hombre. Sin esta predisposición a escuchar lo moral no habría revelación posible, sobre todo cuando el entendimiento ha hecho imposibles los milagros y sólo encuentra en la Letra vestigios de una vieja superstición que, apoyándose en la imaginación, no puede darle la forma adecuada a lo que experimenta la conciencia<sup>87</sup>.

Todavía en *Tübingen*, Hegel distingue entre la religión objetiva y la subjetiva, figurando los temas rectores de *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su*

---

<sup>85</sup> Ibidem. P. 264. “Die Hauptlehren der christlichen Religion sind seit ihrer Entstehung wohl die nähmlichen geblieben, aber nach den Zeitumständen wurde die eine Lehre ganz in den Schatten gestellt und eine andere vorzüglich erhoben, ans Licht gestellt und auf Kosten der verdunkelten verdreht, entweder zu weit ausgedehnt oder zu sehr eingeschränkt”. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. Frühe Schriften. Op. Cit. 12-3.

<sup>86</sup> Es decir, que las escrituras han sido escritas y editadas por los hombres.

<sup>87</sup> O simplemente la subjetividad, puesto que Hegel es ambiguo respecto a la conciencia: toma en serio la carta de Hölderlin donde queda mostrada la imposibilidad de sostener al mismo tiempo el absoluto y la conciencia.

*destino*. Objetivo significa en los escritos de esos años<sup>88</sup> aquella religión que depende solamente del entendimiento<sup>89</sup>, teología que habla a la fría razón (*kalte Vernunft*).

La *otra* religión, cercana a esa verdad revelada por Jesucristo, es la subjetiva, que habla a los corazones y los sentimientos, la que *mueve*.

Y en esta empresa religiosa, lo que a Hegel interesa buscar, sobre todo, son los *géneros de representaciones*<sup>90</sup> capaces de impresionar al corazón y determinar la voluntad.

“Mi intención (...) [es] investigar cuáles disposiciones son requeridas para que las doctrinas y la fuerza de la religión penetren la textura de los sentimientos humanos, se asocien a eso que las empuja hacia la acción y se muestren vivas y activas en ellos (...)”<sup>91</sup>.

Pues en lo que respecta al entendimiento, no mueve a nada. Y más bien se presta, con demasiada facilidad, a la buena conciencia, que encuentra siempre el motivo perfecto para justificar a posteriori la acción que aprecia claramente como incorrecta.

En esos tempranos días del *Stift*, Hegel no repara en reproches a la ilustración (*Aufklärung*) que tiene que aparecer, frente a la hermosa religión subjetiva, como una actitud muerta y profundamente lejana a los intereses mundanos de los hombres. El hombre libresco abotagado de libros que no puede digerir, el celo coleccionista del investigador que todo lo coloca en vitrinas alimentadas con animales muertos, aquél que se ata a las gélidas regiones de la muerte y da la espalda al juego que no tiene ya otro sentido que el puro goce de sí en una capacidad imaginativa sin límites, constituyen la galería de los hombres del entendimiento, los *Aufklärer* que han perdido la verdad de la vida.

Una religión popular, sensible y del corazón, a diferencia de la moralidad de la *Aufklärung*, penetra en el tuétano de las costumbres y se funde con ellas; pero si en estos tempranos años encontraba Hegel en la religión sublimada una salida a las limitaciones del entendimiento y la iglesia corrupta de su tiempo, la distinción no era estable, pues ya el

---

<sup>88</sup> En el *Fragmento de Tübingen*.

<sup>89</sup> Ibidem. P. 265.

<sup>90</sup> Ibidem. P. 266.

<sup>91</sup> Ibidem. P. 268. “Meine Absicht ist [-] zu untersuchen (...) was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingeseht, ihren Triebfedern zum Handeln beigestellt [sei] und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise(...)”. Ibidem. P. 16.

mismo Jesús, en sus últimas palabras antes de ascender a los cielos pudo *ordenar* lo siguiente:

*“Pero los once discípulos se fueron a Galilea, al monte donde Jesús les había ordenado. Cuando lo vieron, lo adoraron, aunque algunos dudaban. Jesús se acercó y les habló diciendo: «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado. Y yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo».*

*Amén*”<sup>92</sup>.

Eso es, como dice Hegel: un mandato positivo. Y la religión pura que parecía poder salvarse en la doctrina impoluta de Jesús, parece ya condenada por la actitud de Jesús mismo. Porque: ¿cómo separar la esencia del decir del modo en que ha sido dicho?, ¿cómo separar la palabra de Jesús que ha llegado por las Escrituras editadas por la iglesia de esa misma iglesia corrupta y aliada del gobernante en turno? Es preciso que la iglesia tenga su razón y Jesús su equivocación. Sin identificar a Jesús y su iglesia, no se puede separar con un escalpelo argumentativo, lo que pertenece a uno y a otra.

Jesús habló mucho de sí mismo porque era la única manera en que su pueblo era influenciable<sup>93</sup>. Introdujo su persona, su cuerpo, para poder introducirse en la interioridad de la conciencia judía. Pero ese *cuerpo* que es la personalidad, aunque también el cuerpo en el sentido más literal, desviaba la atención de lo verdaderamente importante que era la reconstrucción de la moralidad en la interioridad. *Era necesario* el cuerpo para incidir sobre otros cuerpos con el fin de elevarlos hacia la espiritualidad. Pero también, *era necesario* que el cuerpo desapareciera. La ausencia de ese cuerpo, en vez de producir el nacimiento de la comunidad del espíritu, produjo más bien otras formaciones objetivas que ni podían sustituir al cuerpo ausente (como en la Eucaristía) ni podían elevar los cuerpos vivos (los creyentes) a su dimensión espiritual.

---

<sup>92</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Mt 14.18-20).

<sup>93</sup> *La positividad...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 80.

Por otro lado, siendo un cuerpo, un mero hombre, Jesús tampoco hubiera podido incidir sobre la moralidad del judío. Era preciso que *también* tuviera una vinculación con lo divino:

“Felipe le dijo:

—Señor, muéstranos el Padre y nos basta.

Jesús le dijo: —¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre ¿cómo, pues, dices tú: “Muéstranos el Padre”? ¿No crees que yo soy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre, que vive en mí, él hace las obras Creedme que yo soy en el Padre, y el Padre en mí; de otra manera, creedme por las mismas obras”<sup>94</sup>.

En cuanto hijo de Dios, Jesús reviste su palabra con la autoridad del nombre al que los judíos están acostumbrados. “El que me ha visto a mí ha visto al Padre”. ¿Es que acaso no hay Padre alguno, que el amor de Jesús es ya el Reino?, o bien, ¿es que el amor de Jesús sólo tiene sentido como *signo* o incluso *analogía* con el amor del Padre? En esta ambigüedad se juega el destino positivo de todo el cristianismo: entre la *traducción* de la ley divina a la ley humana o la separación definitiva de ambas: entre “creedme por mis propias obras” y “mi Reino no es de este mundo”.

Para Hegel el amor de Jesús era el más allá *de* este mundo, *en* este mundo<sup>95</sup>, como la palabra de Jesús se dice ser *en* el Padre, por el Padre pero en ausencia del Padre<sup>96</sup>. Al mismo tiempo, Jesús *tenía* que hablar de lo que estaba más allá de sí mismo, pero que sólo se mostraba en él por un momento, pues él también habría de desaparecer<sup>97</sup>. Ese amor, que

---

<sup>94</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Jn 14.8-11).

<sup>95</sup> La historia del sentido, que es siempre el sentido del mundo, no supone en absoluto la continuidad sin solución. La pérdida de sentido es parte del propio sentido. O dicho de otro modo, es parte del sentido el extraviarse, el no poder ser pleno.

<sup>96</sup> Ya en el judío el hecho de que Dios no hable sino por una ley introduce una distancia infinita que hace impensable la comunión. Pero en el cristianismo el sentimiento de desamparo queda marcado de otro modo con la frase desesperanzada de un hombre en la cruz: «Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?» Ibidem. (Mt 27:46).

<sup>97</sup> Tal es problema en general de toda verdad si no se le concibe como *adequatio* (como sucede en el juicio) que es contra lo que intentaron pensar todos los románticos. Recuérdese sólo la discusión de Hölderlin entre Urteil y su interpretación como Ur-teil o separación.

Como *acontecimiento* la verdad está siempre por encima del momento singular donde ella cobra forma. Nunca es verdadero esto o aquello. Pero la verdad tampoco existe sin esto o aquello ni tampoco puede devaluarlo sin devaluarse ella misma. En la verdad como acontecimiento lo singular es más que su singularidad puntual, pero lo verdadero aparece sólo dentro de los confines de lo acontecido. Se trata de un punto donde se refleja algo más, o el *juicio infinito* que puede unir en lo singular lo universal con lo particular, lo general con lo contingente. Ahí donde se destierra por completo la verdad, lejos de producirse

no es nada sino *el vínculo humano* debía sobrevivir a la muerte. A la muerte de Dios como objeto trascendente que tiene lugar cuando él se hace hombre, a la muerte de Jesús, a la muerte de sus Apóstoles y a la muerte en general que sobreviene con el paso natural del tiempo sobre todo lo presente. ¿Cómo asegurar entonces un vínculo humano más allá de la presencia, más allá del amor directo que se siente por alguien? Y sobre todo, ¿cómo un amor concreto, sin ser metáfora ni signo, puede sostener un amor entre todos?

Lo imposible de este amor consiste en ser absolutamente mundano pero más allá del mundo, de ahí que la imaginación no pueda concebirlo sino por medio de milagros y un objeto sobrenatural.

Pero el más allá de este mundo del amor es doble. Es el más allá como Reino *por venir*, sólo anunciado en el retorno de un Mesías. Y es también el más allá que supone el Estado. Es decir, el mundo político está siempre más allá de la influencia de cualquier comunidad basada en el amor.

El fracaso de Jesús frente al Estado se prolonga en el fracaso de su naciente iglesia frente al mundo real, su incapacidad de dirigirlo acorde a la libertad, de transformarlo en puro espíritu sin objetividad. Y así, incapaz la religión cristiana de evadir su destino<sup>98</sup>, fue alcanzada por su Erinias:

*“Este destino se desenvolvía, por un lado, con la extensión de la comunidad cristiana; por el otro, coincidía cada vez más, a causa de esa extensión, con el destino del mundo, tanto por acoger en sí inconscientemente muchos aspectos del mismo como por haberse mancillado cada vez más al luchar contra ese mismo destino”<sup>99</sup>.*

El destino de la religión cristiana es el de la iglesia como institución objetiva, y en tanto tal, el de la positividad. La ambigüedad de Jesús respecto al Padre (la autoridad en general) da entrada a una fe que se sustenta en el poder autoritario de la institución. Y este poder, a su

---

una creatividad infinita de apariencias, un juego de máscaras sin gobierno, se produce el más severo aplanamiento y conformismo con lo existente. Para ello sólo hay que pensar en el pragmatismo como idea dominante.

<sup>98</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 377.

<sup>99</sup> Ibidem. P. 378. “[*dies Schicksal*] (...) *das sich teils in der Ausdehnung der Gemeinde selbst und so mehr entwickelte, teils durch diese Ausdehnung immer mehr mit dem Schicksal der Welt zusammentraf, sowohl indem es bewußtlos in sich viele Seiten von ihm aufnahm, als indem es gegen desselbe kämpfte, sich immer mehr verunreinigte*”. Der Geist des Christentums... Frühe Schriften. Op. Cit. P. 412.

vez, alcanzado por el destino del mundo político y social, se transforma en una *potencia mundana*.

La *positividad* de la religión cristiana es el fondo *objetivo* sobre el cual ella se levanta que, por un lado, es verdadera en cuanto participa activamente en el mundo, pero por el otro lado es falsa en cuanto su fundamento, lejos de ser el amor, es la pura autoridad construida *a espaldas* de la razón, auxiliada por el miedo que infunden los clérigos –en quienes reposa la totalidad de la educación<sup>100</sup>– gracias a su poder de formar las conciencias y de inocularles la obediencia en lo más íntimo de su fino *tejido de sentimientos*. La iglesia hila fino y su poder no sólo termina decretando deberes, como ya lo hacía el culto judío, peor aun, termina *decretando sentimientos*<sup>101</sup>. Y en cuanto ha invadido el terreno cívico, termina decretando sentimientos a favor de un régimen político determinado.

El cristianismo es una *secta* en la medida que se transforma en la herejía del judaísmo; en cuanto iglesia, sin embargo, es una agrupación *civil*.

Y el destino conflictivo de la iglesia está entre su ser secta y su ser asociación.

Como secta positiva, es decir, incapaz de reconciliarse con la razón debido a su carácter autoritario, el cristianismo no pudo hacer diferencia alguna. Toda secta, escribe Hegel, está marcada con “el celo por expandirse”<sup>102</sup>. Donde una religión cumple con su fin de extender la moralidad entre los hombres, no se ve en la necesidad de convencer a nadie. El celo de

---

<sup>100</sup> La cultura se produce en su propia reproducción. Por el sencillo hecho de que los hombres singulares, en quienes cada acto está atravesado por un saber, mueren y que cada vez que nacen lo hacen en blanco, se abre el problema de la transmisión. El fundamental problema del transmitir se erige enteramente sobre este hecho biológico del nacer y el perecer. ¿Cómo hace el hombre para no irse a la fosa con su saber?, ¿cómo se transmite al niño, que no posee casi estructura, el saber y en qué orden? (pero en cuanto actividad singular el niño no recibe nunca con pasividad lo que le llega; el orden simbólico y cultural no se le imprime sobre la carne como con un hierro ardiente; tempranamente hay ya un *trabajo* de elaboración). La educación es un medio que puede cumplir o desviar definitivamente el ciclo de reproducción idéntica de la cultura.

<sup>101</sup> Escribe Hegel: “También nuestras costumbres –en cuanto manifiestan sentimientos por medio de signos exteriores—se vinculan menos a los afectos que poseemos realmente que a los que debiéramos tener. Así, por ejemplo, ante la muerte de un pariente juega un papel más decisivo el duelo que se *debe* sentir que el que se siente realmente (...)”. *La positividad...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 130. “*Auch unsere Sitten, insofern sie Empfindungen durch äußere Zeichen darlegen, beziehen sich nicht sowohl auf Empfindungen, die man wirklich hat, sondern die man haben soll, wie man beim Tode seiner Anverwandten Traurigkeit mehr empfinden soll, als wirklich immer empfindet(...)*” Die Positivität... Frühe Schriften. Op. Cit. Werke I. P. 183. Es por esto, como también advierte este Hegel joven, que se produce en los individuos angustia que no puede soportarse sin su división interna. Así el creyente adopta la multitud de papeles (padre de familia, fiel, esposo) según el momento sin tener que comprometerse con ninguno. Al respecto, ¿no es el sufrimiento del Cristo el sustituto del sufrimiento humano? Es decir, el creyente en una “fe positiva”, ¿no se ve liberado de toda emoción en cuanto que su iglesia, siente por él?

<sup>102</sup> *Ibidem*. P. 92.

expansión es posible en una secta donde la verdad está dada por la participación exterior en la asociación y no por la moralidad misma<sup>103</sup>.

Donde la verdad moral (o de cualquier tipo) pende de una autoridad, cualquier pueblo con una autoridad distinta, deberá de poner en riesgo la moralidad entera de la secta positiva. Pues así como no hay nada más fuerte que la autoridad para producir obediencia en la comunidad, no hay nada más frágil que dicha autoridad. Porque una autoridad no es nada si no ejerce castigo, si no deja sentir su poder sobre los súbditos. La comunidad que se levanta sobre el suelo yermo de una secta positiva, tiene que *castigar* para producir el sentimiento del poder de su ley: castigar toda desviación de la secta y castigar a todo aquél que ponga en duda su singularidad y carácter de única vía. La verdad de toda autoridad extraterrenal, de todo amo celestial, es que no puede sostenerse por la pura creencia, sin actuar sobre los cuerpos<sup>104</sup>. Siendo tan endeble su creencia, la cual depende por completo de una figura, necesita *convencer a otros*. Convencer es convencerse<sup>105</sup>, puesto que la convicción es la forma más contingente de posición frente al mundo. En la conversión de alguien más el creyente de la secta positiva experimenta la convicción por un tercero, pues el converso ha experimentado en sí mismo esa verdad que transforma, mientras que el conversor no ha hecho más que repetir palabras que le resultan exteriores. Si fuesen interiores habría ya realizado la moralidad en sí mismo y no tendría motivos para *convertir* a nadie.

---

<sup>103</sup> Hegel escribe aquí un motivo que ya había tratado antes en el *Fragmento de Tübingen* “(...) el hombre recto de cualquier secta positiva reconocerá la moralidad como el elemento supremo de su fe y abrazará a cualquier adepto de otra secta en el cual encuentre a un amigo de la virtud, como a un adepto de una religión igual. Tal cristiano dirá a tal judío lo que el fraile dijo a Nathan [en Nathan el Sabio, la obra de Lessing]:  
¡Vos sí sois un cristiano! ¡Por Dios, que lo sois! Nunca hubo otro cristiano mejor. Y a tal cristiano le responderá tal judío [como hizo Nathan]: Tanto mejor para los dos, / Pues lo que a vuestros ojos me hace cristiano os hace / Judío a los míos” Ibidem P. 93.” “(...) in jedem anderen Sektegläubigen in dem er einen Freund der Tugend findet, einen Bruder, einen Anhänger der gleichen Religion umarmen – und ein solcher Christ wird zu einem solchen Juden sagen wie wer Kolsterbruder zu Nathan [IV, 7]: Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ! / Ein besserer Christ war nie! / [und] einem solchen Christen entgegnet ein solcher Jude: / Wohl uns! Denn was / Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir / Zum Juden!” Ibidem. P. 130-1. La ironía es que Hegel mismo no pueda tratar al judaísmo de esa manera.

<sup>104</sup> El autoengaño es de por sí imposible. Si lo fuese, la mentira dejaría de serlo para inundarlo todo y resolvería las contradicciones. Pero el problema con la ilusión (incluso la trascendental que Kant se dio a la tarea de perseguir) es que produce la insatisfacción que la echa abajo. Un engaño satisfactorio no dejaría frustración alguna. Pero todo engaño de sí produce el sentimiento de falsedad y lo único que se mantiene separado es el saber de que en realidad todo se sabe. Es decir: en el autoengaño aquél que se engaña, no sabe que sabe. Pero algo en él ha echado abajo ya toda ilusión salvadora.

<sup>105</sup> Ibidem. P. 94.

El antiguo cristianismo se sostenía por la amistad de sus miembros en donde se podía pedir la cancelación de los bienes privados y se participaba directamente del todo. Pero lo que es verdadero para una comunidad pequeña no puede serlo para un Estado o un pueblo que se ha expandido. Conforme crecen las mediaciones entre los individuos, que ya no tienen sino lejanos lazos basados en la mutua dependencia material, el amor se desvanece<sup>106</sup>. Conforme la sociedad civil se extiende y se comienzan a fracturar los antiguos *lazos* de sangre, de nacimiento, de creencias, de estamento, nacen otros más abstractos (como por ejemplo el contrato) donde los involucrados no reconocen ya nada común. La relación entre los miembros de la antigua iglesia se transforma en puestos burocráticos, los rituales palidecen al volverse actos casi automáticos y el comunismo primitivo cede ante la fuerza de la burguesía que pide la defensa de la propiedad privada.

La iglesia, que en sus inicios había querido alejarse del César, es ahora el imperio mismo en el ámbito de las almas. La iglesia se ha salvado por su pacto con la Roma decadente y con ello ha dejado entrar por la abertura de su positividad, el modelo de la institución romana. De ahí le viene la expansión, de ahí le vienen las jerarquías, de ahí le viene su sofisticado derecho. No de la Roma republicana que Hegel y otros contemporáneos alabarían por su forma política y avance en el mundo de las leyes, sino la Roma derrotada donde el sol de la libertad del mundo antiguo se puso definitivamente para dar la entrada a la más larga noche de los hombres. ¿Cómo discernir la historia del cristianismo de la historia política (de Roma, de Bizancio, del Sacro imperio Romano-germánico y así...) después de Constantino y los edictos que vinieron después para asegurarle su ciudadanía?

La iglesia termina uniendo su saber del mundo, con su saber del alma. Y trata al alma como ciudadana de un *reino* despótico. Decreta sentimientos que, al no poderse experimentar, producen culpa pero cuyo alivio está también a la mano en el corazón de la iglesia por medio de la confesión.

Más que un *complementum* del Estado, como dice Hegel, la religión a manos de la iglesia termina invadiendo el ámbito civil y se hace así un *Estado dentro del Estado*. Controlando la educación, el registro de los nacimientos y las muertes, el casamiento, y gobernando a

---

<sup>106</sup> Hegel no desarrolla en sus textos de juventud una historia de la iglesia, que en la época proliferaron. No pretende en ningún momento seguir paso a paso la historia que llevó a esa primitiva secta comunista a los papados infames, a las guerras santas o las alianzas con la monarquía. En el fondo está siempre la comunidad que se funda sobre el equívoco en la doctrina de Jesús, aunque a pesar de todo puede salvar algo de ella, y el destino de la iglesia en el mundo moderno.

una población para mantener la legitimidad de un monarca que le favorece, la iglesia se vuelve más que una secta positiva.

“*Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos*”<sup>107</sup>. Han vuelto no sólo porque han perdido su verdad moral y se han erigido en una institución positiva, sino porque han mezclado de nuevo lo civil con lo religioso (positivo), acabando con toda libertad terrena.

Toda asociación se basa en un *contrato*, el cual debe poseer siempre como cláusula el “sagrado derecho de todo individuo y de toda sociedad: el de cambiar de convicción”<sup>108</sup>. Una *asociación* que no tiene exterioridad, *pues se ha vuelto el todo*, y que además amenaza a la disidencia con la condenación eterna sólo puede perseguir la heterogeneidad.

La crisis de este destino se precipita con el protestantismo, la revolución espiritual que Hegel, como todo alemán de la época identificó<sup>109</sup>. Tenía que desgarrarse la religión para que el Estado naciera como distinto y se colocara por encima de ella dando cabida así a lo diverso.

En la larga noche del 24 de agosto de 1572 un protestante ensangrentado gritaba así:

*“La Mole se precipita vers elle. Madame! s’écria-t-il, on tue, on égorge mes frères: on veut me tuer, on veut m’égorgger aussi. Ah! Vous êtes la reine... sauvez-moi”*.<sup>110</sup>

Usted es la reina: sálveme. Usted es el Estado, sálveme... de la ira de los católicos.

Noche que fue la noche sin fin de guerra entre católicos y protestantes y entre todas las fes, cuyo verdadero problema no es nunca el *contenido* de la creencia, sino la vinculación con el *mundo civil*.

---

<sup>107</sup> Ibidem. P. 131. “(...) *und die Christen sind wieder dahin gekommen, wo die Juden waren (...)*”. Ibidem. P. 184.

<sup>108</sup> Ibidem. P. 118. “(...) *dem heiligsten Rechten jedes Einzelnen und jeder Gesellschaft, ihre Überzeugung zu ändern*”. Ibidem. P. 166.

<sup>109</sup> Si la revolución de Jesús encara el judaísmo positivo, el protestantismo es la revolución moral que se levanta contra la positividad de la iglesia católica. Pero ¿no falla el protestantismo una vez más, como criticaba Marx, en su intento por transformar el mundo? Pero no es lo mismo una revolución en la cultura que una revolución de la cultura. La primera queda confinada en ese pensar que no puede actuar sobre su mundo. La segunda es ya un actuar sobre el mundo.

<sup>110</sup> Alexandre Dumas. La reine Margot. Edición electrónica. Chapitre VIII - Les massacres.  
<http://www.dumaspare.com/pages/biblio/chapitre.php?lid=r38&cid=8>.

*“Entre estos dos extremos de la conciencia múltiple o disminuida de la amistad, del odio o de la indiferencia frente al mundo; entre estos dos extremos que se encuentran dentro de la oposición entre Dios y su mundo, entre lo divino y la vida, la Iglesia cristiana recorrió su ciclo hacia delante y hacia atrás; [lo que no puede,] sin embargo, es encontrar descanso en una belleza viviente e impersonal: su carácter esencial se opone a ello. Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca [en ella] confundirse en Uno”<sup>111</sup>.*

### c) Griegos

La religión nacional, ese fantasma que persigue el Hegel joven y que siempre se le escapa de las manos, es la religión que sabe mover el corazón y mantener la libertad, sostener el vínculo humano lejos de la servidumbre. Pero, ¿será Judea la patria de los teutones?<sup>112</sup>

*“Todo pueblo tiene objetos peculiares de su fantasía: sus dioses, ángeles, diablos o santos, que continúan viviendo en las tradiciones populares, cuyas historias y hazañas cuenta la nodriza a los niños (...) Aparte de esas criaturas de la imaginación, en el recuerdo de la mayoría de los pueblos —especialmente en el de los libres—viven todavía los antiguos héroes de la historia de sus patrias y (tal vez más todavía) los valientes anteriores a la época en la cual el pueblo se reunió en Estado bajo leyes civiles (...) el recuerdo de sus hazañas, está vinculada[o] a fiestas públicas, a juegos nacionales, a muchas instituciones internas y condiciones externas del Estado, a edificios y parajes bien conocidos, a templos y otros monumentos. Toda nación que tiene su propia religión y su propia constitución, o que hizo enteramente suya aquella parte de su religión y cultura que recibió de otras naciones, ha tenido esta clase de fantasía nacional; tal fue el caso de los egipcios y de los judíos, de los griegos y de los romanos. También los antiguos germanos, los galos y los escandinavos vieron su Walhalla, donde moraban los dioses y héroes (...) [pero] el cristianismo ha despoblado el Wallhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa (...)”<sup>113</sup>*

---

<sup>111</sup> *El espíritu del cristianismo...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 383. *“Hasses oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes, und der Welt, des Göttlichen und des Leebens befinden, hat die christliche Kirche vor —und rückwärts den Kreis durchlaufen, aber es ist gegen ihren wesentlichen Charakter, in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, gestliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können”.* *Der Geist des Christentums...* Frühe Schriften. Op. Cit. P. 418.

<sup>112</sup> *La positividad...* Ibidem. P.146.

<sup>113</sup> Ibidem. P. 143-4. *“Jedes Volk hatte ihm eigene Gegestände der Pahtasie, Seine Götter, Engel, Teufel oder Heilige, die in den Traditionen des Volkes fortleben, deren Geschichte und Taten die Amme den Kindern erzählt (...) Außer diesen Geschöpfen der Einbildungskraft leben in dem Andenken der meisten, besonder freier Völker die alten Helden der Geschichte ihres Vaterlandes, — die Stifter oder Befreier der Staaten fast weniger noch als die Tapferen vor den Zeiten, als das Volk sich in einem unter bürgerlichen Gesetzen stehenden Staat vereinigte. (...) die Erinnerung ihrer Taten ist an öffentliche Feste, Nationalspiele, an*

También Europa tuvo sus dioses, sus ángeles y sobre todo sus dioses patrios. O sólo quizá. Pues nunca es seguro que lo perdido haya existido alguna vez como presente. No es seguro que el brillo lejano de los dioses evanescentes haya sido alguna vez el destello del mundo. Pero ahí está, al menos, el Walhalla como Olimpo teutón, porque Judea y las extrañas regiones orientales de Siria y Anatolia no podrían ya mover a nadie, por lo menos no a los alemanes.

Qué diferencia en cambio con esa imagen de la Grecia bella y perfecta. Qué diferencia con un pueblo que supo darse su propia ley más allá de toda moral y que pudo armonizar esa ley con sus dioses por medio de la imaginación. Athena, una *diosa* de la ciudad puede ponerle fin a la furia de las Erinias. Y por ese pacto fundamental, ese contrato que participa a la vez de lo divino y de lo humano, esa *fundación* que tiene lugar en la ciudad, acaba con la venganza y el dolor del crimen no cobrado. La reconciliación se decide en un tribunal que no es el tribunal de la razón ni de la conciencia, sino un tribunal en el que la comunidad puede emitir su propia verdad.

Y Sócrates, de quien se predica con tanto gusto que es un *hombre*, más allá de Euménides y Coéforos, de Agamenón, Clitemnestra y Orestes, brillará aquí a la altura del hijo del hombre. Jesús y Sócrates: maestros de la moralidad, fundadores de sectas, una religiosa, la otra filosófica, vienen a parar en este punto como las dos grandes figuras trágicas del mundo antiguo. Ambos respetan la ley que los juzga y ambos van a parar, por la cicuta o por el madero, a la muerte injusta, porque los hombres han cerrado los ojos al bien. “Critón, debemos un gallo a Asclepio”<sup>114</sup>, “padre, padre, ¿por qué me has abandonado?” En la más profunda ambigüedad caen las últimas palabras, por ser las últimas, por no poder ser las últimas. ¿Es una ironía de Sócrates tomar a la muerte como medicina de la vida?, ¿es el grito de Jesús la más profunda declaración de ateísmo? Pero ello significaría el desprecio de

---

*manche innere Einrichtung ider außerkiche Verhältnisse des Staats, an wohlbekannte Häuser und Gegenden, an öffentliche Tempel und andere Denkmähler geknüpft. Jedes Volk, das seine eigentümliche Religion und Verfassung oder das auch einen Teil derselben und seiner Kultur vom fremden Nationen erhlatten, aber sich dieselbe ganz angeignet hatte, — Ägypter, Juden, Griechen, Römer haben eine solche Nationalphantasie gehabt. Auch die alten Germanier, Galen, Skandinavier hatten ihr Walhalla, wo ihre Götter wohnten (...) Das Christentum hat Wahlhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen und die Phantasie des Volks als schändlichen Aberglauben(...)”. Die Positivität... Frühe Schriften. Op. Cit. P. 197.*

<sup>114</sup> Platón. Fedón (118b). *Diálogos* Tomo III. P. 141.

la vida por parte de un griego<sup>115</sup>, ello significaría, para Hegel el horror del desgarramiento absoluto sin consuelo, e implicaría en no menor medida la radical separación de lo divino y lo humano.

Pero para Hegel Grecia es la *imagen* casi sin fisuras de la vida ética sin fisuras, más allá incluso del cristianismo, el cual permanecerá por siempre –tal es la carga de su destino—enfrentado con el mundo.

En su *Crítica de la razón práctica* Kant definía así la necesidad de la inmortalidad del alma para la razón:

*“La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. (...). Pero la plena conformidad de la voluntad con la ley moral es la santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo sensible en ningún momento de su existencia.*

*Puesto que ella, sin embargo, es erigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un progreso que va hacia al infinito, hacia esa plena conformidad, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad”<sup>116</sup>.*

La realización del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de la voluntad que ha sido escindida por la ley moral. Los griegos, en cambio, o esos griegos que aparecieron para Hegel como la eticidad *realizada* originariamente, antes de que el mundo antiguo se hundiera, no necesitaron ley moral alguna. ¿Qué haría Antígona cavilando sobre el bien y la universalidad de su acción?, ¿cómo podría Edipo reclamarle a los dioses su mísera suerte y pedir retribución en el trasmundo? Ambos gemirían en vano a unos dioses alejados de toda perfección, involucrados en el mundo bajo un capricho típicamente humano. Pero un dios no necesita ser perfecto cuando no es más que la pura belleza de la forma. Un dios así es la personificación de una idea y no la figura todopoderosa que une absolutamente los *tiempos*

---

<sup>115</sup> Lo cual es impensable para un alemán: desde los románticos del siglo XVIII y XIX hasta Nietzsche mismo, los griegos habrán aparecido siempre como la presentación de un juego gratuito lejos de las gélidas regiones de la necesidad (histórica o lógica) del pensar.

<sup>116</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica* (texto bilingüe) P. 119. “*Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmaren Willens. (...) Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen(...)*”.

del mundo: el pasado eterno e irremontable de la creación, el presente de la revelación y el futuro (fin de los tiempos) de la redención<sup>117</sup>.

El griego romántico, de los románticos pues, no pide la eternidad de su alma porque tiene el fin en *sí mismo*. El individuo *dividido* de la modernidad ya no puede retener el fin para sí, el cual se le escapa hasta la lejanía de la redención o del mundo después de la muerte. El fin final, como lo pensó Kant en la Crítica del juicio, es lo único que permite *pensar* (aunque sólo reflexivamente) la unión entre razón pura práctica y pura teórica, y una de sus figuras privilegiadas en el ámbito de la naturaleza es *vida*<sup>118</sup>.

La vida del griego proviene del tenerse como su propio fin; la vida del hombre moral, es la del desgarramiento, del deber imposible de cumplir que sólo por una intromisión de la sensibilidad, puede hacerle creer que *él debe ser feliz fuera de sus actos*<sup>119</sup>.

El griego se opone a la moralidad porque no pide la inmortalidad de su vida, sino de su Idea, es decir, de su patria<sup>120</sup>. Miles asisten a la guerra y entregan su vida porque su causa permanece como lo eterno.

Es evidente en el discurrir de Hegel que el individuo griego tiene su causa fuera de sí en la patria, de otro modo no entregaría la vida, y sin embargo no está desgarrado, no se vive como desgarrado, porque esa vida no es *pedida*, sino *entregada*<sup>121</sup>.

No hay, entre los griegos, posesión que se interponga entre el vínculo de los ciudadanos. No hay, en la interioridad, ley que se interponga entre el ser y el deber; el individuo es puro acto, si se puede decir así, sin reducto alguno de objetividad que le haga precipitarse al reino de la muerte. Es puro acto: tiene su fin en sí mismo; y la totalidad de ese mundo que

---

<sup>117</sup> Ver de Rosenzweig, F. La estrella de la redención, Trad. García-Baró., M. Ediciones Sígueme. Salamanca 1997.

<sup>118</sup> Ver la parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* dedicada al juicio teleológico. Sólo lo vivo es fin de sí mismo, tiene por fin su propia vida. Y la vida de la vida es su capacidad de auto-organizarse a partir de lo extraño (como el alimento). El análisis del juicio teleológico que Kant hace, permite unir razón práctica y pura en la medida en que supone un fundamento suprasensible de la naturaleza. Aunque, desde luego, tal fundamento sólo sirve como una hermenéutica de la naturaleza y su lugar es el juicio reflexionante no el determinante.

<sup>119</sup> Apéndices a *La positividad...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 139

<sup>120</sup> *La positividad...* Ibidem. P. 151.

<sup>121</sup> El sacrificio, si cabe considerarlo en estos escritos de juventud que venimos tratando, logra la síntesis imposible de ser *voluntario* y al servicio de *otra* cosa. La vida del soldado griego, en Hegel, no es segada por la maquinaria del Estado que le pide su vida para sostener su movimiento. Sucede más bien que el soldado tiene su vida fuera de sí (en la Patria), pero en este estar dirigido hacia algo extraño, en realidad se dirige a sí mismo y no desgarrar su singularidad; o en otras palabras sólo puede ser para sí, en la medida en que se dirige a otro que no está a su mismo nivel, sino que lo rebasa.

hoy existe pendiendo de la horca de la memoria<sup>122</sup>, fue en un tiempo el acto singular de la pura existencia como actividad que se complacía en el eterno gozo de sí.

Y si los viejos griegos tenían dioses,

*“Sin embargo, el griego era un pueblo libre que no se dejaba legislar ni siquiera por un dios. Una razón como la confirmación por una divinidad les era algo ajeno”<sup>123</sup>.*

Un dios que viene a disipar la duda sobre la acción (a signar lo que es bueno y lo que es verdadero), es un dios que sustituye al hombre en su propia función. Y en general todo aquello que disipa directamente la duda, es un sustituto de la acción, porque sólo la acción destruye la duda.

Lo absoluto tiene lugar. Tiene o se hace un lugar. Como si fuese imposible ocultarlo, lo absoluto huye hacia donde se le deja vida. El Dios cristiano pudo triunfar en un mundo donde la libertad civil había sido cancelada; la interioridad del individuo fue el único lugar donde pudo resguardarse la infinitud. Más allá de esa individualidad<sup>124</sup>, pero sólo *para* ella subsistió lo infinito y eterno. En una sociedad donde el individuo se ha vuelto el todo, su vida (y la conservación de ella a toda costa) lo es todo y no puede ya arriesgar la más mínima de las comodidades por su comunidad. El patriota no se angustió con su muerte porque su vida fue la sangre (sacrificial o no) de la patria, la verdadera eternidad realizada en la tierra.

Pero, ¿es el absoluto algo a *realizarse?*, ¿puede *existir* y no solamente impulsar (como idea regulativa o como fuerza) lo existente? Toda caracterización de lo absoluto (y de esto fue conciente la más temprana teología) es ya de por sí ridícula. Porque aunque lo absoluto no es el ente *–esto o aquello–* sólo se manifiesta *en* esto o aquello, de tal manera que todos los entes apuntan ya, desde sí, hacia el más allá de sí mismos. Pero ese absoluto que sirve de

---

<sup>122</sup> “La memoria es la horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos. Presentar una galería de figuras así estranguladas, hacer que se bamboleen al viento del ingenio, burlándose las unas de las otras, formando grupos y cuadros graciosos, se llama a menudo poesía”. *Fragmentos históricos y políticos*. Ibidem. P. 167. “Das Gedächtnis ist der Galgen, an dem die griechischen Götter erwürgt hängen. Eine Galerie solcher Gehenkten aufweisen, mit dem Winde des Witzes sie im Kreise heruntreiben, sie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blasen, heißt oft Poesie”. *Fragmente historische und politischer Studien aus der Berner und Frakfurter Zeit*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 432. Para Hegel, es la memoria sinónimo de tumba. Ni siquiera el recuerdo puede mantener vivo, sostener lo que está hecho polvo.

<sup>123</sup> Ibidem. P. 170. “Aber die Griechen waren eine freie Nation, die selbst von keinem Gotte sich Gesetze geben ließen. Dieser Beweggrund, die Bestätigung durch die Gottheit, war ihnen fremd” Ibidem. P. 434.

<sup>124</sup> Pues lo infinito lo desborda, naturalmente, como lo pensaron muchos románticos.

fondo se precipita inmediatamente, como si no pudiera sostener el todo *en* las cosas mismas. Una cosa nunca es sólo una cosa, pero el absoluto, que no es cosa alguna (es la nada porque todo objeto ahí se disuelve) se desvanece en cuanto se le quiere aprehender.

O al menos ese es el drama en el que ha terminado la iglesia, habiendo nacido de la religión del puro corazón (es decir, de la *subjetividad* pura). Ha ido en busca de la unificación destruyendo todo lo muerto y objetivo, pero *una y otra vez*, cuando ha querido aliarse al mundo, que es lo *real y efectivo*, fracasa al verse hundida de nuevo en la más dolorosa escisión.

Los griegos están muertos. De este juicio dan testimonio las innumerables figuras que Hegel da sobre ellos: la horca de la memoria, el polvo de la estatua, los restos que como huesos nos llegan a nosotros, paleontólogos o todavía peor, forenses de lo que alguna vez estuvo pleno de vida.

## 6.- Los tiempos de la modernidad

### a) La imagen deformada

En sus años de Berna Hegel pudo escribir lo siguiente:

*“La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir”*<sup>125</sup>.

La multitud y no los hombres necesariamente, porque ellos por primera vez aparecen como ese *muchos* sin cara y sin nombre, como verdadera multitud incapaz de sostener ya responsabilidad alguna. Multitud oprimida por regímenes monárquicos en alianza con la iglesia, pues juntos han enseñando el *desprecio por el género humano*<sup>126</sup>.

Coinciden aquí, como Hegel lo mostrará una y otra vez en la Fenomenología, el momento de mayor hundimiento con el del estallamiento.

La iglesia enseña el desprecio por el género humano, pero es también ella, en su versión “purificada” la única capaz de penetrar el *fino tejido de los sentimientos*, la única en

---

<sup>125</sup> *Fragments republicanos*. Ibidem. P. 39. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

<sup>126</sup> Carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795. *Correspondencia*. Ibidem. P. 61.

condiciones de mover el corazón de los hombres hacia la moralidad que se ha hundido. Moralidad que debemos entender, aquí y siempre como *determinación de la voluntad*, o sea, como ejercicio de la libertad y no como un saber del bien y el mal. Ya incluso, aquí como más adelante, Hegel se presenta hostil a toda consolación religiosa como los postulados de la razón práctica, no teniendo nada más en el horizonte que el *acto*. Acto, actividad, movimiento y automovimiento de algo —todavía no es el espíritu, tampoco el absoluto— que no tiene nada fuera de sí. Pero el acto no es aquí (y tendrá que discutirse si más adelante en la obra hegeliana) el eterno girar de la rueda sobre su eje, no es el automovimiento donde todo se revoluciona permaneciendo solamente *el todo*. El acto es más bien el futuro, el brillo de la reconciliación en medio de la más dura opresión; el acto es el futuro de la separación: ahí donde ella es superada, y es también el pasado absoluto desde donde toda desgarradura aparece. ¿Desde dónde ha de ver la multitud que lo ha perdido todo?, ¿desde dónde juzga la razón práctica para gemir su falta de libertad?

La pregunta podría formularse también así: ¿cómo entonces, sobre qué fondo, aparece el mundo como sobreviviente de una pérdida, atravesado por un desgarramiento, separado?

Si el futuro no diera la vuelta desde el pasado, la campana de la libertad no tañería, al menos no para un romántico<sup>127</sup>. El acto o mejor, la pura actividad subjetiva que Hegel bautiza con los románticos nombres de *amor*, *corazón* y *vida*, es lo interrumpido, lo que falta en su época<sup>128</sup> y el fondo desde el cual su época aparece como desgraciada y dividida.

Siguiendo esto, el presente, *su* presente, *su* modernidad, es la del entendimiento que por un lado revela toda la miseria humana produciendo un novísimo respeto de la humanidad por sí misma y por el otro, la desgarrar, como si le diera ojos para ver las ruinas, pero ninguna mano para construirse otra casa<sup>129</sup>, condenado a la nueva subjetividad a vivir en y de ruinas,

---

<sup>127</sup> Recordemos, por ejemplo, *La canción de la campana* de Schiller y el claro sentido edificante (erbaulich) del poema, más evidente en el trabajo de las manos que forjan el metal que ha de tañer para el porvenir de todos los hombres.

<sup>128</sup> De su época podríamos decir muchas cosas, pero aquí sólo interesa lo que pudo filtrarse en sus escritos de juventud sobre su condición histórica. Sólo interesa el modo en que el mismo Hegel entendió su tiempo y ello, no siendo explícito en la multitud de fragmentos y esbozos, tiene que ser inferido. O más que inferido, lo que nos colocaría en la posición del científico que pretende encontrar ideas generales a partir de casos particulares (que por cierto, es precisamente la tarea de la Crítica del juicio), tiene que mostrarse implicado en lo que se dice.

<sup>129</sup> Una casa o apenas una casita para habitar, idea con la que juega Hegel en el *Fragmento de Tübingen*. Le jeune Hegel. Op. Cit. P. 280.

de polvo y de fragmentos desperdigados. Fragmentos que son también los de la sociedad civil atomizada irremediablemente en un mundo *sin amor*<sup>130</sup> movida únicamente por la fuerza y potencia de la máquina cuyo combustible es el egoísmo.

La multitud ha perdido la virtud pública, pero ahora es capaz de un respeto inédito irreversible que está *ahí, a la mano* gracias a la filosofía kantiana:

*“Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior. Ciertamente seguirá siendo una filosofía esotérica, así como la idea de Dios como Yo absoluto. (...) Las consecuencias que se van a seguir asombrarán a ciertos señores. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos muestran esta dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos”.*<sup>131</sup>

Pero ¿cómo sale la razón de su propia trampa, de esta doble cara que presenta?, ¿cómo puede ella superar sus propias limitaciones sin apoyarse en nada sino en sí misma? Es decir, ¿cómo puede ella llevar esos principios que ya están ahí, *gracias al entendimiento*, más allá del entendimiento?

No bastan las dialécticas kantianas que aparecen en cada una de las tres *Críticas* para advertir a la *razón* de su riesgo inherente a caer en contradicciones e ilusiones, porque lo que reposa en esas ilusiones es en realidad lo que más le importa (a la razón)<sup>132</sup>, y no un sistema inacabado cuyo *cumplimiento* se sostiene en la *creencia* de un tiempo infinito. Su cumplimiento fuera del ámbito de la fe no puede ya fundamentarse pues obligaría a un salto imposible dentro del marco de la filosofía crítica. La razón pura es la gélida región donde

---

<sup>130</sup> Ver el artículo de José L. Villacañas: *Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor*. El inicio del idealismo alemán. PP. 343-363.

<sup>131</sup> Carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795. *Correspondencia*. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 61.

<sup>132</sup> A ella, sí, pero sobre todo a la sensibilidad. Y sí, a la sensibilidad, pero sólo en cuanto ella ha sido la “parte” *reprimida* de la subjetividad.

no late nada humano, y su logro, la unidad absoluta, se logra al costo de perder todo contenido<sup>133</sup>.

De esta dialéctica o juego de inversiones que atraviesa la modernidad, dignos del más fino sofista, no se libra ni siquiera Hegel, el de juventud al menos, que reproduce en su propia escritura lo que está señalando más allá de ella, como nosotros tratamos de reproducir a su vez su itinerario en un movimiento inmanente de la palabra filosófica que no para de revolucionarse a sí misma, mostrando que en su más estricta fidelidad no puede sino ir más allá de sí misma.

El Dios judío es, para Hegel, el espejo de la voluntad judía, la mirada vuelta al cielo para apartarla del sí mismo. Pero ¿no es el judío la imagen *especular* de la condición *alemana* o más ampliamente, de *su tiempo*? La dura ley del aquel judío *es* la dura ley del entendimiento, la muerte, como también la llama. La prohibición de las imágenes en el seno del culto, es la prohibición, o por lo menos la incapacidad de facto, por parte del intelecto puramente formal de darse ya contenido alguno (propio y no heterogéneo como sucede en la sensibilidad) y que sólo intenta desesperadamente encontrar en el arte la sensibilidad que ha perdido. La ley que maltrata todo lo singular y se impone sobre el corazón, es la ley de la razón o más aun, la ley del *Estado* como última figura racional del ser en común. Y sólo por esto el judío y su positividad coinciden, en resultado, con la ilustración.

¿Qué harán entonces los alemanes y todos los europeos en general?, ¿Qué harán con esta *su* razón entrampada en dialécticas, deseosa (con auxilio de una sensibilidad que parecía ya sofocada —como las Erinias—pero que ahora subsiste sólo en modo reprimido) de

---

<sup>133</sup> Dentro del marco kantiano lo que resulta imposible es unir el entendimiento (cuyo trabajo es fundamentalmente la síntesis) con la razón pura práctica. El entendimiento construye su objeto a partir de algo *dado* a la sensibilidad; la libertad, en cambio no puede suministrar intuición alguna. A primera vista lo que él intentaría en su tercera crítica, es un puente entre ambas razones a través de una experiencia sensible capaz de influir la determinación de la voluntad. Al menos, por medio de un respeto producido hacia la ley moral como ese cielo estrellado que se extiende infinito en el pecho de todo singular. Pero lo que Hegel critica es, en primer lugar, que la razón pura teórica dependa tanto de lo sensible, siendo incapaz de constituir un saber donde todo juicio es una implicación de otro juicio y no se encuentra determinado por lo heterogéneo. En segundo lugar, la razón pura práctica no es para Hegel, voluntad alguna. Su imperativo habla a una abstracción de sujeto tan vacío como aquel del entendimiento (que es una pura unidad suprema de síntesis). No sólo habría que unir a la razón pura teórica con la práctica, sino que ambas deberían ser penetradas por su propio contenido, abandonando su condición formal. Pero de nuevo, si adquirieran un contenido positivo, ninguna de las razones sería ya *pura*. Si el paso fuera posible, no serían ni puras ni impuras sino, con toda justicia, sólo habría una y sería *absoluta*.

reconfortarse pero incapaz de creer ya en nada?, ¿qué harán con la destrucción del viejo vínculo entre los hombres?

El problema de Jesús era el siguiente: todo amor exige la presencia inmediata de los amantes, pero para que el amor no se desvanezca del mundo, debe volverse algo objetivo. Mas en lo objetivo el amor se disuelve, se pierde. Recíprocamente porque era el amor lo que no toleraba objetividad alguna al exigir la destrucción del objeto. Amor y mundo están en constante disolución el uno con el otro. Pero lo que pedía Hegel era el poder retroactivo del amor, no sobre sí mismo, sino sobre la vida. La pregunta: ¿puede el amor volver sobre la objetividad de la vida para no quedarse trunco e impotente? puede trasponerse así ¿puede el amor volver sobre la objetividad de un mundo regido por las leyes y otorgarle la savia de las emociones?

Y la huída de los judíos hacia lo alto, esa ley obstinada que ha tenido que partir a donde el mundo no la manche para seguir siendo infinita debido a que el mundo ha perdido su libertad y su justicia, ¿no es, entonces, simétrica a la huída de Hegel hacia los viejos griegos bajo la metáfora de un paraíso perdido?

Ni siquiera la revolución francesa y su vena materialista pudo arrancar de los jóvenes y románticos alemanes ese arraigo metafísico en una imagen especular y deformada que fue Grecia, la *patria trascendental*, es decir, un *ser originario* del cual ellos serían apenas una existencia manando todavía, a distancia, de esa fuente inagotable para Occidente.

Los griegos, sin embargo, son más que una mera imagen. Orestes ha asesinado a Clitemnestra, a su madre; Occidente ha matado a los griegos, o al menos ha visto su espíritu dejar definitivamente la tierra. Como ya aparecía en los escritos sobre Jesús, quien ha herido la vida, experimenta la suya como un profundo desgarramiento mientras un profundo sentimiento de *pérdida* le invade. El dolor del público que presencia el asesinato y que se sume en el dolor, es el dolor del moderno que se sabe culpable de un crimen que, a pesar de todo, no ha cometido directamente ni comprende del todo, pues no puede acceder a la ley y su secreto<sup>134</sup>, a aquello que la hizo posible y necesaria *debido* al hundimiento de la libertad en el mundo antiguo.

---

<sup>134</sup> Lo cual hace pensar inmediatamente en el siguiente pasaje: “«*Todos aspiran, por supuesto, hacia la ley*», dijo el hombre, «¿cómo puede ser entonces que en tantos años nadie excepto yo haya reclamado entrar?» El portero reconoce que el hombre está próximo a su final y, para poder alcanzar su vetusto oído, ruge: «Aquí

Lo divino se le aparece entonces como esa soberana ley<sup>135</sup> que le persigue —y no le deja ya escondite alguno pues ahora habita en su interioridad—.

¿Qué o quién ha muerto?: ¿sólo los griegos?, ¿cuál y de quién es la vida que se ha dañado?, ¿qué fantasmas hablan?, ¿qué razón escucha?

Pero el retorno al mundo griego es imposible. El retorno a un mundo donde la individualidad podía sacrificarse por su patria sin temor ni dolor, donde podía aceptar el mandato de las *Moiras* sin pedir recompensa alguna, es imposible porque el heroísmo con que los jóvenes entregan la vida a su patria en el mundo moderno ha acabado en el más grande de los crímenes: en una maquinaria que se nutre de la sangre. En un mundo donde el cristianismo<sup>136</sup> ha abierto el abismo del alma, su sacrificio por el Estado es el más crudo mal.

#### b) Propiedad y Estado.

Hegel intentó separar una iglesia primitiva y buena, de otra histórica y perversa, pero tuvo que admitir la necesaria vinculación entre ambas: Jesús mismo se prestó al equívoco y permitió una alabanza de su persona por encima de la moralidad, dando pie a una larga historia de una institución erigida sobre principios positivos que acabó enfrentándose al Estado.

Sin poder ser del todo asumido aquí, el mundo griego también tiembla con la historia *realmente existente* del Estado: la pretendida eternidad de su idea se ofrece inviable<sup>137</sup> porque no tolera la más mínima *diferencia*, ni siquiera el despliegue del tiempo que es,

---

*no se pudo haber dado entrada a nadie más, pues esta entrada estaba destinada sólo para ti. Me voy ahora y la cierro»* (Traducción nuestra). "«Alle streben doch nach dem Gesetz», sagt der Mann, «wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?» Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: «Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.»". Kafka, F. *Der Prozeß*. (Vor dem Gesetz pp: 182-3). *Franz Kafka Gesammelte Werke*. Hsg. Max Brod. Taschenbuchausgabe in sieben Bänden. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1983. P. 183.

<sup>135</sup> Igual que al judío que describe Hegel.

<sup>136</sup> Probablemente el judaísmo haya pensado como nadie más el tema de la singularidad. Pero es el cristianismo quien ha penetrado en el pozo sin fondo de la subjetividad.

<sup>137</sup> A pesar de la cercanía del Hegel de juventud con Schelling y su caracterización de lo absoluto como indiferencia, su consideración *política* sobre el Estado, la sociedad civil y la propiedad privada, vuelven inmediatamente problemática toda unidad no “desarrollada”, es decir, que no ha sido negada (determinada).

como lo enseña tempranamente la Fenomenología, la primera forma de la negatividad<sup>138</sup>, la cual muestra su poder cuando *esto* o *aquello*, lo que la conciencia percibe con certeza, se desvanece dejando la palabra vacía en busca de un contenido que le dé sustento.

Esto es: la *idea* del griego, que pretendidamente muestra la unión de lo eterno y lo temporal, en realidad no tiene nada de temporal, porque es inherente al tiempo un mínimo espaciamiento, una mínima separación entre los momentos y esta idea (como todas las ideas ingenuas) no posee elemento extraño alguno. No hay, pues, conflicto alguno y esa sociedad antigua se mueve como una nube por el discurso idealizado que la sostiene.

El griego, acto puro, es irreconciliable con el acto real, cuyo poder es siempre el de la negatividad, el abrir la negrura en la plenitud del ser. Un acto no puede ser lo originario, el tiempo puro y circular que existe sin exterioridad; más bien existe como lo que se *dirige*: por ejemplo a la salida de la maldición por la cual las Erinias persiguen, o de la trampa entre la obediencia y la transgresión de la ley.

¿Qué es lo objetivo, la cosa, lo negativo, lo muerto (que aquí todos son sinónimos) que irrumpe en la modernidad, lo que se opone al amor y a la moralidad? ¿Y hay alguna fuerza capaz de echarlo abajo?

*“En los Estados de la época moderna la seguridad de la propiedad privada es el pivote alrededor del cual se mueve toda legislación, al cual se refiere la mayor parte de los derechos de los ciudadanos”<sup>139</sup>.*

*“El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación”<sup>140</sup>.*

---

<sup>138</sup> Es la unidad que no tolera la más mínima mancha y que se enfrenta a los mismos problemas que el *ser* de Parménides, según lo trata Platón en su diálogo *Sofista* (240c): “*Teet.*— *Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación de este tipo, lo cual es muy insólito./ Extr.— ¿Cómo no ha de ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento, el sofista de muchas cabezas nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es (τὸ μὴ ὄν), en cierto modo es (εἶναι πως).*”. Diálogos Tomo V. P. 398.

Y cómo pueda el *no ser* ser de algún modo no significa que se le reduzca a una *modificación* del ser en general, sino de cómo es realmente posible la negatividad en el seno de lo positivo de un aparecer.

No sólo el tiempo parte la unidad del ser en presente, pasado y futuro. Toda unidad del ser aparece siempre atravesada por una diferencia: del ser y el no-ser, lo femenino y lo masculino (diferencia sexual), la unidad y la separación, por ejemplo. Un *no ser* que no se opone al ser, sino que es su límite y su parte constitutiva, es el hecho mismo de que el ser no pueda aparecer plenamente sino por medio de su diferenciación.

<sup>139</sup> *Fragmentos históricos y políticos*. Escritos de juventud. Op. Cit. P 175. “*In den Staaten der neueren Zeit ist sicherlich des Eigentums die Angel, um die sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatssbürger beziehen*”. *Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Franfurter Zeit*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 439.

El *destino de la propiedad* se trueca fácilmente en *la propiedad como destino* del occidente moderno, demasiado poderosa para pensarse en su cancelación. Demasiado poderosa incluso, para tolerar la reflexión en torno a ambos (tanto el destino como la propiedad).

Claramente el Estado ha podido elevarse por encima del conflicto de las iglesias (católica y protestante), vela por el bien de sus ciudadanos y protege sus derechos. Pero a cambio desgarrar la piel de los sentimientos que la iglesia, con la maestría del titiritero, había aprendido a mover, reduce el sujeto a *persona*<sup>141</sup> (sujeto de derechos y obligaciones) y toma como derecho supremo el de la propiedad.

En la imagen idealizada de la antigüedad (que no por idealizada pierde su valor para ejercer la más dura crítica al presente) Hegel advertía lo contrario:

*“En varias repúblicas libres de la antigüedad ya la misma Constitución del Estado restringía el estricto derecho de la propiedad (...). En Atenas los ciudadanos ricos eran, generalmente, despojados de una parte de su fortuna. (...). Hasta qué punto la riqueza desproporcionada de algunos ciudadanos es peligrosa, incluso para el tiempo más libre de las constituciones, y cómo es capaz de destruir la misma libertad, nos lo enseña la historia en el ejemplo de Pericles en Atenas, en el de los patricios en Roma (...) y en el de los Médicis en Florencia. Sería un estudio importante investigar cuánto es necesario sacrificar del derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera de una república”.*<sup>142</sup>

Cuánto sea necesario sacrificar del derecho estricto de los propietarios hubiera sido un buen estudio, pero dada la importancia que el destino de la propiedad cobró, la reflexión canceló todo camino en torno a su cancelación. Y es ésta la profunda razón por la que el sistema de juventud es imposible. La sociedad moderna no puede poner en entredicho al sujeto abstracto y su vinculación con la realidad que es la propiedad.

---

<sup>140</sup> *El espíritu del cristianismo...* Ibidem. P. 316. “Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflexionen darüber erträglich, seine Trennung von uns uns denkbar wäre”. *Der Geist des Christentums...* Ibidem. P. 333.

<sup>141</sup> Persona en el sentido legal del término, puesto que también la tradición cristiana hace un uso filosófico especial de la palabra.

<sup>142</sup> *Fragmentsos históricos y políticos.* Ibidem. P. 175. “In mancher freien Republik des Altertums ist schon durch die Verfassung des Staats das strenge Eigentumsrecht (...) beeinträchtigt worden. (...) In Athen wurden die reichen Bürger gewöhnlich eines Teils ihres Vermögens beraubt. (...) Wie sehr der unverhältnismäßige Reichtum einiger Bürger auch der freiesten Form der Verfassung gefährlich und die Freiheit selbst zu zerstören imstande sei, zeigt die Geschichte in dem Beispiel eines Perikles zu Athen, der Patrizier in Rom, (...) der Medicis zu Florenz — und es wäre eine wichtige Untersuchung, wieviel von dem strengen Eigentumsrecht der dauerhaften Form einer Republik aufgeopfert werden müßte”. *Fragmentsos históricos y políticos...* Ibidem. P. 439.

El amor intenta, una y otra vez lidiar con la propiedad pero no puede porque no tolera la objetividad en general. Y cada uno de los cielos que se pinta la razón con auxilio de la facultad apetitiva según los tonos de su imaginación fracasa en la medida en que no puede tolerar ninguna mancha.

El cristianismo sucumbió en su impulso comunista original porque lo que vale para una comunidad pequeña no puede hacerlo para un conjunto extendido de individuos que ya no *sienten* el vínculo. Para poder reconciliarse con el estado de los asuntos humanos y con el Estado como *máquina* que procesa los conflictos y asuntos comunes de los hombres, la iglesia tuvo que aliarse con las potencias de la tierra para poseer económicamente. Pero su destino siguió por cauces perversos porque en su intento por unir el cielo con la tierra, realizó en la última la opresión que significaba la primera, mostrando que no hay modo de traducir<sup>143</sup> lo imaginario pues éste no tolera lo diverso del mundo y sobre todo, su objetividad.

¿Qué podría significar entonces la unificación?, ¿cómo sostener las heterogéneas sustancias de la imaginación sensible y la objetividad? Porque cuando el amor se impone sobre lo objetivo, lo persigue y lo daña sin poderlo destruir y cuando lo objetivo domina, los sentimientos se ennegrecen.

La cosa, si llamamos así *a lo objetivo* en general, no puede ser eliminada. Existe siempre ahí como un estorbo que no se deja partir ni repartir sin que alguien denuncie alguna injusticia. No puede ser abolida ni por el amor<sup>144</sup>, ni por la imaginación, ni por la institución mundana. Al contrario, como eterna manzana de la discordia, viene a interponerse entre los amantes, a corromper las bellas imágenes producidas por la facultad que les corresponde y a tentar a la iglesia<sup>145</sup> que, lejos de reconciliarse con el mundo,

---

<sup>143</sup> Mostrándose así que entre el amor y la cosa no hay traducción posible. ¿Implica toda realización una negación? Esta duda recorre como un espectro la sentencia de que la filosofía debe ser suprimida por el acto que la realiza.

<sup>144</sup> “En la comunidad de bienes las cosas no son «propiedades»; sin embargo ahí está, escondido en ella, el derecho sobre una parte de la cosa, la propiedad de una parte de la cosa” *El amor y la propiedad*. Ibidem. P 265. (El texto no aparece en la edición alemana de Suhrkamp).

<sup>145</sup> Hegel tiene que contradecir el papel que por momentos podía asignar a la iglesia: “La iglesia permite al hombre vivir en el torbellino de los objetos y, al mismo tiempo, le promete poder elevarse por encima de los mismos”. *Fragmentos históricos y políticos*. Ibidem. P 171. “*Sie [die ausgebildete Kirche] erlaubt dem Menschen, im Wirbel der Objekte zu leben, und (...) zugleich über sie sich zu erheben*”. Ibidem. P. 435. Precisamente entre la iglesia y el Estado, lo que no puede empatar nunca es la vida con los objetos (la cosa en general) y la elevación por encima de ellos. El que cede a la ley del mundo termina devorado por la

adopta su ley disipando todo rastro de lo divino. El Estado ofrece el lado contrario: afianzar la cosa y volverla propiedad de los individuos: hacer de la sociedad una sociedad de propietarios con intereses *mutuamente exclusivos*.

En el mundo de la propiedad el todo ha sido reconstruido en la interioridad de la vida, haciendo de ésta el máximo valor. Aludiendo a las invasiones bárbaras Hegel denuncia la cobardía de los ciudadanos propietarios (que son propietarios al fin de cuentas en el sentido ya moderno del término):

*“En verdad ¿qué les hubiera podido convencer para que aceptaran conscientemente morir en la batalla? La conservación de la ciudad les podía importar sólo por salvaguardar su propiedad y el disfrute de la misma. Si se hubiesen expuesto al peligro de morir peleando habrían hecho algo ridículo, pues el medio, la muerte, hubiera anulado directamente el fin, la propiedad y su disfrute. El sentimiento de que muriendo en defensa de la propiedad se moría no tanto para reafirmar esta propiedad, sino para reafirmar el derecho a tenerla (pues el que muere en defensa de un derecho lo ha reafirmado), este sentir era ajeno a un pueblo oprimido que estaba satisfecho con poseer su propiedad por un acto de gracia”<sup>146</sup>.*

Cuando sólo se defiende la vida (en cuanto goce que es), ésta se hunde en la completa falta de vida y tiembla ante la más pequeña mortificación o amenaza. Pero sostener un heroísmo por el Estado es ya también del todo ridículo para la época, sobre todo porque:

---

objetividad. El que niega todo lo objetivo se eleva por encima de esos objetos, pero al costo de vivir oprimido. Jugando con las *figuras* del cristianismo y del judaísmo, podríamos decir lo siguiente: el judío corre el riesgo de encerrarse, de guardar para sí su eternidad, ¿pero es que no es posible cumplir con la obligación de atender el dolor del mundo sin dejarse absorber? El cristiano corre el riesgo de perder su distancia con el mundo y fundirse, como lo ha demostrado en la práctica, con el emperador, ¿no puede ir en auxilio del mundo sin tener que convertirlo, sin devorarlo, sin extender su sombra como plaga? El judío *sale de la historia* constituyendo un Libro sagrado, construyendo su Ley. El judío es un pueblo *histórico*, pero parece como si su divorcio de la historia coincidiera con la construcción de su ley. Escribir un libro para clausurar la historia, para vivir la historia como la repetición de un ciclo inscrito en la palabra sagrada. El cristiano, en cambio, entra en la historia destruyendo el Libro, destruyendo la ley para cumplirla. ¿Hay camino intermedio o sólo esa insoportable proximidad y la distancia infinita que separa a quien se rebela ante la ley y quien se rebela ante el curso del mundo?

<sup>146</sup> *Apéndices a La positividad...* Ibidem. P. 159. “*Und warum hätten sie auch wollen können, kämpfend zu sterben? Die Erhaltung der Stadt konnte jedem nur wichtig sein, um sein Eigentum und den Genuß desselben zu erhalten; hätte er sich der Gefahr ausgesetzt, kämpfend zu sterben, so hätte er etwas Lächerliches getan; denn das Mittel, der Tod, hätte den Zweck, Eigentum und Genuß, unmittelbar aufgehoben; das Gefühl, in Verteidigung des Eigentums nicht sowohl dies Eigentum selbst als das Recht an dasselbe strebend zu behaupten (denn wer in Verteidigung eines Rechtes stirbt, der hat es behauptet), — dieses Gefühl war einem unterdrückten Volke fremd, dem es genügte, sein Eigentum nur aus Gnade zu haben*”. *Der Positivität der christliche Religion. Zusätze 3.* Ibidem. P. 214.

“(…) no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. ¡Por lo tanto tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir”.<sup>147</sup>

Las contradicciones sólo muestran la inestabilidad del proyecto de desterrar la muerte del mundo y la imposibilidad de que el amor (como síntesis de moralidad y sentimientos) reine otra vez entre los ciudadanos quienes, gracias a la idea por la que viven, no tiemblan por el miedo al amo absoluto.

Sí: debería haber una religión nacional (y racional), pero la religión sólo existe como iglesia y la iglesia como aliada del monarca. Sí, debe existir un Estado que rebase los intereses particulares<sup>148</sup>, pero en cuanto trata a los individuos como engranajes, debe desaparecer. Y también: debe haber amor en el mundo, pero el amor no sabe cómo lidiar con las cosas del mundo.

“El poder es el concepto en el cual los seres son iguales”<sup>149</sup> pero también “el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder”<sup>150</sup> ¿Debe primero lograrse la igualdad de poder para que haya amor?, ¿no puede entonces el amor producir el vínculo, superar lo objetivo en cuanto se interpone entre individuos?

---

<sup>147</sup> Primer programa... Ibidem. P. 219. “(...) es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist, so wenig als eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müssen also über den Staat hinaus! — Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln, und das soll er nicht; also soll er aufhören”. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ibidem. 234.

<sup>148</sup> Hablando de la historia de Italia en el Medioevo (que se prolonga hasta los días más actuales) Hegel denuncia un ejercicio de la justicia que no era otra cosa que el triunfo de una fracción sobre otra. Fragmentos históricos y políticos. P. 176. Hasta la época en que se desarrolla Romeo y Julieta, que Hegel trae a cuento en *El amor y la propiedad* (en Escritos de juventud pp261-266), la ciudad de Verona se ve regida por la ley de la venganza que es el perpetuo enfrentamiento de los particulares. En el acto I del prólogo: “Two households, both alike in dignity, In fair Verona, where we lay our scene, / From ancient grudge break to new mutiny, / Where civil blood makes civil hands unclean”. Shakespeare, W. *Romeo und Julia*. (versión bilingüe en inglés y alemán). Rowohlt's Klassiker. Berlin Darmstadt 1957. P. 8.

<sup>149</sup> Fragmentos históricos y políticos. Escritos de juventud. Op. Cit. P. 163. “Macht ist der Begriff, in dem de Wesen gleich sind” *Fragmente historischer und politischer...* Frühe Schriften. Ibidem. 428.

<sup>150</sup> *El amor y la propiedad*. Ibidem. P. 262.

*“Ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma; su pudor se transforma en la ira que, ahora, sí, sólo defiende la propiedad, el derecho”.*<sup>151</sup>

En sus escritos sobre Amor y Propiedad, Hegel alude al drama de Shakespeare como destino del amor en el mundo moderno. El amor es imposible en un mundo dividido por las casas (Capuleto, Montague) que hacen de la ley (defendida por el príncipe) la ley de la venganza como un derecho de particulares; la ciudad se hunde como eticidad real y libera de nuevo la tarea de las Erinias.

Romeo y Julieta, al descubrir el fado de su amor:

*“ROMEO*

*Is she a Capulet?/Oh dear account! my life is my foe's debt.*

//

*JULIET*

*My only love sprung from my only hate!/Too early seen unknown, and known too late!/Prodigious birth of love it is to me,/That I must love a loathed enemy”*<sup>152</sup>.

La historia es por todos conocida: los amantes perecen bajo el peso de la casa de sus padres y el odio que perpetran. Pero más importante aun es el constante fracaso de los hechos llevados por el amor, como si éste se tornara en cu contrario, invirtiendo el poder que Hegel atribuía al amor. En sus escritos sobre Jesús y la religión cristiana, Hegel defiende que el amor tiene la cualidad retroactiva de resignificar lo acontecido. Pero aquí, como la sabiduría del viejo Friar Laurence enseña, también lo contrario es posible:

*For nought so vile that on the earth doth live/But to the earth some special good doth give,  
Nor aught so good but strain'd from that fair use/Revolts from true birth, stumbling on abuse:/ Virtue itself  
turns vice, being misapplied;/And vice sometimes by action dignified./ Within the infant rind of this small  
flower/ Poison hath residence and medicine power:/ For this, being smelt, with that part cheers each part;/  
Being tasted, slays all senses with the heart. / Two such opposed kings encamp them still/ In man as well as*

---

<sup>151</sup> Ibidem. Escritos de juventud. P.263. “(...) bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüt durch diese Feindseligkeit selbst beleidigt, seine Scham wird zum Zorn, der jetzt nur das Eigentum, das Recht verteidigt”. Entwürfe über Religion und Liebe. Ibidem. P. 247.

<sup>152</sup> Romeo und Julia. Op. Cit. P. 48.

*herbs, grace and rude will; /And where the worser is predominant,/ Full soon the canker death eats up that plant.*<sup>153</sup>

Así como la enseñanza de Jesús se transforma en su contrario, la iglesia invierte su posición frente al mundo. Y el Estado, ¿no es la inversión del antiguo Estado griego? Subsiste la propiedad, la guerra, el servicio militar, el gobernante, etc., es decir, la forma, pero privada de todo contenido (¿alguna vez lo tuvo?).

Julieta se pregunta:

*"My husband is on earth, my faith in heaven; /How shall that faith return again to earth,/ Unless that husband send it me from heaven /By leaving earth?"*<sup>154</sup>.

Objetividad y muerte aparecen juntas en los escritos de juventud de Hegel sin marcarse mucha diferencia porque la vida (o el complejo vida-amor) sustituye al concepto metafísico-cognoscitivo de *ser*. Por esta elevación de lo que atañe al pensar al nivel de lo vivo queda justificada la parentela. Y la unión no es fortuita por cuanto la búsqueda en estos tempranos años se dirige hacia la conciliación del entendimiento con las inclinaciones, cuyo resultado sería el (re)nacimiento de una nueva moralidad en los hombres.

Amor y vida son los nombres del primer intento en Hegel de vincular ser y pensar, algo que Fichte (por medio del descubrimiento cartesiano) intentó ya antes<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Ibidem. P. 66. También Capulet: "*All things that we ordained festival,/ Turn from their office to black funeral; / Our instruments to melancholy bells,/ Our wedding cheer to a sad burial feast,/ Our solemn hymns to sullen dirges change, / Our bridal flowers serve for a buried corse,/ And all things change them to the contrary*". Ibidem. P. 152.

<sup>154</sup> Ibidem. P. 128.

<sup>155</sup> El *ich bin ich* de Fichte se alinea con todos los pensadores herederos de Kant quienes, desde Reinhold, interpretaron el espíritu de la obra del maestro (en contra, pero a partir de la letra) como demandando un principio supremo que unificara razón práctica y razón teórica, o el hecho (*Tat*) con la actividad (*Handlung*). La *Tathandlung* fichteana que sólo puede entenderse como síntesis originaria a nivel de la conciencia, continúa en Schelling (en su obra *Vom ich...*) como principio que no se puede sostener más en el nivel del entendimiento. Su "spinozismo", para ser consistente, remplazando el ser-cosa de la sustancia por el yo (en cuanto sujeto-actividad y no sustrato como un *hypokéimenon*), tiene que hundirse en la indiferencia. Hegel se sitúa en esta misma línea de razonamiento al buscar en la vida (que por cierto Fichte había ya prefigurado en su Exhortación a la vida bienaventurada) un médium universal (muy próximo al *alma del mundo* de los románticos) donde no subsiste diferencia alguna. Pero lo que une a estos tres pensadores (y otros tantos contemporáneos suyos) es el hecho de que la unidad suprema del conocimiento, tiene que partir de un ejercicio, de una actividad. En otros términos, el yo del conocimiento, que en Kant es una vacua figura lógica, tiene que reconocerse como actividad pensante, como sujeto. Que la sustancia sea sujeto (*leitmotiv* de todos) implica, por lo menos, que el conocimiento está vinculado a algo (alguien) que *existe*, que *es*. Yo soy yo quiere decir que ese yo es real y vivo y que por tanto todo lo conocido, todo el saber, le *concierna* al sujeto

Pero lo que sucede aquí es que la objetividad no sólo no se puede superar por medio del amor, sino que, a su vez, introduce de nuevo la diferencia entre el ámbito cognoscitivo y el ámbito real. Del lado cognoscitivo la objetividad se sostiene por mor del entendimiento. Del otro, por medio de la propiedad. Entendimiento y propiedad reproducen el divorcio kantiano entre la razón práctica y la razón teórica.

También en la tragedia de Shakespeare:

“ROMEO

*Yet 'banished'? Hang up philosophy!/Unless philosophy can make a Juliet,/Displant a town, reverse a prince's doom,/It helps not, it prevails not: talk no more”<sup>156</sup>.*

Y: “ROMEO

*There is thy gold, worse poison to men's souls,/Doing more murders in this loathsome world,/Than these poor compounds that thou mayst not sell./I sell thee poison; thou hast sold me none./Farewell: buy food, and get thyself in flesh”<sup>157</sup>.*

Pero el amor herido no se conforma con ser herido, porque su lesión se torna inmediatamente, en búsqueda del derecho, en lucha. Una vez más:

*“Ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor (...) sólo defiende la propiedad, el derecho”.*<sup>158</sup>

El camino emprendido hasta ahora lleva a un resultado que comienza a atisbarse con mayor claridad: el vínculo tiene que pasar por el momento de la cosa o de la objetividad en un doble sentido: tiene que atravesar su momento teórico o racional (crítico) y tiene que atravesar su momento objetivo como propiedad. Es decir que el vínculo: amor-vida, tiene que tratar, en cada nivel, con la forma objetiva: con la letra de la ley, con la separación del entendimiento, con el desgarramiento de lo individual, con la propiedad privada.

Cosa y comunidad se vinculan así por medio de la cosa pública<sup>159</sup>:

---

que sabe. Por cierto, ese yo, no existe en el modo en que existen las cosas; más bien las cosas son para él. Toda la discusión está en dónde situar ese yo: ¿puede ser el yo de la conciencia singular, el de la intersubjetividad o se trata ya de un yo=Dios? Ver especialmente el artículo: *Fichte y el modelo del ser*, de Market, O. En: El inicio del idealismo alemán. Op. Cit. Pp. 13-34

<sup>156</sup> Romeo und Julia. Op. Cit. P. 108.

<sup>157</sup> Ibidem. 158.

<sup>158</sup> *El amor y la propiedad*. Escritos de juventud. Op. Cit. P 263. “(...) bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebvolles Gemüt (...) jetzt nur das Eigentum, das Recht verteidigt“. Ibidem 247.

<sup>159</sup> La cosa es pública en dos sentidos. En primer lugar como propiedad y en segundo lugar como palabra. En este segundo sentido la posición de Kant es contundente: “Para esta ilustración no se requiere sino libertad; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer uso público en

*¿Quiéren ustedes que el pueblo se entregue aun a la inactividad, al aburrimiento, cuando lo que moviliza son estas ocupaciones, esta actividad e interés por la cosa pública?*<sup>160</sup>

¿Pero cómo es esta cosa pública?, ¿qué lugar se le ha dejado a la muerte?, y con este lugar, ¿no lo consumirá todo? ¿Será cierto lo que dice Capulet: *all is Death's?*

¿Y qué nueva figura podrá lidiar con la muerte y lo muerto?: ¿la razón, una vida espiritual, el saber, la contemplación, la actividad?

Por ahora sólo la sabiduría del Friar Laurence:

*“Hold, daughter: I do spy a kind of hope,/ Which craves as desperate an execution./ As that is desperate which we would prevent./ If, rather than to marry County Paris,/ Thou hast the strength of will to slay thyself,/ Then is it likely thou wilt undertake/ A thing like death to chide away this shame,/ That copes with death himself to scape from it:/ And, if thou darest, I'll give thee remedy”*<sup>161</sup>.

---

*todas partes de su razón” Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración? En defensa de la ilustración P. 65. Esto sin embargo no querría decir que todo se vuelve necesariamente público. Afirmarlo sería proponer otra vez cierta unidad que no admitiría heterogeneidad alguna.*

<sup>160</sup> *Fragmentos históricos y políticos. Ibidem. P. 182. Aunque la sección equivalente aparece en la edición alemana de Suhrkamp “Fragmente historischer und politischer...”, el fragmento traducido al castellano no aparece en alemán.*

<sup>161</sup> *Romeo und Julia. Op. Cit. P. 134-6.*

## Capítulo 2

### La muerte y la cultura

*“Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aun a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esa mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón”<sup>1</sup>.*

#### 1.- Entre el mito y la razón: la nada.

##### a.- Mito y razón

Las Erinias y su tragedia, Jesucristo y su destino en el madero y en sus catedrales góticas, la fría razón, los corazones incapaces ya de desear cualquier otra cosa que la conservación y acrecentamiento de su propiedad, los ciudadanos que no pueden producir un valor que exceda la conservación de su vida, ¿vendría todo a solucionarse con una mitología de la razón?

Y esta alianza entre mito y razón, ¿no es una contradicción inaceptable para el alma moderna? Y si no lo fuera, ¿no se arriesga la razón a ser devorada por el mito? En la tentación de penetrar los corazones y los afectos para construir una patria nueva poblada con su hombre nuevo (término que sólo habría que esperar algunos años), ¿no se corre el riesgo de pasar por *detrás* de la razón? Y es que la razón, ¿tiene o puede tener otro contenido que a sí misma? ¿No debe ella constituirse en el todo soberano?

El lamento de la razón ilustrada, el más explícito, el que resuena más lejos y más profundo, proviene del doloroso sentimiento de *pérdida*<sup>2</sup>. O más bien del dolor que proviene de la constatación de un vacío inédito en la historia que la imaginación interpreta como un

---

<sup>1</sup> *Primer programa...* Escritos de juventud. Op. Cit. P 220. “Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden”. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Frühe Schriften. Op. Cit. P. 236.

<sup>2</sup> Pérdida que puede ser leída incluso hasta el psicoanálisis que hace de ella el distintivo de la subjetividad.

mundo más glorioso que se ha perdido. Sin entrar en los detalles de la historia alemana y de Europa, de la caída de los imperios romanos de occidente y oriente, y de la necesidad política de constituirse culturalmente a través de los modelos “eternos” de Grecia y Roma, el espectro que recorre las calles tiene un rostro de Jano: por un lado gime la pérdida, mas por el otro *promete* y cree fervientemente en un “futuro” disponible y a la mano bautizado como progreso. Sin apreciar esta doble cara nada se podría entender, porque la ilustración oscilará entre el más nudo materialismo dispuesto a perseguir y desterrar toda mitología, hasta la pasión místico romántica que en la luz de su tiempo ve sólo una mediocre chispa incapaz de mover a las masas y constituir la sociedad universal, la nueva iglesia secularizada e invisible de los hombres libres.

Este rostro melancólico querría por momentos regresar a través de un salto imposible a la creencia férrea del mito, pero por momentos, prestando oído a la soberbia ilustración, querrá unificar ambos rostros y reconstruir una Atenas a la medida de los tiempos.

¿Será la razón un arma de doble, triple y quién sabe cuántos más filos? ¿Y no está ella por esto en riesgo de minar *incluso* su propia legitimidad? Escribe M. Frank:

*“Friedrich Schlegel profetizó para ella [la razón] que un día, con la idea de la insostenibilidad de las meras posibilidades, «minaría» también la positividad de su propia legitimidad, con la consecuencia de que la racionalidad (y el Estado edificado sobre su base) se encontrará, en adelante y hasta hoy, bajo la sospecha de ser ilegítimo o de no poderse justificar con sus propios medios”<sup>3</sup>.*

Como el Barón de Münchhausen, la razón debería poderse sacar del pozo jalándose de los cabellos, fundamentándose sobre sí misma con el fin de *superar* el vacío de las voluntades, sobreponerse a la *interrupción* de una sustancia social y *conservar*<sup>4</sup> el cielo de las verdades que valdría la pena ofrecer al saber.

---

<sup>3</sup> Frank, M *Dios en el exilio*. Op. Cit. P 9.

<sup>4</sup> Aquí viene bien traer a colación una frase alemana construida con el *aufheben* del que tanto dispuso Hegel. *Gut aufgehoben sein* significa estar en buenas manos. La supresión, el levantamiento, la conservación y sobre todo esa imposible síntesis de significaciones simultáneas viene a tropezar con esta atinada frase. En español podríamos jugar: ¿se está en buenas manos con la razón?, ¿tiene la razón manos (voluntad) capaces de mover y construir?, ¿o son las manos de la razón invisibles (como en la economía) y suficientemente astutas para cumplir una teodicea?

Y si no es posible que la razón se salve a sí misma, que mueva y remueva los cimientos de una sociedad que, a pesar de su cualidad de espectro, no por ello se resigna a morir, ¿debe aun apelar a Dios? Los “intereses de la razón” de Kant, que Hegel desnudaba como la intromisión de la sensibilidad en la razón, ¿han de salvarse con una reintroducción de Dios (así sea de manera *reflexiva*) en el corazón del saber?, ¿y con esto —como temían Hegel y Schelling en su correspondencia— no encontraban los teólogos<sup>5</sup> una nueva salida para conservar su exangüe saber por medio de una torsión de los postulados de la razón práctica? ¿O es que para salvar a la razón (absoluta<sup>6</sup>) tienen que hundirse tanto la sensibilidad como el entendimiento, tanto la necesidad de darse imágenes como la de un saber limitado y atado a lo contingente (la ciencia empírica)?

En el espejo de la ilustración aparece sin duda la plétora del mundo griego como herencia irrecusable, como imagen de una perfección perdida cuya síntesis de religión y ciudad fue posible gracias al mito. Pero la religión —superstición, servidumbre y opresión al servicio de una monarquía en descomposición— es la cáscara muerta del mito. Por eso la ilustración tiene al mito como lo contrapuesto y como lo perdido simultáneamente sin que pueda decidirse entre invocar el vago espíritu de albos templos y estatuas y combatir su forma degradada en la religión. ¿Es demasiado tarde para el mito o al contrario, se ha llegado demasiado temprano? Lo claro es que quien pretende acceder directamente al mito, imponerlo desde fuera no hace sino una parodia de éste y termina envuelto ya no en contradicciones, sino en el grave riesgo de abrasar la razón por culpa de aquél.

Pero ¿no estará el mito escindido en sí mismo, al menos tanto como la razón? Esta razón, ilustrada, lamenta la pérdida del mundo griego; ella es la *conciencia* del desgarramiento y de la salida del mito por la recién llegada mayoría de edad. Pero, ¿no comprende *ya* el mito

---

<sup>5</sup> Los teólogos en sentido amplio y no necesariamente aquellos al amparo de la iglesia. Pues, si se prologa la crítica de la religión hasta sus últimas consecuencias —como hizo Marx— ¿no se llega directamente a la economía? Ver especialmente: Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Trad. Wenceslao Roces Grijalbo. México 1968.

<sup>6</sup> La razón es por su naturaleza absoluta no porque haga del saber científico en el sentido corriente (de investigación experimental) la verdad última. Razón es más bien el nombre de lo absoluto en la medida que promete reunir los dos grandes pilares de la época: la práctica y el saber. Ni siquiera la fe y el entendimiento porque la fe está del lado, como lo vimos en el capítulo anterior, de la actividad. Y tampoco entre razón y entendimiento, pues su puente no garantizaría (quedándose en lo formal) llegar hasta la sensibilidad de los ciudadanos.

dentro de sí una historia de la caída?, es decir, ¿no comprende éste una edad de oro o paraíso que, por un mal inevitable, precipita a los hombres al duro mundo del trabajo y el dolor?

Hegel no distingue todavía en los escritos de juventud entre mito y religión, que aparecen como la figura ambigua, pero quizá la única, capaz de devolver a los hombres un mundo ético. Y quizá la ilustración más positiva y materialista no hace, de buenas a primeras, una distinción entre ambos pues ambos parecen participar por igual de la vieja superstición que paraliza la voluntad<sup>7</sup>.

La posición frente al mito es así doble: éste, por un lado amenaza con perpetuar la dominación, por otro lado, está ya exangüe y sólo por eso puede realizarse una crítica a la iglesia. ¿Cómo se combate lo que ya no rige?, ¿cuál es esta forma que trata lo que no existe como si fuera lo más real?<sup>8</sup> Y sin embargo es real.

Estas dobles caras sólo repiten lo que ya en Hegel parecía imposible de mantener separado: una iglesia “pura” que guardaría el mensaje ético y una iglesia “fáctica” próxima al emperador en turno y cadena más sutil que cualquier otra porque atravesaba la carne llegando al alma. Por esto no es claro si la modernidad es un *efecto del desgarramiento* o ella es *la que desgarr*, incluso el *desgarramiento en sí*. Y también por esto no es evidente si la iglesia es objeto de la crítica por la luz de una razón que la juzga desde fuera, como si hubiera descubierto la gran falsedad de súbito, o si ella [la iglesia] se ha vuelto criticable porque ha devenido completamente vacía; incluso no es claro si es la iglesia misma la que se critica a sí misma, pasando a ser otra cuando lo hace.

---

<sup>7</sup> “El alma infantil recibe de la Iglesia sus primeras impresiones, que conservan cierto poder sobre el individuo durante toda su vida. Las doctrinas eclesiásticas se arman con todos los terrores de la imaginación para poder paralizar –tal como se dice de ciertos brujos que pueden inmovilizar las fuerzas del cuerpo— todas las fuerzas del alma o forzarlas a funcionar solamente de acuerdo a sus imágenes”. *La positividad...* Escritos de juventud. Op. Cit. P. 126. “(...) die jugendliche Seele die ersten Eindrücke, die das ganze Leben hindurch immer eine gewisse Gewalt über den Menschen behalten, von der Kirche bekommt, daß die Lehren der kirche mit allen Schrecken der Einbildungskraft gewappnet werden, daß sie, wie gewisse Zauberer den Gebrauch der körperlichen kräfte zu hemmen vermögen sollen, alle Kräfte der Seele zu lähmen oder nur nach ihren Bilden hin zu zwingen vermögen(...)”. *Die Positivität...* Frühe Schriften. Op. Cit. P. 176.

<sup>8</sup> ¿Y no es esto el fetichismo en general que “ya sabe” que las mercancías no deciden por sí mismas pero *actúa* como si lo creyera?

El mito es lo que le falta a la razón, lo que ella combate y lo que ella ha perdido, todo simultáneamente. Por eso una mitología de la razón bordea peligrosamente el equívoco.

El equívoco de que la razón se vuelva un mito indiscernible de la iglesia positiva, de que la razón necesite (secretamente o no) de una mitología para sostenerse, o de que sea el mito el que se da la forma (aparente) de la razón para perpetuarse.

Para el romanticismo, conciencia aguda del desgarramiento en todos los niveles, la razón es *también*<sup>9</sup> la muerte. Muerte del mito que es, que era la vida. No la vida simple y llana, sino la vida en comunidad, reunión entre hombres, entre hombres y cosas (naturaleza), entre ellos y Dios.

Para el romántico *la ilustración es también la muerte*. También, pero no sólo. Porque si la muerte, la cruz, tiene lugar, también existe la vida nueva, el renacimiento en el seno de un nuevo pacto. Que ya no es alianza con Dios, sino con, entre los hombres y que sólo se signa con la razón. Esta vida nueva, este regreso de la patria perdida<sup>10</sup>, ¿puede lograrlo la razón? ¿La fría razón? ¿El entendimiento que separa y desgarrar?

b.-La nada.

El duro nombre de nihilismo lo recibió ya la época dividida, entre otras cosas, por los siglos XVIII y XIX. El idealismo alemán se encuentra después o, al menos, tan antes como después de ese nombre signado por la desaparición y la muerte. El idealismo, lejos de constituir el último extremo de una cadena ininterrumpida de la filosofía, es la ruptura misma y el hacer frente a ella. Como en el juego de espejos entre el mito y la razón, la muerte se presenta multiforme, con sentidos a veces contrarios, pero indudablemente recorriendo los pasillos de la historia. El estremecimiento de la época sólo podía ser el preludio de un estremecimiento total pero que por ahora, sólo puede intuir el arte y captar el pensamiento.

---

<sup>9</sup> Escribo también porque el romanticismo no está necesariamente peleado con la razón. Pero todo está a discusión. Lúkacs, por ejemplo, incluye a Schelling dentro del nacimiento del irracionalismo moderno.

<sup>10</sup> Jamás conocida, jamás habitada por nadie, sino acaso legada a través de los textos de los cuales se cree poder extraer un espíritu que unifica la totalidad de la historia occidental. He aquí el meollo: ¿se puede habitar lo absoluto?

Hegel está *después* del nihilismo. Está antes, quizá, en la medida que no pudo atestiguar sus últimas consecuencias, pero sobre todo, está *en medio*. Está en medio de la muerte que durante su juventud trató de frenar y combatir. Muerte que en cada fracaso de sus esbozos triunfaba y que por ello revelaba sus diversos rostros.

Muerte es el nombre del crimen sin castigo, pero también de la ciega ley de la Furias. Muerte es el nombre de la ley moral que tiraniza al individuo. Muerte es el destino de Dios hecho hombre. Muerte es lo que produce la cosa que se interpone entre los amantes. Muerte es el modo de gobierno del Estado que trata a sus ciudadanos como máquinas, y también la iglesia que, con aquél, gobierna donde la fuerza material ya no puede penetrar. Muerto es lo que no es sujeto, la sustancia en cualquiera de sus modos y manifestaciones.

Pero la muerte no es fácil de captar<sup>11</sup>. Porque quien vio en la filosofía el peligro del nihilismo, y quien utilizó el término por primera vez, fue Jacobi. Para él toda la filosofía es spinozismo y en esa medida, ateísmo. Spinozismo significa: hacer del yo el fundamento absoluto, con lo cual tanto el mundo como Dios pierden su independencia. El Dios sustancia de Spinoza es ya la forma enmascarada de un Yo cuyos modos y atributos son sólo determinaciones de un pensamiento hipostasiado. En el Yo absoluto Dios es crucificado y, si retorna de la muerte, es sólo como un puro pensamiento. El mundo, que también recibe su fundamento de una subjetividad sin límites, pierde subsistencia y se vuelve una nada. Finalmente el Yo, gracias a la razón, sin mundo ni Dios, se agita en sus aguas eternas y vacías<sup>12</sup>. Por eso:

*“Si la realidad más alta sobre la cual puedo reflexionar y contemplar no es nada más que mi yo vacío, puro y desnudo con su autonomía y su libertad, entonces la contemplación reflexiva de sí, la racionalidad son para mí una maldición y deploro mi existencia”<sup>13</sup>.*

---

<sup>11</sup> ¿Es que se puede captar? Ese es todo el problema.

<sup>12</sup> Jacobi se postula por primera vez como un filósofo del *no-saber*. Ello se diferencia ampliamente de la teología de viejo cuño que aceptaba la proposición: de Dios no podemos saber nada. Para Jacobi se puede saber de Dios, pero sólo por el corazón. Y aun ahí se separa de esa otra teología que concibe al Dios que escribe directamente sobre los corazones.

El juicio de Hegel sobre Jacobi se desplaza desde ese primer texto donde Hegel lo aborda explícitamente, *Fe y Saber*, hasta sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Pese a todo, Jacobi y el Hegel de juventud se encuentran unidos por la preocupación de reivindicar la sensibilidad, no como sensación, sino corazón que establece vínculos con lo divino.

<sup>13</sup> Jacobi. *Lettre à Fichte*. P. 326. Traducción nuestra. *“Si la réalité la plus haute dont je puisse me souvenir et que je puisse contempler n’est que mon moi vide, pur et nu avec son autonomie et sa liberté, alors la contemplation réfléchie de soi, la rationalité sont pour moi une malédiction et j’exècre mon existence”*.

La muerte es el puro Yo que sólo se refiere a sí mismo privado de todo contenido. Lo que se agrega como reverso al resultado donde van a parar las disertaciones de juventud, a saber, que la ilustración es la muerte cuando no puede lidiar con lo negativo.

La ilustración sacrifica lo más valioso, y por eso, ella misma se vuelve una nada.

Para Jacobi, sólo queda un *salto mortal*:

*“Pero el hombre tiene esa posibilidad de elección, esa elección única: o la nada o Dios. Escogiendo la nada, él se transforma a sí mismo en Dios y hace de un fantasma un Dios, puesto que es imposible que, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sean solamente un fantasma. Repito: Dios es y él es y está fuera de mí, ser vivo que existe por sí o bien yo soy Dios. No hay otra posibilidad”*.<sup>14</sup>

El *salto mortale* pedido por Jacobi se justifica por el principio de tercio excluso, y es la condición de toda finitud. Pero el hombre idealista pide otra cosa: pide infinitud; y más aun, síntesis de lo finito con lo infinito para lo cual tiene que afirmar:

*“Contradictio est regula veri. Non contradictio falsi”*<sup>15</sup>.

La cualidad de lo moderno consiste en no poderse captar ya más por medio de las antiguas categorías. Y no sólo. Su cualidad es ya no poder ser captada en *absoluto* por ninguna categoría, porque su modo de ofrecerse es, fundamentalmente, la contradicción, la paradoja y la aporía. Toda comprensión pasa sin duda por la autocomprensión, pero lo contrario también vale: toda autocomprensión o, mejor, toda autoconciencia, pasa por la comprensión de lo que ella no es, por su no-ser. Y si la autoconciencia es yo<sup>16</sup>, el reverso lo compone el no-Yo como formuló Fichte. Pero como ya él mismo lo pensó y todos los sucesores en la

---

<sup>14</sup> Ibidem. P. 330. Traducción nuestra. *“Tout alors se décompose peu à peu pour lui en son propre néant. Mais l’homme a ce choix, ce choix unique : ou le néant ou un Dieu. Choisisant le néant, il se fait soi-même Dieu et fait d’un fantôme un Dieu, car il est impossible s’il n’y a pas de Dieu, que l’homme et tout ce qui l’entoure ne soient pas seulement un fantôme. Je le répète : Dieu est et il est dehors de moi, être vivant, existant pour soi ou bien moi, je suis Dieu. Il n’y a pas d’autre possibilité”*.

<sup>15</sup> Hegel. *Habilitationschrift*. Esencia de la filosofía. P. 159. Habilitationthesen. Hegels Werk im Kontext. P. 533.

<sup>16</sup> Al menos el yo vacío de la unidad sintética de apercepción que aparece en la *Crítica de la razón práctica* de Kant.

empresa idealista lo secundaron<sup>17</sup>, la división, la separación, “pide”<sup>18</sup> —ni más ni menos que como la razón se “interesa”— que la unidad suprema la (re)concilie<sup>19</sup>.

“(…) el sujeto que tiene esta necesidad y la reconoce existe como algo absolutamente singular y abandonado, y lo que él desea es: Todo; despierta el impulso a filosofar (...)”<sup>20</sup>.

Lo que el sujeto *desea* es *el todo*. Pero el todo se ha vuelto imposible por la contradicción y, sobre todo, por esa nada que todo lo devora. El todo, para serlo, ¿deberá también incluir a la nada? Esa nada que no es una mera nada, sino una nada para el sujeto, algo objetivo según la terminología de los escritos de juventud.

Es decir: para el sujeto el *no-yo* es una nada, lo muerto, ahí donde todo le es ajeno y se rompe la identificación; pero al mismo tiempo el yo es una nada para la naturaleza, una potencia aniquiladora de lo subsistente. El no-yo o la naturaleza es lo objetivo, lo presente, mientras que la subjetividad es lo negativo, lo que no puede estar ahí delante como una cosa entre las cosas. La nada es la reciprocidad entre el sujeto y la naturaleza (si así llamamos al no-yo)<sup>21</sup>.

Pero el sujeto que desea el todo no puede establecer una relación con su *otro* diferente a la guerra:

---

<sup>17</sup> Cómo se interprete la unidad suprema implica ya hablar de la manzana de la discordia en el seno del movimiento alemán. No da lo mismo entender la unidad como un primer principio que como resultado de un proceso, así como no da lo mismo pensar que intuir tal unidad, es decir, que su elemento sea el sentimiento (*Empfindung*) o la conciencia (*Bewusstsein*).

<sup>18</sup> Exige es el término más preciso. La razón en Kant se articula con la teología (reflexiva) por medio de exigencias (*Forderungen*).

<sup>19</sup> Que la concilie, pero que también la *reconcilie* porque se trata, ante todo, de una vuelta. Vuelta y retorno que haríamos mal en pensar como el retorno de Ulises a la patria. La vuelta es el nombre del poder retroactivo de la razón, como lo anunciaba ya el amor en los años de Frankfurt de Hegel. Retroactividad que precisamente se opone a la *definitividad* de lo ocurrido y en general a toda definitividad de lo *presente* y lo *dado*.

<sup>20</sup> Hegel. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1803. *Zur Philosophie des Geistes*. [Fragmento *Ist auf das allgemeine...* (5, 365 / 7a)]. Traducción proporcionada por Félix Duque. *Gesammelte Werke* Band V.

<sup>21</sup> Si la subjetividad fuese el principio del yo y del no yo, efectivamente se corre el riesgo de que, lejos de obtener una conciliación, una parte devore a la otra. Pero como lo temía Jacobi y como, por otras razones, Hegel acusa a Kant, el sujeto que se pone debajo (como *subjectum*) de las representaciones como su soporte, como aquel que puede decir que son *sus* representaciones, es algo completamente vacío. Por esto el sujeto sin más no puede ser soporte de la unificación, no sin implicar el sacrificio del contenido. El término Tathandlung de Fichte evidencia ya en la yuxtaposición de los dos términos la síntesis que es imposible para el entendimiento: hecho y actividad y que por tanto sólo puede ser *reconstruida*, pero no *vivida*.

*“(…) esta resistencia contra ese poder absoluto [la naturaleza], ciego, es sólo un engaño; la convicción (cada uno se organiza en el mundo su propia y parca economía doméstica: Haushaltung<sup>22</sup>) de haberle ganado un fragmento de su reino y de haber organizado una esfera propia es solamente una ilusión; pues los hilos que crees haber entrelazado en tu tejido son el poder del mundo, al que no puedes dejar de pertenecer, y tu actividad de dirigirlos a tu acomodo no es otra cosa que un enredarte tú mismo en ellos;/ 8a te has entregado plenamente a ese poder”<sup>23</sup>.*

Economía doméstica es la ilusión de haberse organizado una esfera propia (de autoconsumo diríamos) al margen del mundo y sus exigencias. El pensamiento Hegeliano, si no quiere quedar preso de una “metafísica precapitalista”, es decir, un pensamiento donde el trabajo cubre la necesidad sin hambre ni excedentes, debe hacer frente a la *inadecuación*.

El dolor y la muerte, junto con el deseo, componen los ejes de esa desarticulación sin la cual el espíritu no sólo no puede nacer, sino tampoco moverse.

c.- Dolor, muerte y deseo.

*“La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.*

*En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general”<sup>24</sup>.*

---

<sup>22</sup> Lo que va entre paréntesis corresponde a una nota al margen.

<sup>23</sup> Ibidem. (5, 366 7b-8a).

<sup>24</sup> Fenomenología del espíritu. P. 16. “Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden ; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fädeheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetriebte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist”. Phänomenologie des Geistes. Op. Cit.. P. 24.

Sólo un ser capaz de jugar<sup>25</sup> sería realmente libre<sup>26</sup>. Porque el juego se burla de las reglas (rígidas) y la necesidad, y crea libremente sin constricciones. Esta idea tan bella de que el libre juego y la imaginación, aliada con la voluntad, pueden producir infinitos mundos infinitos, sin embargo, descende o más bien se hunde en la más profunda de las ingenuidades. La seriedad, la paciencia y el trabajo de lo negativo no aluden sólo al filósofo, al oficio, pues, sino a la *experiencia*, con todo lo que ello significa. La seriedad o gravedad del filósofo será la seriedad y gravedad de la vida, su densidad y sus consecuencias, así como su dolor, el dolor de su filosofía, será la medida de la sensibilidad al dolor del mundo. La paciencia y el trabajo serán la *demora*, el tiempo en el que toda experiencia se *da* junto con el esfuerzo que le viene de su menesterosidad.

El amor también se hunde en lo insulso si no puede soportar el dolor, si sencillamente voltea la cara como diciendo que *no quiere saber nada de eso*.

Del mismo modo, la universalidad donde la vida de Dios no necesita del extrañamiento es sólo abstracta, pues nada se ha desarrollado<sup>27</sup> y donde nada heterogéneo puede ser tolerado. El amor y lo universal, que en un tiempo estuvieron opuestos, ahora parecen pecar por la misma flaqueza: su incapacidad para hacer frente a lo muerto.

El amor, la vida y la belleza de juventud, de la juventud, tienen que dar paso a lo negativo, a la muerte, que se presentaba en esos primeros escritos de múltiples modos: como separación en la vida universal, como la comunidad desgarrada, como la conciencia abatida por sus propias abstracciones.

La muerte ahora, en la Fenomenología, no sólo *le sucede* a la conciencia sino que también, ella misma se impulsa hacia su ser otro (su muerte):

---

<sup>25</sup> El juego es un motivo que atraviesa todo el romanticismo y llega hasta el siglo XX abonando la figura de un ser que se ha sobrepuesto a su “necesidad” de verdad, de justicia, de certeza etc. En el juego no hay dirección ni intencionalidad que valga. Pero esto no habla de un ser nuevo, sino del puro y ciego azar. Lo que quedaría al sujeto es asumir *pasivamente* este juego en el cual él es otra pieza. Es decir, aceptar su ser objeto, algo inerte.

<sup>26</sup> ¡Pero el juego supone precisamente una economía cerrada donde no existe menesterosidad alguna!

<sup>27</sup> “*Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación (...)*” Ibidem. P. 27. “*Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein einfaches Unterscheiden(...)*”. Ibidem. P. 40.

*“Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte”.*<sup>28</sup>

“Hinausgetrieben durch ein anderes”, o ser impulsado, llevado por (o a través de) la fuerza de lo otro, al convertirse en otro. La muerte es el ser arrancado (Hinausgerissenwerden) fuera de la tierra, del suelo natural donde la vida inmediata tiene su elemento y donde todo lo inmediatamente bello puede crecer. Esto significa que ninguna unidad inmediata puede valer: ni la ciudad griega, ni el sentimiento mutuo entre los miembros de una comunidad, ni la imaginación que colorea los deseos de la sensibilidad.

Sin duda el ser arrancado, esta muerte que experimenta lo vivo para llegar a ser espiritual, choca abiertamente con todo desarrollo orgánico donde cada cosa y cada hombre ocupa su lugar como órgano del gran cuerpo universal (cuerpo de la iglesia, cuerpo social, o cuerpo estatal con sus órganos de gobierno). Choca especialmente con estas conocidas líneas del prólogo a la Fenomenología:

*“No concibe la verdad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por éste; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla”*<sup>29</sup>

El tema de los escritos de juventud vuelve: ¿cómo puede aparecer la muerte?, ¿cómo puede ella, que es lo negativo, lo que se sustrae, lo que quita, *hacerse presente*, o incluso sólo *manifestarse* por medio de sus efectos?

Si el cuadro de la planta que crece<sup>30</sup> y se desarrolla da una imagen de continuidad incorrupta, la muerte y el ser-arrancado más bien nos llevan por una senda opuesta. Pero si la Fenomenología no diera un paso en dirección a la muerte, si no fuese un interrogarse por

---

<sup>28</sup> Ibidem. P. 55. “*Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen ; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod*”. Ibidem. P. 74.

<sup>29</sup> Ibidem. P. 8. “*Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser*”. Ibidem. P. 12.

<sup>30</sup> Dicho sea de paso, la palabra alemana *Trieb* (y el verbo *trieben* en general) alude tanto a los impulsos o instintos humanos, como a la fuerza de la planta, a su brote.

el saber en medio del desgarramiento (precisamente donde el saber es puesto en cuestión, especialmente por el escepticismo), no habría ruptura con los escritos de juventud y el camino trazado así como su fracaso serían del todo conocidos.

Para que la idea de la flor, tan bella y a veces edificante (eso que Hegel despreciaba tan profundamente), pudiera resistir el dolor de lo negativo tendría que incorporar el marchitarse y la descendencia (herencia) por medio de las semillas echadas al viento<sup>31</sup>.

Esta *exteriorización* (como lo sería la de una semilla), que rompe con la continuidad de la planta, del cuerpo y los órganos, es la profundidad del espíritu:

*“La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse”<sup>32</sup>.*

Esta exteriorización es también enajenación (*Äußerung, Entäußerung, Entfremdung*), ser arrancado por lo otro y ser arrancado al volverse, el sí mismo, otro. Es el *momento* de un despliegue que es tan acumulativo como discontinuo:

*“El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo”<sup>33</sup>.*

---

<sup>31</sup> Así por ejemplo Kojève lee en los *Escritos de juventud* y la *Fenomenología del espíritu* una antropología cuyo centro es la finitud o la mortalidad de los individuos. Muerte que sólo existe porque una nueva generación irrumpe (los hijos son la muerte de los padres) y se coloca en la situación de herencia. Ver *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel* en *Introduction a la lecture de Hegel*.

<sup>32</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 11. “*Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszüberiten und sich zu verlieren getraut*”. Phänomenologie. Op. Cit. P. 18.

<sup>33</sup> *Ibidem*. P. 12. “*Zwar ist er nie in Ruhe [der Geist], sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und itzt das Kind geboren ist, so reißt der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet ; der Leichtsinne wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten,*

Los síntomas de la época son signos de algo *futuro*, de algo que impulsa hacia fuera (del presente), y no los signos de una enfermedad inmanente. De un futuro que guarda la relación de algo otro (*etwas anderes*) gracias a un largo y silencioso desarrollo. La ruptura simple y llana no ofrece un nuevo mundo si faltan el trabajo y esfuerzo del concepto. Pero también lo contrario es cierto: el mismo crecimiento acumulativo, lejos de perpetuarse en un funcionamiento idéntico a sí mismo, da un salto llegado su punto, cuando está listo (*im Anzuge*).

La revolución del nuevo mundo, por tanto, es nula si no puede darse el contenido que lentamente ha sedimentado el tiempo. La libre creación de imágenes por medio del arte (tal como propone el romanticismo) es pura vanidad si no hace eco en el dolor del mundo y el esfuerzo de la finitud por mantenerse (sobre todo en y a través de la pérdida) en su ser y en su goce.

En la *Fenomenología del espíritu* es formulado por primera vez y sistemáticamente el hecho de la muerte, eso que el romántico edificante<sup>34</sup> (figura con la que incluso Hegel en su juventud coqueteó) rehuye, de que la muerte produce un vacío en la plenitud, sea en el amor, la religión (o el mito) o la ciudad.

La ilustración es la muerte, la fuerza que arranca a los hombres de sus antiguos nichos y sus vidas hundidas en la inmediatez de la tradición. Pero la ilustración también comprende que ella no es una fuerza recién nacida, no es un rayo que súbitamente ilumina el nuevo mundo, sino sólo la asunción de un movimiento que ha comenzado hace mucho. La plétora de figuras, filosofías y pensamientos que manan de la antigüedad (sobre todo Grecia y Roma) hacia la modernidad, se transforman en clasicismo en las artes y una grecomanía<sup>35</sup> en la filosofía. La ilustración puede ser una luz pero que obtiene su combustible de la historia, donde la razón ha abierto camino.

---

*daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt". Ibidem P. 18-9.*

<sup>34</sup> Sobre todo el filósofo romántico edificante, pues la literatura romántica (y en general el arte) no ha cedido un paso ante el horror de la muerte.

<sup>35</sup> De la cual Hegel se irá distanciando, lo cual se hace patente en la *Fenomenología del espíritu*. El término lo utiliza Félix Duque con toda ironía. Ver este motivo constante en su *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*.

Así, la ilustración no es sólo esa muerte que destruye el mito, sino el pensamiento que *asume* la muerte en general como el modo en que las figuras de la historia se suceden. Nada nuevo surge sin muerte. O nada nuevo surge sin que las antiguas relaciones —los tejidos de alguna vida en común— sean deshilachadas, sin que la conciencia y los seres finitos que son arrastrados por esta fuerza destructiva sufran y presencien la destrucción del sentido de su mundo y de su mundo objetivo mismo. La muerte, la destrucción en sentido estricto, es algo que tiene lugar de por sí. Su ascensión (o el *ser para sí*) es lo que hace de la pura destrucción, un movimiento de la cultura. El entendimiento o esta fuerza que separa las cosas del mundo, es un puro éter<sup>36</sup>, un médium donde aparece el mundo entero pero privado de subsistencia propia, es decir, es la *representación*<sup>37</sup> donde sobrevive todo lo que muere.

El pensamiento mantiene lo que arranca la muerte como algo pensado y lo devuelve como propiedad (*Eigentum*) al individuo, pero también arranca lo vivo donde no existe lo universal<sup>38</sup>. El entendimiento sólo mantiene lo muerto en la medida en que la muerte revela algo: lo absoluto. ¿Pues qué otra cosa arranca a los hombres de su hundimiento?, ¿qué otra cosa los hace ver por encima de su interés inmediato? El entendimiento continúa la tarea de la muerte porque muestra la vanidad de todo interés de los particulares. O más bien, descubre que todo lo individual secretamente anhela lo absoluto y para consumarse está dispuesto a aniquilar a su otro. El entendimiento necesita construir un éter, una región muerta (en la que los intereses particulares callen) donde se pueda constituir la universalidad de un pensamiento ajeno a la dominación<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Hegel dice: “*El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, ese éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general*”. Fenomenología. Op. Cit. P. 19. “*Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen*”. Phänomenologie. Op. Cit. P. 29.

<sup>37</sup> Wenceslao Roces traduce: el contenido pensado es algo “en sí recordado”, Ibidem. P. 22. En el alemán no hay ninguna alusión al recuerdo, pero vale la pena la conexión puesto que en los escritos de juventud, como citamos, Hegel pensaba la memoria como la horca de la cual penden los dioses muertos.

<sup>38</sup> Lo universal, a su vez, se desarrolla (=se *concreta*) y esta universalidad concreta, como lo mostramos en el capítulo anterior, es el modo en que el ser en común se configura en el mundo.

<sup>39</sup> La gran sabiduría o el gran prejuicio de Hegel es pensar que lo heterogéneo sólo puede entrar en relaciones de dominación. Es una gran sabiduría pues desnuda un mecanismo histórico que se cumple sin cesar. Pero es también un prejuicio suponer que no puede ser de otro modo. Y este pequeño problema resume en gran medida las posiciones que se pueden adoptar hacia Hegel. Por un lado tiene razón en cuanto describe al mundo como es y pone de lado las buenas (e inútiles) intenciones. Por el otro, no la tiene por cuanto lo que es verdadero no debería serlo. Es decir, lo que es verdadero porque existe, no por ello se adecua a su concepto, que incluye lo justo. Y el filósofo que se limita a describir, sin pasar por el concepto, pierde toda posición

El trabajo del entendimiento es el *análisis*.

*“Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a pensamientos de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta (...) La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento del yo puro”<sup>40</sup>.*

Todo juego, todo desplazamiento, todo reordenamiento de los términos, es posible por la separación que introduce el pensar en lo presente, por su descuartizamiento; junto con ese otro momento que al mismo tiempo que desgarrar la representación de lo actual (= concreto), religa lo que estaba separado en su independencia. Todo lo que no tiene relación, lo que está esparcido por el mundo en absoluta indiferencia, adquiere significación o relación con lo *otro* en el éter universal.

Hemos visto ya los problemas que envuelven a la *Fenomenología del Espíritu*, hacia dónde apunta. Pero si es cierto que la filosofía no cuenta sólo como resultado, sino también como desarrollo, también tendrá éste que probarse en el material de la conciencia, es decir, el polo objetivo que reaparece en cada paso del despliegue del sistema. Para ello veremos los modos en que la muerte tiene (y hace) lugar en el corazón de la experiencia como su motor, expulsándola de sí misma (la experiencia) a partir de sí misma.

---

crítica. Sin embargo, todo esto, la inadecuación de lo real respecto a su concepto es fundamentalmente una aportación del pensamiento hegeliano.

<sup>40</sup> Ibidem. P. 23-4. *“Das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben (P. 23) worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigentum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kömmt zwar nur zu Gedanken, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedne, Unwirkliche selbst ; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht (...)Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das gebundne und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen ; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs”*. Ibidem. P. 35-6.

## 2.- La presencia de la muerte: sensibilidad, entendimiento, razón.

### a.- La conciencia inmediata: la ausencia, el vacío y el devenir

*“Hay que preguntarle, por tanto, a ella [la certeza sensible] misma ¿qué es el esto? Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de ¿qué es el ahora? Contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora, este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía”<sup>41</sup>.*

Cuando se escribe o cuando se dice una verdad que proveniente de la experiencia inmediata, del ámbito de lo sensible, el tiempo necesariamente la falsifica en razón de lo cambiante de la realidad misma. *Esto y aquello*, el *aquí* y el *allá*, se vacían antes de que se les pueda considerar la verdad de la cosa sensible. Bastará un simple ejemplo: “escribiremos esta verdad”, dice Hegel, porque la verdad, para serlo, debe poder *transmitirse*. Inmediatamente diríamos: sí la palabra está en *reemplazo* de la cosa (la significa) y es una constatación de su muerte (de su desaparición). Que la cosa desaparezca y deje a cambio un esqueleto: sea como palabra dicha o escrita, es ya el problema romántico por excelencia. Por encima de la significación, la modernidad es *históricamente* el cadáver de un mundo desaparecido.

---

<sup>41</sup> Ibidem. P. 64. “*Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Diese? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das Itzt und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das Itzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Itzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir itzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.*”. Ibidem. P. 84.

Que “dicha verdad haya quedado vacía” (cuando la cosa se ha modificado y la palabra que debía mentarla ya no le hace justicia) es el motivo por el cual la conciencia comienza su travesía y es que, por su naturaleza, ella no puede ser *satisfecha*<sup>42</sup> con verdades contingentes y relativas. Es decir, el *problema* de la conciencia (o sea, el problema que es la conciencia y *su* problema) es siempre el de la ausencia y la presencia, viejamente bosquejado por Platón como el problema del ser y del no-ser y su *negativa* a aceptar que uno y otro deban permanecer como esferas separadas e incommunicables o más aún, que el no ser esté vedado, a la manera del viejo Parménides<sup>43</sup>.

El polo subjetivo sufre el mismo proceso. El yo, ese yo que dice mirar, escuchar o sentir esto o aquello, puede ser *cualquier* yo, incluso uno que ha muerto y al que su palabra le ha sobrevivido.

El *yo* o el *esto*, el *aquí* o el *ahora*, quedan vacíos y son así una negación de todo lo determinado. El yo en general no es *ni* este *ni* aquel yo. Pero aunque no es concretamente ninguno, es en realidad todos ellos y por eso es un universal cuya característica es la vastedad que engloba. “Yo” es algo verdadero para todos los “yo”. Y *el* “ahora” es todos *los* “ahora”. El universal es un “ni” (ni esto ni aquello) a la vez que un “y” (esto y aquello también). En este juego del presentarse y ausentarse de la cosa y el esqueleto universal que deja tras su paso, se descubre algo más. *Este* ahora, es mucho más que un *simple* ahora. Veamos: cualquier ahora: la noche, la mañana, un instante, son un *conjunto de horas*, mostrando que no existe el “átomo” de la experiencia y que por tanto, el universal no es un conjunto en el sentido de un “contenedor” de singularidades. Cada singularidad es ya un múltiple y el universal, no siendo un conjunto simple, tampoco puede constituirse como la unidad omnicomprensiva; menos aun cuando los conceptos, a su vez, difieren de otros conceptos (el ahora –tiempo— no puede reducirse al aquí –espacio—)<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> De los deseos y exigencias de la razón ya hemos escrito en el capítulo anterior. La dura posición que Hegel contra Kant sostiene en sus escritos de juventud no sobrevive sin alteraciones en la *Fenomenología del espíritu*. Más adelante abordaremos algo sobre el tema del deseo, tan sólo diremos que algo en el sujeto *desea* y *se goza* con su actividad que es la razón.

<sup>43</sup> El segundo y tercer fragmentos del *Poema “ontológico”* de Parménides: “*I.1 Atención, pues;/ que yo seré quien hable;/ Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:/ cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar./ I.2 Ésta: del Ente es ser; del Ente no es no ser./ Es senda de confianza, /pues la verdad la sigue/ Estotra:/ del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,/ te he de decir que es senda impracticable/ y del todo insegura,/ porque ni el propiamente no-ente conocieras,/ que a l él no hay cosa que tienda,/ ni nada de él dirías;/ que es una misma cosa el Pensar con el Ser”*. Los Presocráticos P. 39.

<sup>44</sup> ¿No difieren los universales que se han obtenido: “aquí”, “ahora”, “yo”, a su vez, entre sí?

El viejo misterio eleusino, entonces, se viste con los ropajes de la ciencia y demuestra por medio del lenguaje la perenne “duda acerca del ser de las cosas sensibles”<sup>45</sup>, lo mismo que el animal cuando devora su alimento<sup>46</sup>.

Si el universal (que es en realidad un *múltiple*) tiene lugar en cada singularidad (cada ahora es un conjunto de muchos ahora como un ahora se compone varios minutos) la cosa misma debe incluir en su ser la negación. La negación era primariamente no-esto o no-aquello pero en relación a un también (un “y”: esto y aquello). Así es la cosa de la percepción: un médium general (un y) que soporta una diversidad excluyente (*ni*) de cualidades. Es decir, una esencia y sus atributos (o accidentes).

La cosa es lo uno (toda cosa, esta o aquella, es *una*), pero es *esta* u *otra* cosa por sus *cualidades*.

Aquí la negatividad ya no se presenta como una simple ausencia, sino que entra en el juego de la constitución de la cosa. Quedarse en el aparecer y desaparecer de la cosa, en la dualidad de la ausencia y la presencia, sería no avanzar nada; pues el saber hace de su propia imposibilidad (como por ejemplo la de fijar una cosa de modo inmediato), un objeto en sí mismo. Entre la cosa y la palabra la relación inmediata es la de la significación. Pero la conciencia no se detiene ante esta ausencia y avanza hacia la nueva cosa; pues la cosa es una mezcla de positividad y negatividad, de subsistencia y nulidad, de presencia y ausencia. La cosa sólo aparece y desaparece para la certeza sensible; para la percepción es ya el juego constante de un pensamiento que anuncia apenas su propio reconocimiento.

Para la conciencia que ha llegado a la percepción, la cosa es el médium de los atributos. Por ella y en ella lo variable se despliega. Sin este universal [indiferente (*gleichgültig*)<sup>47</sup> respecto a sus atributos] que sirve de fondo, ni la unidad ni la diferencia de los atributos podrían aparecer.

---

<sup>45</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 69.

<sup>46</sup> El paralelismo que hace Hegel (Fenomenología P. 69) no es gratuito pues inserta en la conciencia, como apenas dijimos (nota 39) el tema del deseo y la satisfacción.

<sup>47</sup> Ibidem. P. 94 y 95, donde se habla de la indiferencia de la ley y la fuerza o el concepto y el ser.

Pero es más bien el yo donde esta variabilidad se despliega y es unificada<sup>48</sup>, de modo tal que éste, lo mismo que la cosa, se presenta como el soporte de lo diverso, pero repartido entre dos lados.

De forma inmediata la unidad (la cosa o el yo) es indiferente a lo que unifica. Los atributos o cualidades, a su vez, son indiferentes unos respecto a otros. La muerte o desaparición de la cosa que tiene lugar para la conciencia hundida en la certeza sensible es sólo el juego de la presencia y la ausencia, del universal y el particular y su verdad es la *indicación*<sup>49</sup>. En la percepción la cosa *es* ese juego mismo y lo que permite pensar en la *implicación* de lo que antes era sólo indiferente. Para que haya *diferencia*, pues, hay que superar el momento de la exterioridad *sólo* en la medida que esta última supone dos cosas: la subsistencia y la indiferencia. Para un pensamiento de la exterioridad lo ajeno debe ser subsistente (o sea, no relacional) y esa subsistencia implica una total indiferencia. Lo que la percepción hace es crear cierta unidad conflictiva en sí misma que permita implicación y así, la diferencia (o relación) de los términos que, de otra manera, no existirían el uno para el otro.

Todo lo existe de por sí en su independencia<sup>50</sup> (en sí o *an sich*), mas bien es indiferencia. Pero el pensamiento en general es más bien la relación (sea en su forma de continuidad o interrupción).

La cosa es indiferente respecto a sus atributos, pero, puesto que el yo y la cosa son lo mismo (en tanto soporte de lo diverso), dichos atributos son cualidades *del pensamiento* y en él aparecen distinguiéndose unos de los otros. El pensamiento los aprehende por medio de una diferencia puesta por él mismo.

Siendo el pensamiento el verdadero *médium* de lo diverso, la cosa pierde su subsistencia y los atributos se despliegan en su nuevo éter. Si la cosa no perdiera su subsistencia no habría *relación* y reinaría más bien la indiferencia que señalamos como propia de lo independiente o subsistente.

La cosa muere pero renace como pensamiento. O más precisamente la cosa es penetrada por esta nada que es el pensamiento. El pensamiento, naturalmente, no se deshace de su

---

<sup>48</sup> Ese es el papel que juega la unidad sintética de apercepción en el sistema kantiano (descrito en la KrV). Pero en general la conciencia, en cada uno de sus niveles, tiene como función la aprehensión de una diversidad.

<sup>49</sup> Ibidem. P. 68.

<sup>50</sup> Hegel utiliza el término *Selbständigkeit* que significa sí, independencia, pero de un modo más preciso, la cualidad de algo de sostenerse o pararse *por sí mismo*.

contenido sensible para quedarse con la pura abstracción que es hasta ahora. Más bien, reteniendo la cosa, introduce en ella una mediación por la cual puede ser pensada<sup>51</sup>.

Esta nueva existencia en el pensar no suprime la exterioridad de la cosa, sino que incorpora su exterioridad a la interioridad del pensamiento. Éste piensa las cosas como exteriores unas de otras, indiferentes, pero *al mismo tiempo* sólo las distingue poniéndolas en relación; por lo que si para la cosa los atributos eran una pluralidad de materias independientes pero unificadas por un soporte o médium, ahora el pensamiento es este médium universal donde aparecen las cosas como singulares (independientes) y como universales (unificadas) *a la vez*<sup>52</sup>. A este nivel de desarrollo el oscilar de la conciencia tiene como polos la singularidad de cada cosa y su generalidad (su concepto en términos kantianos).

La cosa deja ese juego simple de aparecer y desaparecer en el que se demoraba la conciencia anterior a la percepción y ahora habita en el pensar y lo moviliza por medio de una contradicción: que la cosa sea a la vez *una* (singularidad) y un concepto general (universalidad); que la cosa sea una (determinada) precisamente por sus cualidades (lo diverso) y que lo diverso de las cualidades sea lo inesencial puesto que no afecta la unidad de la cosa.

*“Estas abstracciones vacías de la singularidad y de la universalidad contrapuesta a ella, así como de la esencia enlazada a un algo no esencial que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario, son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente (...)”*<sup>53</sup>.

El pensar es esa contradicción *en acto* o *diferencia absoluta*<sup>54</sup> que se expulsa de sí mismo: la percepción oscila, sin encontrar reposo, entre los polos de la singularidad y la

---

<sup>51</sup> Podríamos decir que la cosa compacta es atravesada por la diferencia del pensamiento. Hegel caracteriza al pensamiento como una nada en la medida que no es un ser. Así, una nada se introduce en el corazón de la cosa para hacerla diferir de sí misma. Pero, como se verá más adelante, también lo contrario es cierto: en medio del sujeto se introduce una cosa o, dicho más claramente, una interrupción que hace que el sujeto también difiera de sí en su propia identificación.

<sup>52</sup> Hegel repite constantemente en la Fenomenología, anticipando una crítica que pretendiese reestablecer el principio de tercero excluido, que en el mismo respecto es para sí en la medida que es para otro y para otro en la medida en que es para sí.

<sup>53</sup> Ibidem. P. 80. *“Diese leeren Abstraktionen der Einzelheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit, sowie des Wesens, das mit einem Unwesentlichen verknüpft, eines Unwesentlichen, das doch zugleich notwendig ist, sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft so genannte gesunde Menschenverstand ist”*. Ibidem. P. 105.

<sup>54</sup> Ibidem. P. 78.

universalidad, y ese movimiento no impide que haya un mundo de experiencia<sup>55</sup>, sino al contrario, es la condición *sine qua non*.

Esta diferencia absoluta que acontece en el pensar es la causa de la movilización de los polos fijos que el entendimiento ha sedimentado y que constituyen la naturaleza de todo pensamiento dogmático.

La certeza que se disuelve a través de la experiencia de la conciencia no desalienta al pensar, sino que es su fuerza porque sólo así se revela una *nueva faz del mundo*<sup>56</sup>. Y antes que detenerse en el conocimiento del mundo por la fatal duda y desmoronamiento de la certeza, el pensar prosigue y recupera su contenido manteniéndose cerca de su propia duda y su actividad destructora de las viejas seguridades.

El universo de cosas que se despliega en el escenario inaugurado del pensar no exige en modo alguno que todo sea nivelado e igualado, ordenado nuevamente en los anaqueles de un entendimiento cuya naturaleza sería el inmovilizar los pensamientos fijándolos a una estructura nueva, por razonada que fuese. Porque la dialéctica hegeliana no cambia un viejo orden por otro nuevo, no reemplaza las vetustas verdades metafísicas por otras especulativas. Sucede más bien lo contrario: que las categorías de antaño fijadas pasan por la conciencia como si fueran sus objetos, sometidas y gobernadas también por el tiempo. Pero así como la duda no detiene el conocer, el tiempo no destruye el impulso de sistematicidad, único por el cual (en cuanto es la finalidad del pensar) tiene lugar el despliegue fenomenológico. Si ante la primera duda cesara el pensamiento o si frente a la primera barrera abandonara su finalidad, el pensamiento permanecería en eterna igualdad consigo mismo. Sólo queriendo la unidad (sin concesión alguna) el pensamiento descubre

---

<sup>55</sup> “Este curso, una determinación constantemente cambiante es lo verdadero y la superación de esta determinación, es lo que en rigor constituye la vida y la acción diaria y constante de la conciencia percipiente y que supone moverse en la verdad”. Ibidem. P. 81. “Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseins aus”. Ibidem. P. 106.

<sup>56</sup> Podríamos decir que aunque el movimiento de la conciencia es inmanente, también ella realiza saltos cualitativos. Eso quedó claro en la cita que tomamos del prólogo de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel habla del desarrollo acumulativo del embrión y el salto cualitativo que es el nacimiento. Por eso no carece de justicia decir que lo inmanente produce su propia trascendencia o que los términos, en sus relaciones, pueden dar origen no sólo a otros términos sino a otros niveles nuevos de organización (que no podrían haberse deducido).

la alteridad y sólo a través de la relación descubre la ruptura<sup>57</sup>: el pensar sólo existe fracasando<sup>58</sup>.

La percepción ha llegado a la contradicción de la cosa como singularidad y como universalidad, como lo diverso y lo unificado. Pero esto no es suficiente todavía para pensar los avatares del pensar al nivel de la conciencia. Falta el movimiento, la *trayectoria*, las fuerzas de atracción y repulsión, las fuerzas que se transmiten a través de los objetos (*momentum*); falta todo aquello que no es ni ausencia ni presencia, ni universal ni particular, sino configuraciones particulares que incluyen a las cosas, sus relaciones y comportamientos.

*“(...) las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama fuerza (...) el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente el concepto que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes, ya que deben ser distintos en la fuerza misma (...) la fuerza es lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es para otro o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser para otro (...)”.*<sup>59</sup>

Entre lo universal y lo particular, además de una relación formal, hay un ir y venir. El pensamiento, cuando conoce la fuerza, ve cómo sus representaciones pasan de lo universal a lo particular sin poder fijarlas. Del lado de la percepción, es la ilusión o el hecho de captar la cosa ora a partir de una cualidad, ora a partir de otra y de saltar entre los diferentes niveles (pues cada cosa, aunque sea singular, está compuesta de atributos que pueden ser tomados, a su vez como lo singular.). Este ir y venir que se llama ilusión es la naturaleza

---

<sup>57</sup> La apertura a la alteridad sólo tendría sentido insistiendo en la propiedad, pues aquella es la puerta de ésta. Es decir, no hay modo de escuchar la alteridad *directamente*; ella sólo aparece como la posibilidad que tiene lo propio de extrañarse, disolverse y darse una nueva configuración.

<sup>58</sup> Y por eso mismo habría que insistir en el fracaso tratando de ir más allá del él a partir de él. Y ¿no demostró el pensar “racional” ser el más grande fracaso en el siglo XX?

<sup>59</sup> Ibidem. P. 84. *“Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduktion. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird (...) Indem wir so beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt; denn an ihr selbst sollen sie nicht unterschieden sein (...). In der Tat aber ist die Kraft das unbedingt Allgemeine, welches, was es für ein Anderes, ebenso an sich selbst ist; oder welches den Unterschied--denn er ist nichts anderes, als das Für-ein-Anderes-sein--an ihm selbst hat”.* Ibidem. P. 110.

de algo que se llama ahora fenómeno. Lo que aparece a la conciencia no son solamente cosas aisladas, sino *relaciones* entre esas cosas, *totalidades*<sup>60</sup>.

Para la conciencia concipiente el mundo es un conjunto de fenómenos, y la naturaleza del fenómeno es el ser cambiante<sup>61</sup>, el convertirse en lo opuesto de lo que era originalmente, esto es, en devenir<sup>62</sup>.

Para la conciencia entonces, que en cuanto busca aprehender el movimiento de las cosas ha pasado de ser percepción (*Wahrnehmung*) a entendimiento (*Verstand*), su objeto es una mixtura de ser y no-ser, aparecer y desaparecer. Su objeto es contradictorio en sí mismo, una diferencia en acto.

Esta nada que compone uno de los extremos del fenómeno<sup>63</sup>, no es la nada absoluta, sino una nada *para la conciencia* (y su entendimiento). El Hegel joven buscó, como Schelling en su juventud, la unión donde el ser lo ocupara todo sin diferencia, una plenitud absoluta a costo de borrar toda determinación. Que Hegel haya “retornado” a Fichte y a Kant, a un pensamiento de la conciencia, se justifica por ser lo único capaz de retener la diferenciación. La conciencia podría haber sido definitivamente abandonada para buscar lo *completo* en otro lugar. Insistir en la conciencia significó para Hegel, en contra de sus primeros escritos, permanecer en lo separado pues esencia de la conciencia es precisamente el distinguir<sup>64</sup>; pero a cambio pensó la propia movilidad de las separaciones (que nunca separan por el mismo lugar) y la movilidad intrínseca a la separación del entendimiento. Hegel no renuncia *ni* al absoluto *ni* a la separación, pero al mismo tiempo, renuncia a ambos, puesto que su camino no es el de la fija separación de Kant (entre lo sensible y lo inteligible, lo práctico y lo teórico, etc.) ni la unión (indiferenciada) del primer Schelling.

---

<sup>60</sup> La totalidad no fuerza la pluralidad irreductible hacia la unidad muerta. Todo fenómeno está compuesto de elementos según cierta relación. Y también, como vimos, incluso lo más simple está compuesto de otros elementos más simples. De este modo, todo lo que aparece (*erscheint*) es un conjunto, un todo.

<sup>61</sup> Ya la misma palabra “aparecer” o “apariencia” difiere inmediatamente de lo “oculto”. El fenómeno, pues, se muestra siempre ocultando algo.

<sup>62</sup> La *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*) expone también en sus primeras páginas el problema del ser y la nada y de cómo se resuelve en la dialéctica del devenir (*Werden*). El puro ser, como categoría universal, está vacía y por ello es nada. La nada no es directamente el contrario (formal) del ser, pues entre ser y nada hay más bien una mutua conversión.

<sup>63</sup> Fenomenología. Op. Cit. Pág. 90.

<sup>64</sup> Hölderlin (carta del 26 de enero de 1795 citada en el capítulo anterior, ver nota 68), como ya vimos, mostró que alcanzar lo absoluto (ahí donde el hacer y lo hecho, el sujeto y el objeto se unifican) por medio de la conciencia (que por esencia separa el sujeto del objeto) era una tarea imposible.

Pero el entendimiento no se queda en el momento contradictorio del fenómeno y busca la figura simple (*einfach*) que contenga lo contradictorio como sus momentos: busca una legalidad. Si el fenómeno difiere de sí mismo (al pasar del ser al no-ser), éste a su vez difiere de su ley (donde todo está quieto).

Entre el polo subjetivo y el objetivo, y entre lo cambiante y lo universal fijo, se trama el vaivén del entendimiento, que se pone a sí mismo como primera premisa del silogismo, dejando del otro lado un “interior” de las cosas (su verdadera esencia en contraste a lo cambiante del fenómeno) y mediándose por lo que aparece (el fenómeno).

Así como en la percepción lo que parecía ser la cosa era más bien el sujeto, también aquí lo que se ofrece como más allá (*jenseits*) del fenómeno, es decir, su ley, es más bien la legalidad del propio pensamiento. La ley es la verdad del entendimiento. Si es cierto que la conciencia divide, es por medio de la ley, que simultáneamente implica la constancia (universalidad) y la inconstancia (una ley es siempre ley *de* un fenómeno, cuya naturaleza —ya lo vimos— es el cambio) y también la unidad de fuerzas contrarias. Es decir, cuando el entendimiento tiene por objeto a la naturaleza entendida como fuerza, sólo “ve” en el fenómeno el paso de lo uno a lo otro, lo positivo a lo negativo y viceversa. Pero la ley logra formular esta diferencia de forma perenne.

El mundo aparece entonces para el entendimiento como fuerza y el interior de la fuerza como ley y al mismo tiempo, el entendimiento es esta fuerza concipiente que se rige por la necesidad (*Notwendigkeit*) de la ley.

Muchas leyes empíricas pueden construirse a partir de aquí pero, como en el caso de las “materias” (atributos) respecto a la cosa (o médium universal) en la percepción, la multitud de leyes se muestra indiferente una con respecto a la otra.

Pero para que el entendimiento mismo sea un juego de fuerzas (como el fenómeno) y no solamente un “tranquilo mundo de leyes”<sup>65</sup>, es decir, algo fijo y determinado, es preciso que ponga dichas leyes en relación, que las *explique*. La explicación es el *discurso* que enlaza las distintas leyes y que hace del entendimiento algo que, a su vez, deviene.

La ley del entendimiento, no está ni del lado del fenómeno, ni del lado de lo interior o la ley de las cosas. Más bien es el pasar de un lado a otro. Si en un momento parecía que el más allá del fenómeno era la quieta ley, ahora el más allá es una mezcla de ley y fenómeno

---

<sup>65</sup> Fenomenología. Op. Cit. Pág. 92.

pero respecto al entendimiento. La relación que hay entre lo interior y el fenómeno es la misma relación que establece el entendimiento en sí mismo.

*“[Tenemos]una segunda ley, cuyo contenido se contrapone a lo que antes llamábamos ley, es decir, a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; pues esta nueva ley expresa más bien el convertirse lo igual en desigual y el convertirse lo desigual en igual”<sup>66</sup>.*

La ley, que diferencia, unida al propio devenir del entendimiento, produce una única ley: la ley del devenir.

En este punto sucede lo más extraordinario de la dialéctica: la inversión, por medio de la cual todo lo que es tomado sin mediaciones, se transforma, por el mero hecho de ser pensado, en su opuesto. Sin pensar en finalidad alguna y sin acudir a ningún mecanismo oculto (como presuponer un todo que en realidad habría que probar) el pensamiento (que por actuarse no es menos pensamiento) se envuelve en contradicciones, como las secciones dedicadas a la dialéctica en las tres Críticas kantianas lo habían dicho ya. Lo que no es posible, ahora en contra de Kant, es separar los ámbitos para que no se mezclen, logrando así que la razón teórica no caiga en contradicciones al no rebasar los límites de toda experiencia posible. El entendimiento, entonces, produce un mundo *invertido* frente a sí, que sólo podrá recobrar dejando que uno se convierta en el otro. Eso es la *infinitud*,

*“Y así, el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su contraposición en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia interna o diferencia en sí misma, o como infinitud”<sup>67</sup>.*

La diferencia en sí o el contrario puro, ya no difiere de otro, sino difiere en sí, de sí mismo. En la infinitud todo el entendimiento (que abarca desde lo sensible hasta lo inteligible o autoconciencia) ha quedado implicado como el puro movimiento de sí o lo que

---

<sup>66</sup> Ibidem. P. 97. *“Ein zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem sich beständigen gleichbleibenden Unterschiede entgegengesetzt ist ; denn dies neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus”.* Ibidem. P. 127.

<sup>67</sup> Ibidem. P. 101. *“So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergriffen, und sie an sich selbst ; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst ; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit”.* Ibidem. P. 131.

constantemente se expulsa a sí mismo. Es cierto que para Hegel la infinitud presenta por primera vez la *contraposición*, pero también la superación de ésta. Eso no significa que la diferencia haya sido tan sólo una desviación en el camino de lo mismo hacia lo mismo, de una  $A=A$ , sino que lo mismo sólo es por medio de su diferencia. Que lo mismo se vuelva diferente y lo diferente lo mismo significa que toda identidad fija entra en su disolución, y que todo lo exterior (subsistente y separado, indiferente) entra en la *relación*.

Puede pensarse que aquí se ha agotado todo: que lo *mismo* (lo universal) se ha separado (al ponerse en relación con lo empírico) y que se ha vuelto a reunir como diferencia pura (en el devenir); pero que el *resultado* sea la diferencia pura, quiere decir que todo resultado es un movimiento, un tipo de actividad (o trabajo). Por esto mismo la diferencia en sí (o infinitud) es sostenida por un trabajo *permanente* del pensamiento. Y sostener lo muerto, como dice el prólogo de la Fenomenología es la tarea del espíritu, consiste en sostener las mediaciones de todo lo que ha desaparecido, en sostener ese espaciamento (o introducción de la nada) en el corazón de la cosa y la introducción de la cosa (como separación) en el corazón de la subjetividad. Este elemento extraño que uno y otro (el subjetivo y el objetivo) polo tienen, evita caer en la totalización unilateral por cualquiera de las partes. Sostener lo muerto es sostener esa nada que evita hundirse en el contenido sensible, y significa también sostener lo diferente para que el sujeto no sea una pura tautología.

El verdadero objeto del entendimiento es la infinitud, es decir, *él mismo* y con ello se ha vuelto autoconciencia y por eso ha ido más allá de sí (su ser entendimiento):

*“Al convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada; la conciencia es para sí misma, es la diferenciación de lo indistinto o autoconciencia. Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto”*<sup>68</sup>.

Lo otro que era subsistente es superado<sup>69</sup>, pero sólo para formar parte del nuevo éter del pensar (único donde hay diferencia); su diferencia subsistente se vuelve una diferencia inmanente que evita toda coagulación de la identidad.

---

<sup>68</sup> Ibidem. P. 103. “*Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtsein des Unterschieds als eines unmittelbar ebensowohl Aufgehobenen ; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewußtsein. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies Unterschiedene nicht unterschieden ist*”. Ibidem. P. 134.

<sup>69</sup> *Aufgehobenen*: superado y mantenido. Lo que es mantenido del objeto, es su diferencia, se transforma en la diferencia del propio pensar.

“*Ich unterscheide mich von mir selbst*” o: la conciencia es su propia *diferenciación*, acto de darse cada vez una forma nueva. La conciencia no es solamente la separación en general, sino que ella misma *es* un proceso de (auto) diferenciación<sup>70</sup>.

“*Vemos que en el interior de la manifestación el entendimiento no es en verdad otra cosa que la manifestación misma (...)*”<sup>71</sup>.

“*Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto*”<sup>72</sup>”.

En el teatro de la conciencia, todo está expuesto. Y más precisamente, su teatro es el estar expuesta, el exponerse a sí misma o el estar ofrecida en general, a otro tanto como a sí misma<sup>73</sup>. El movimiento de la conciencia será exponerse a sí misma ora como creadora, ora como producto, como sustancia o como sujeto, pero siempre en un movimiento de ir y venir, en donde lo dado (la cosa, para la conciencia, es siempre encontrada, dada y por ello, también y en cierto modo, recibida) y lo hecho (tanto el hacer como pura actividad, como lo hecho como producto) se penetran. Que todo esté ofrecido no quiere decir que todo esté hecho [ni siquiera el sujeto ha devenido sujeto en toda la potencia del término, todavía no *es* sujeto (aunque el sujeto se contraponga al ser en general de forma inmediata por su negación, el también debe recuperar el ser)].

Esta exposición en general incluye también la escritura de la filosofía o bien, el espíritu comprende su propia exposición filosófica, pero eso será tratado más adelante<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Y la metáfora del niño y su desarrollo en el Prólogo de la *Fenomenología*, bajo la luz del presente, no puede ser más adecuada: el desarrollo del huevo fecundado es su pura autodiferenciación.

<sup>71</sup> Ibidem. P. 103. “*Wir sehen, daß im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anders als die Erscheinung selbst [ist]*”. Ibidem. P. 135.

<sup>72</sup> Ibidem. P. 104. “*Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann*”. Ibidem. P. 135-6.

<sup>73</sup> Ver de Jean-Luc Nancy *La comunidad desobrada*. El *ser para otro* es interpretado por Nancy como una transitividad del ser. Nunca el ser ofrecido como algo existente, sino algo ya dirigido a algo diferente de sí. La subjetividad misma sería sólo en la medida de ser-transitiva. Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*. Trad. Perera, P. Arena Libros. Madrid 2001.

<sup>74</sup> Sólo una referencia: “*Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición*”. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 9. “*Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen*”. *Phänomenologie*. Op. Cit. P. 15.

En este mismo apartado dedicado a la conciencia en sus tres primeros momentos (lo sensible, la percepción y el entendimiento), se desliza en la Fenomenología un viejo tema de los escritos de juventud. Mostrando que la dialéctica puede moverse simultáneamente en niveles diferentes, en el apartado de *Fuerza y Entendimiento*, aparece el tema de la ley y el delito:

*“Y el delito real tiene su inversión y su en sí, como posibilidad, en la intención como tal, pero no es una buena intención, pues la verdad de la intención es sólo el hecho mismo”<sup>75</sup>.*

¿Pero qué intención y que hechos pueden valer donde no hay aun ley? ¿Cómo aparece esta dialéctica de lo indiferente y de la implicación entre las conciencias?

¿Cómo aparece la muerte y el no-ser para las conciencias que se buscan unas a otras, que se exponen, diríamos?

¿Se justifica el salto de la lógica a la cultura, de la lógica a la existencia?

b.- Lucha, trabajo, reconocimiento: la ausencia, el vacío y el devenir

*“El elemento fluido es él mismo solamente la abstracción de la esencia; en otras palabras, sólo es real como figura; y al articularse en miembros desdobla, al mismo tiempo, lo articulado y lo disuelve. Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento”<sup>76</sup>.*

La conciencia devino infinita al ser el movimiento que va de la identidad a la diferencia y viceversa. En tanto autoconciencia, esta infinitud será el nuevo objeto para la conciencia y

---

<sup>75</sup> Ibidem. P. 99. *“Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung, und sein An-sich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten ; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die Tat selbst”.* Ibidem. P. 130.

<sup>76</sup> Ibidem. P. 111. *“Das flüssige Element ist selbst nur die Abstraktion des Wesens, oder es ist nur als Gestalt wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seiende Diskrete, noch der reine Prozeß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze”.* Ibidem. P. 142.

será llamada vida. Lo vivo no es más el amor, sino este anónimo movimiento universal de la configuración y la destrucción. Configuración de un singular separado del todo, pero que al comer recupera esta fluidez para perderla de nuevo en la muerte. Comer y ser comido: a esto se reduce la vida del individuo en este nivel y su trascendencia reside sólo en su reproducción. Lo que sobrevive a través de las muertes concretas es la especie o género, sólo captada por el entendimiento, que ha hecho de la vida su objeto.

El yo es, desde luego, este movimiento de la vida, pero de modo no plenamente conciente.

*“El simple yo sólo es este género o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la esencia negativa de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia”<sup>77</sup>.*

...das Selbstbewußtsein hiemit seiner selbst nur gewiß, durch das Aufheben dieses andern (...) es ist Begierde. La conciencia necesita afirmarse negando lo otro y su deseo es deseo de (devorar) esto otro. Como en los escritos de juventud, la brecha o *eso* otro que escinde<sup>78</sup> a la vida universal busca su propia superación. Pero en Fenomenología, ha aparecido la fuerza como elemento del saber y el deseo es como esta fuerza *producida* por la separación. Es decir, esta diferencia (y límite) que “aqueja” a la unidad es productiva y por ello la unidad abstracta se ve impulsada a su desarrollo y diferenciación.

Si la *vida* del espíritu es de algún modo deseo<sup>79</sup>, es porque está aquejada por esta separación. Pero la vida según aparece a estas alturas de la Fenomenología, es tanto la subsistencia de lo separado, como su disolución (o muerte, que restaura la continuidad) universal. Tal parece que la vida se media por la muerte de lo singular pero sólo es *para un singular*. Sólo lo singular vive, pero como resultado del morir de otras innumerables singularidades que a pesar de todo han sobrevivido por medio de su heredarse la vida.

---

<sup>77</sup> Ibidem. P. 111. “*Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtsein hiemit seiner selbst nur gewiß, durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist Begierde*”. Ibidem. P. 143.

<sup>78</sup> La palabra usada por Hegel para nombrar el delito, eso que destruye la unidad de la vida, es *Verbrechen*. Y brechen significa romper. Esto se hace eco sin duda de la discusión hōlderliniana sobre las partes (*Teilen*) en que separa el juicio (*Urteil*) al ser.

<sup>79</sup> Como propone Kojève en su famosa *Introduction a la lecture de Hegel*. Op. Cit.

Este yo, por tanto, no es la pura unidad de una autoconciencia vacía, sino un yo *vivo* que apetece. Así como el animal devora lo otro –la naturaleza inorgánica—para restaurar la fluidez de su vida, el Yo niega su objeto para *gozarse*<sup>80</sup> volviendo a su unidad. Pero también, así como el animal no puede devorar toda la naturaleza inorgánica, pues se quedaría sin alimento, el Yo no es nada si falta el elemento de la subsistencia (o independencia = *Selbständigkeit*).

La autoconciencia viva, y lo vivo en general, es infinito en la medida que es posee dentro de sí verdades opuestas; sin acudir a ningún término medio, la vida es un círculo que gira sobre sí y que sólo encuentra su límite en otro círculo, en otra vida, en otra autoconciencia viva.

Lo otro de la autoconciencia es un verdadero *límite*, no podría aniquilarlo sin perecer; pero este límite es ella misma. El límite se traspasa entonces sin traspasarlo, se ofrece ahí como impenetrable (el alimento sin el cual lo vivo perece<sup>81</sup>) pero al mismo tiempo como superado; es decir, es el límite el que subsiste (y es conservado como diferencia interna) pero que es superado, en la medida en que no constituye una barrera para la configuración del espíritu. Aclarando un poco más esto: el enigma de la *Aufhebung* es el enigma de la convivencia de un límite, siempre necesario y fijo para que pueda existir (y pensarse) lo diferente, y una fluidez sin la cual no habría pensamiento alguno, pues no se detiene ante nada<sup>82</sup>. El enigma del Yo es la simultaneidad de su goce (derivado de una afirmación por medio de su actividad) y su deseo (que siempre persigue lo otro queriéndolo devorar, pero sin poderlo hacer so riesgo de perder su propia subsistencia). Y todavía más difícil de pensar es a dos elementos subsistentes, pero incapaces de existir el uno sin el otro. Por eso:

*“La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. (...) [sólo porque] es una autoconciencia viva (...)”<sup>83</sup>.*

---

<sup>80</sup> Hegel utiliza la palabra alemana *Genuss* para el goce y *Befriedigung* para satisfacción.

<sup>81</sup> Y aquí podría uno preguntarse si el *alimento* del espíritu no es la negatividad tomada como límite. ¿No busca siempre el espíritu un límite para reflejarse y después absorber la diferencia como límite interno?

<sup>82</sup> El pensamiento necesita una diferencia (distinción) para pensar algo, pero además se media con otros elementos que pertenecen sólo a su historia (una suerte de memoria) y que están ausentes. El pensar es posible por elementos mixtos o que no se dan en un solo nivel. La esencia de la mediación es precisamente poner en contacto determinaciones que de otro modo serían una respecto de la otra indiferentes.

<sup>83</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 112. “Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein. (...) *er ist lebendiges Selbstbewußtsein*”. Phänomenologie. Op. Cit. P 144.

“El desdoblamiento de concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento”<sup>84</sup>.

Hegel dice *reconocer* en la relación de las autoconciencias (y no *conocer*), implicando esta *vuelta* sin la cual no existe lo espiritual. El espíritu es lo que retorna a sí, aunque vale la pena demorarse un poco en el tema del retorno y del inicio.

El reconocimiento, a primera vista, se figura como la restauración de lo que estaba puesto al inicio. Una autoconciencia reconocería a la otra porque sería sólo su imagen invertida, en esencia lo mismo. Pero todo reconocimiento, en cuanto *acto*, implica también la disolución de lo que originalmente estaba puesto<sup>85</sup>. Queda, desde luego, una autoconciencia, pero que ya no es aquella que se desdobló, por lo que se restablece y no se restablece.

Un retorno es posible donde hay un *origen* pero la dialéctica hegeliana renuncia, abiertamente, a éste. En la doctrina del ser de su *Ciencia de la Lógica* Hegel formula la pregunta desde otro ángulo: *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*<sup>86</sup> ¿Por dónde debe comenzar la ciencia?

“Sólo en los tiempos modernos surgió la conciencia de que es difícil hallar un comienzo a la filosofía, y se ha discutido ampliamente la razón de esta dificultad, así como la posibilidad de resolverla. El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación”<sup>87</sup>.

Todo comienzo es inmediatamente refutado, pero toda inmanencia es también arrancada por algo otro. Todo comienzo está mediado por su fin y la relación entre ambos es el puro

---

<sup>84</sup> Ibidem. P. 113. “Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar”. Ibidem. P. 145.

<sup>85</sup> Esto lo que explica Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*: “Partiendo del sujeto, como si éste siguiese siendo el fundamento, se encuentra, en tanto que el predicado es más bien la sustancia, con que el sujeto ha pasado a ser predicado, y es por ello superado así; y de este modo, al devenir lo que parece ser el predicado en la masa total e independiente, el pensamiento no puede ya vagar libremente sino que se ve retenido en esta gravitación”. Ibidem. P. 41. “Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehoben”. Ibidem. P. 58.

<sup>86</sup> *Wissenschaft der Logik. Hegels Werk im Kontext*. P. 6.

<sup>87</sup> *Ciencia de la Lógica*. P. 87. “In neuern Zeiten erst ist das Bewußtseyn entstanden, daß es eine Schwierigkeit sey, einen Anfang in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit so wie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares seyn, und es ist leicht zu zeigen, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung”. Ibidem. P. 65.

devenir, por donde marcha el presente. De ahí que el resultado no sea nada sin su desarrollo, su estar *llegando a ser*.

¿A dónde se retorna si no hay inicio?, ¿a dónde vuelve el pensamiento si está siempre *in medias res*? Retorna sobre su propia actividad, sobre su hacer y es por ello que Hegel lo llama “automovimiento”: está suspendido, aplazado en todo origen y en toda finalidad, que también falta como algo fijo y determinado, en este movimiento de lo espiritual.

Una autoconciencia sólo se satisface en otra autoconciencia, en su recíproco reconocimiento. Pero el reconocimiento no es inmediato porque para cada autoconciencia, su recíproca se le aparece como lo otro como, lo que destruye la unidad —no más que un objeto—.

*“La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro, su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aun no han realizado la una para la otra el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo el ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma”<sup>88</sup>.*

La vida universal, que en los escritos de juventud se ofrecía como un bosquejo de lo absoluto, es ahora el hundimiento, la intermediación en la que la conciencia permanece como en un “movimiento rectilíneo uniforme” o inercia. La filosofía de la vida que aplaudía calurosamente la afirmación, la sensibilidad y el amor, se desploma para formar el mundo más elemental de la vida conciente. Este mundo de la sensibilidad que parece tan afirmativo es en realidad la falta de actividad y la falta del desprendimiento que implica

---

<sup>88</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 115. “*Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles anderen aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Sein seines Fürsichseins, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtsein; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Sein des Lebens—denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt—versenkte Bewußtsein, welche füreinander die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen, und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewußtseins zu sein, noch nicht vollbracht (...)*”. Phänomenologie. Op. Cit. P. 147-8.

respecto a todo lo que está a la mano. En el Fragmento de Tübingen Hegel ironizaba (à la Erasmo) sobre los viejos teóricos y teólogos como seres indigestos por la vida y guarecidos en la oscuridad de su ciencia. Pero ese alejamiento es condición necesaria para toda reflexión sobre la vida y lo vivo: lo vivo no se sabe, no sabe de su infinitud y tiene que exponerse a lo único absoluto que le viene desde fuera: la muerte:

*“Pero la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida”<sup>89</sup>.*

*“En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte”<sup>90</sup>*

La presentación: *Darstellung*, o el ahí (=da, en un ánimo existencial) del presentarse y del exponerse al otro tiene lugar como suspensión de la sustancia vital o distanciamiento. Como conciencias hundidas en el *mundo de la vida* su relación es imposible; hace falta la abstracción absoluta, este despojarse de la materia donde habita lo más querido para ser capaces de aparecer una para la otra como *independientes* y al mismo tiempo como recíprocas.

*“Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, ni es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida (...)”<sup>91</sup>.*

---

<sup>89</sup> Ibidem. P. 115-6. *“Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein”*. Ibidem. P. 148.

<sup>90</sup> Ibidem. P. 116. *“Insofern es Tun des Anderen ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, das Tun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren”*. Ibidem. P. 148-9.

<sup>91</sup> Ibidem. P. 116. *“Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen”*. Ibidem. P. 149.

La expansión de la vida, su fluidez universal, tiene que ser *interrumpida* para que exista la libertad. Pero la interrupción supone no sólo un estremecimiento de la vida por el temor a perderla sino también la *creación* de un ámbito nuevo, un salto cualitativo que abandona la relación de continuidad e interrupción para crearse este éter que es el pensamiento.

Hay que decir que el enfrentamiento a muerte sucede precisamente por el hundimiento de la conciencia en la vida, que sólo sabe devorar y que no puede tolerar la independencia (sin embargo vinculada) de lo otro. Si la conciencia destruía el objeto exterior para incorporarlo como diferencia interna, en la autoconciencia, lo otro tiene que, *simultáneamente*, mantener la exterioridad y la relación, la dependencia y la independencia.

La autoconciencia viva es independiente, pero carece de la negatividad absoluta, la muerte es la destrucción de la conciencia, es absoluta, pero es lo contrario de la subsistencia. Para que pueda restaurarse la infinitud, la vida debe penetrar la muerte y la muerte, la vida. No es un *entre* la vida y la muerte, sino una muerte que se comporta como si estuviera viva y una vida interrumpida por la muerte, que al final acaban en esto: una vida que sobrevive a su propia muerte, un *resto* y a la vez un *plus*. Un resto de lo que era el coloreado mundo sensible puesto que no se pierde como tal, sino sólo su *valor* dentro del todo; y un plus que viene de la “noche vacía del más allá suprasensible”<sup>92</sup> y que se transforma en la permanente trascendencia del sí mismo a partir de sí mismo<sup>93</sup>.

Después de este punto de inflexión, todo retorno a las cosas mismas en su sentido ingenuo queda vedado, lo mismo que la hueca consolación que permitiría un mundo invertido y a la medida de cada quien. Esta es la pérdida y ésta la ganancia, simultáneas una y otra y que niegan la homogeneidad sin interrupciones del campo fenomenológico en el sentido hegeliano del término.

Se mantienen la exterioridad y la relación, la dependencia y la independencia pero, por ahora, en dos figuras autoconcientes: el señor y el siervo<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Ibidem. P. 113.

<sup>93</sup> Por esto la *Fenomenología*, si se le quiere tomar por la “historia del sentido” que es para la conciencia, no puede ser considerada como un espacio homogéneo de despliegue de la experiencia. Precisamente lo que deja patente es que el movimiento del sentido, incluye el sinsentido. No porque el sentido *devore* el sinsentido, sino porque lo que se dice sentido es siempre el *resultado* y el *devenir* de una mezcla de sentido y sinsentido.

<sup>94</sup> Herr y Knecht utiliza Hegel, respectivamente, que han sido vertidos al castellano como señor y siervo (así lo hace W. Rocés). Pero acaso traducir Knecht por Peón pueda decirnos algo nuevo debido a la amplitud y vigencia que no tiene su homólogo. Así por ejemplo, el DRAE (22 ed., en línea) menciona en sus entradas: 1. m. *Jornalero que trabaja en cosas materiales que no requieren arte ni habilidad*; 7. m. *Persona que actúa subordinada a los proyectos e intereses de otra*.

El señor se ha mantenido en el peligro de perder la vida, se ha arriesgado sin dar un paso atrás. El siervo ha preferido conservar la vida y pierde con ello la oportunidad de su libertad, de ser reconocido.

Entre el señor y el siervo se ha interpuesto la objetividad en general o la cosa (*Ding*) que servirá como el término medio entre ambos. La cosa es algo que ya se había barruntado en los escritos de juventud como ese algo imposible de digerir. Ella no puede ser negada directamente, aniquilada; quien la trata como lo negativo en general es el señor, pero lejos de devorarla, la *goza* y se *comporta* hacia ella como si fuera inesencial. Tampoco el siervo la puede negar pues se limita a *transformarla* por medio del trabajo.

En esta relación el señor goza la cosa (o más bien tiene el usufructo) y goza del siervo indirectamente por el fruto de su trabajo; para el señor, la cosa con la que se satisface y el siervo, son sólo dos cosas que tienden a desaparecer por inesenciales. Pero también aquí la conciencia se refleja y, cuando carece de mediaciones, cae en lo opuesto de lo que pretende ser. Despreciando la cosa y la materialidad en general, el señor aniquila y se aniquila a sí mismo al faltarle la consistencia. Y su satisfacción es tan vana como su objeto, de modo que también ella tiende a desaparecer. El goce del señor vuelve a transformarse en deseo, es decir, en la persecución de una alteridad que se le escapa permanentemente. Y así, es siervo de su propio deseo y de la nulidad que es para él el mundo.

*“La apetencia no podía lograr esto [la negación de la cosa] a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él no hace con ello mas que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma”<sup>95</sup>.*

El siervo por su parte, es esclavo de la vida inmediata a la que sirve y en la cual se demora por medio del trabajo. El señor se figura para este siervo como la verdadera esencia que está fuera de él, y su trabajo está destinado a satisfacerlo<sup>96</sup>. Pero el señor se desdobla para el

---

<sup>95</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 118. “*Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet*”. Ibidem P. 151.

<sup>96</sup> ¿Pero qué desea el señor si todo le resulta inesencial? No hay modo de satisfacer a esta voracidad que todo lo niega y cuya actitud hacia el mundo es más bien la vanidad, figura que habrá de repetirse en la *Fenomenología*.

siervo primero como el que no le reconoce y luego como el temor absoluto a la muerte. El primer señor es sólo el mundo en el cual está obligado a funcionar, el segundo –la muerte— es lo que le atemoriza. El temor al primero sólo se media por el temor al segundo. El primero lo puede reconocer, el segundo no reconoce nada ni a nadie.

*“En efecto, esta conciencia [la servil] se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto”<sup>97</sup>.*

El señor es esclavo de su deseo y el siervo, esclavo del deseo de su señor; pero su señor no desea nada. O podríamos decir, sencillamente, desea. Pero el siervo es esclavo del deseo de su señor por el miedo, porque teme perder su vida<sup>98</sup>. Lo que revela el miedo del siervo al *señor absoluto*, es lo *absoluto mismo* de la autoconciencia, la superación de todo lo que ata a la vida. Es decir, para el siervo, la vida inmediata que en un principio defendió, se ha hecho otra vida por lo que la muerte le ha revelado. La muerte revela lo absoluto en la vida, porque es lo que le hace estremecerse. La vida inmediata se empeña en esto o aquello y, como el señor, va pasando de una cosa a otra, lo mismo que la experiencia sensible va pasando de sensación en sensación. Pero la muerte, el *límite* absoluto, revela a la vida como un todo. Pero, como ya preguntamos varias veces, ¿cómo puede la muerte, lo negativo e intraspasable, hacerse “presente” para la vida y conmoverla sin de hecho presentarse? Sin el reconocimiento, la autoconciencia se estanca en el automatismo del trabajo que busca satisfacer a un amo que, si existe, es imposible de satisfacer. La muerte es *experimentada* por la autoconciencia al hundirse en la impotencia y la vanidad de su acción<sup>99</sup>. Pero trabajando para nada y sacrificando su propia satisfacción, el siervo se demora en las cosas y las transforma.

---

<sup>97</sup> Ibidem. P. 119. “*Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden*”. Ibidem. P. 153.

<sup>98</sup> Sin choque no hay relación entre los hombres: y si en manos del otro está mi muerte ¿qué poder más grande que ese hay?

<sup>99</sup> En esta vanidad suprema todo lo singular es arrancado ¿y qué quedaría (de mí, de mí para otros) habiendo yo muerto? La muerte cimbra y arranca al mundo de su eterna vanidad, que es su preocupación por todo lo inmediato. Pero el sacudimiento absoluto revela lo absoluto. Con el miedo a la muerte, la vida se vuelve infinita.

*“El trabajo, por el contrario [a diferencia de la satisfacción del señor, que tiende a desaparecer], es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo”<sup>100</sup>.*

El siervo difiere su goce inmediato, inhibiendo este deseo de consunción. El siervo da tiempo a la cosa, se demora en ella y por ella. Y así él *introduce el tiempo* en sí mismo, al demorar su satisfacción, y también en la cosa, al trabajarla. La cosa no será solamente lo otro, sino una cosa que en su independencia, le otorga al trabajo su ser permanente o duradero (*bleibende*). Al aplazar su satisfacción el siervo niega y mantiene la cosa *al mismo tiempo* y él mismo se da tiempo y durabilidad. Llegado este punto el siervo no renuncia a la satisfacción, sólo la difiere y su goce más bien es el diferir la satisfacción.

El miedo unido al trabajo otorga una disciplina propia del servicio (Dienst) cuyo valor reside en formar (*Bilden*) al espíritu. La obediencia que ha aprendido el siervo sería una nueva cadena si no dejara, en algún momento, de temer. Si el siervo es esclavo por el temor a perder la vida, tiene que vencer a la muerte. La muerte, desde luego no se puede vencer, por ello es absoluta. ¿En qué consiste este triunfo? El espíritu formado, la cultura, crea una nueva vida duradera por encima de la muerte de los singulares. La cultura vence al tiempo permaneciendo (es lo duradero que otorga la cosa trabajada), pero nutriéndose de esa muerte que es su propia movilidad. El siervo vence a la muerte perdiéndole el miedo a través de la cultura.

La cultura es la forma duradera que se da lo espiritual, el médium por el que se transmite<sup>101</sup>. Pero es también la permanente revolución.

Chesterton, profundamente hegeliano, lo podría resumir, en su inigualable simplicidad, así:

*“Porque todo conservantismo se basa en la tesis de que, si se abandona a las cosas, se las deja tales como son; lo cual no es cierto. Porque abandonar a las cosas es exponerlas al torrente de las mutaciones. Un poste blanco, abandonado a sí mismo, no tarda en convertirse en un poste negro. Si queréis a toda costa que se conserve blanco, no hay más que blanquearlo constantemente; es decir, no hay más que estar en una perpetua revolución”<sup>102</sup>.*

---

<sup>100</sup> Ibidem. P. 120. “*Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet*”. Ibidem. P. 153.

<sup>101</sup> Ver la espléndida discusión sobre la idea del transmitir, opuesta a la comunicación, en el libro de Régis Debray: *Transmitir*.

<sup>102</sup> Chesterton, G.K. Ortodoxia. Trad. Reyes, A. Fondo de Cultura Económica. México 1987. P. 225.

Esta es la verdad del amo y el esclavo. Donde no hay sujeto o siguen las cosas su curso de descomposición en la indiferencia, o permanecen iguales a sí mismas. Sólo por medio del trabajo de la subjetividad, ella misma y las cosas difieren de sí mismas y al mismo tiempo entran en la relación de lo duradero. Sostener lo muerto es sostener las mediaciones que introducen tiempo y espacio entre el sujeto y el objeto y al interior de ellos mismos<sup>103</sup> produciendo su constante devenir uno en otro. No es en la ausencia, sino en el trabajo continuo donde lo inmediato se interrumpe, se espacia.

Trabajo y lucha entonces son las que configuran la relación de la autoconciencia consigo mismo y con su otro. El límite no se ha *traspasado*: la muerte sigue ahí (lo mismo que la cosa), como siempre, pero ha perdido su poder de inmovilizar la autoconciencia; el límite mismo se ha vuelto *productivo* y ha permitido un salto cualitativo que, sin embargo, no pasa por encima de sí. Es decir, la autoconciencia, aunque no puede vencer a la muerte, se vale de ella, en cuanto *límite* para dar un paso por encima de sí misma (la autoconciencia). Se “fracasa” en vencer a la muerte, pero se triunfa donde no se esperaba nada, pues ha surgido algo nuevo y el rayo del *pensamiento* ha venido a iluminar un nuevo mundo.

Lo que ha surgido de la dialéctica del señor y el siervo es el *pensamiento*<sup>104</sup>.

El pensamiento ha de andar, todavía, antes de ser *razón*, por los derroteros de la afirmación de sí como singular (sin importarle la situación del mundo como hace el estoico), y de la afirmación de una potencia negadora sin límites (como el escéptico), del reconocimiento y la enajenación de su propia actividad (a través de la fe, convertida a veces en un fraude), de lo mutable y lo inmutable. El fin de esta dialéctica, es su ingreso en el mundo, que deja de negar abstractamente, para transformarlo (realmente).

Pero si hemos dicho que el pensar es esta unión de lo duradero y la constante revolución, ¿qué es esta revolución para la cultura?, ¿y cómo se relaciona con la muerte?

### c.- Cultura, tumba y terror revolucionario

*“Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro, se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora, sólo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y*

---

<sup>103</sup> Podríamos decir que la dialéctica, como suponía el propio Platón en su diálogo *Sofista*, procede dividiendo, pero no corta por el lado convencional.

<sup>104</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 121.

*mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues hacia ella como idealismo. Para ella, al captarse así es como si el mundo deviniese por vez primera; antes, no lo comprendía; lo apetecía y lo elaboraba, se replegaba de él sobre sí misma, lo cancelaba para sí y se cancelaba a sí misma como conciencia, como conciencia del mundo en tanto que conciencia de su nulidad. Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su subsistencia se convierte para ella en su propia verdad y en su propia presencia; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él”<sup>105</sup>.*

Estar cabe lo negativo significa que el espíritu puede soportar su propio ser objeto y la objetividad de su mundo, es decir su ser otro. Pero también significa que ambos carecen de la subsistencia indiferente del ser una mera cosa y que por lo tanto, difieren uno del otro y cada uno de sí mismo.

La lógica imposible (para el entendimiento) del espíritu dice así: la conciencia se reconcilia con su mundo, pero significa sólo que comienza un actuar sobre él. Cuando no está reconciliado con ese mundo, lo persigue como un fantasma, le quita su subsistencia y pierde la suya también. Porque cuanto más se aleja el pensamiento del mundo y lo *presente* (o actual) en vista de un más allá, más se vuelve espectral. El mundo no es la continuidad indiferente cuya única justicia resida en su interrupción. El mundo debe interrumpirse a sí mismo y el dolor de lo negativo –sin poder ser devorado—tiene que tomar el cauce del ser

---

<sup>105</sup> Ibidem. P. 143. “*Damit, daß das Selbstbewußtsein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Anderssein in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst itzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewußtsein, als Bewußtsein derselben als des Wesens, sowie als Bewußtsein ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren”.* Ibidem. P 178-9.

en común configurado mundanamente como lo duradero. Todo lo singular y fragmentario es nada si le falta el fondo de lo común. Y más bien todo lo contingente corre el riesgo de volverse absoluto si faltan las mediaciones, el espaciamiento y el diferir que es obra del pensar.

Estar en paz con el mundo es soportar su exterioridad irreductible y tener la fuerza para trabajar en él y transformarlo, sin importar cuántas veces venga el fracaso y la decepción; porque precisamente la conciencia sólo vive de sus fracasos.

La razón, según la exposición hegeliana, es primero observante y después actuante. Lo que se puede, empero, decir sin dudas, es que la verdad de la razón está en su *actuar*.

*“La necesidad del obrar consiste en que el fin sea referido simplemente a la realidad, y esta unidad es el concepto del obrar; se obra porque el obrar es en y para sí mismo la esencia de la realidad”<sup>106</sup>.*

Como en el caso del criminal, la verdad de la intención está en el acto. Y la conciencia se da realidad en este acto o ella existe actuando.

Por eso *“(...) lo que debe llamarse malo es el obrar que no es obrar alguno”<sup>107</sup>*. El mal es la ausencia del acto, y el acto es el impulso que en el máximo riesgo, se expone a la muerte para que el mundo pueda seguir un nuevo curso.

¿Y quién actúa sino el individuo?:

*“Y, con esta experiencia, desaparece el medio de hacer surgir el bien mediante el sacrificio de la individualidad; pues la individualidad es precisamente la realización de lo que es en sí (...) el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal”<sup>108</sup>.*

---

<sup>106</sup> Ibidem. P. 239. *“Die Notwendigkeit des Tuns besteht darin, daß Zweck schlechthin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Tuns; es wird gehandelt, weil das Tun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist”*. Ibidem. P. 302-3.

<sup>107</sup> Ibidem. P. 243. *“(...) denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist”*. Ibidem. P. 307.

<sup>108</sup> Ibidem. P. 230. *“Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseienden; (...) die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen”*. Ibidem. 290-1

El individuo es, en este sentido, asiento de toda la realidad. Pero este individuo no podría ser lo absoluto, pues se cerraría nuevamente sobre sí como una existencia acabada. Él mismo debe, a su vez, exponerse:

*“(...) la realización es, por el contrario, una exposición de lo suyo [de lo individual] en el elemento universal por medio del cual lo suyo se convierte y debe convertirse en cosa de todos”<sup>109</sup>.*

Esta cosa común que parte y reparte individualidades, y esta organización que gobierna la cosa y convoca o la expulsa, protege o maltrata tales individualidades, es lo que considera la *eticidad*.

Que el ser en común sea una mutua exposición<sup>110</sup>, quiere decir que todo está *de alguna manera* ofrecido en el mundo y que no es necesario desviar la mirada. Porque dirigirse al mundo y su realidad, no es posar la vista sobre tal o cual cosa concreta, el mundo es su propio movimiento de configuración y disolución. Y el mundo abre su propio camino apartándose de sí, pero sólo con la consigna de volver a sí, o de mediarse por la distancia y la muerte, sin la cual es algo vano. La trascendencia del mundo tiene lugar a partir de un cambio en su configuración, por medio de un corte que atraviesa por un lado distinto a donde están sus contradicciones aparentes. El decir, la apertura del mundo (estar abierto a su devenir incalculable) y su figura (su orden) no se relacionan a través de una mutua negación, como si una fuera la nada de la otra. Más bien la apertura *es* la configuración y dándose forma duradera (en la eticidad) es como encara su permanente revolución.

El despliegue de la eticidad es el juego de fuerzas entre la comunidad unida por las viejas fuerzas de la familia y la religión y amenazada por la atomización moderna y su teatro se llega a exponer en toda su extensión como la lucha entre la ilustración y la iglesia.

En este punto, la Fenomenología logra retomar los temas que ocupaban el trabajo del joven Hegel. Había que llegar a este punto, pero no sin antes pasar por las mediaciones de un saber abstracto, por lo que antes habría declarado como lo “muerto” y proveniente de la “fría razón”. Sin este palidecer (que es lo abstracto) y el largo camino de lo conceptual, el

---

<sup>109</sup> Ibidem. P. 245. “(...) *die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache aller wird und werden soll*”. Ibidem. P. 309.

<sup>110</sup> Una exposición *para* y no sólo una exposición *en*.

pensamiento que se afana en pensar la comunidad no puede soportar la diferencia y se convierte en su persecutora. Sin la forma, el pensar sólo huye de la comunidad concreta y la piensa como pura *imposibilidad*.

La exposición de la eticidad en la Fenomenología corre el permanente riesgo de precipitarse en una justificación de la realidad. Encontrar la racionalidad con la que opera lo existente y descubrir que la verdad de la intención (y realidad de lo cultural) es el hecho, no significa reconocer que, de hecho, el estado actual de cosas sea racional. Por esto, para no leer la Fenomenología como una justificación (o al menos una restauración de lo que la Francia revolucionaria había logrado despertar) hay que *mediarla* con los escritos de juventud y su dura crítica a la iglesia, al Estado y al saber de la ilustración.

La fuerza del espíritu consiste en *sostener junto lo heterogéneo* y no desesperar de ello.

La muerte que ha penetrado en las ideas de juventud adopta la forma del sepulcro, por lo que no son las Euménides las que hablan, sino Antígona, restituyendo a la vieja tragedia su fatalidad y alejándola de la fácil reconciliación:

*“Antígona: (...) A él yo le sepultaré; si hago esto, bello me será morir. Amada yaceré con él, con el amado, después de cumplir con todos los deberes piadosos; porque mayor es el tiempo que debo complacer a los muertos que a los vivos (...)*

*Ismena: Yo no hago desprecio de eso; pero soy impotente para obrar contra la voluntad de los ciudadanos.*

*Antígona: Tú puedes dar esas excusas, que yo me voy a erigir una tumba a mi queridísimo hermano.*

*Ismena: ¡Ay, pobre de mí! ¡Cómo estoy temblando por ti!*

*Antígona: Por mí no te preocupes; procura por tu suerte.*

*Ismena: Pues al menos no digas a nadie tu proyecto; guárdalo en secreto, que yo haré lo mismo.*

*Antígona: ¡Ay de mí! Divúlgalo, que más odiosa me serás si callas y no lo dices a todos.”<sup>111</sup>*

Si los hombres no miran lo que se hace para los dioses, ¿para qué querríamos a estos últimos? Dirigirse a lo divino para que llegue a los hombres, así se comporta Antígona y violar la ley conociéndola es su valentía. “Bello me será morir”. Y morirá cumpliendo el amor que le mueve hacia su hermano. Tenía que morir y tenía que fracasar.

El temor a la muerte (como sucede en el esclavo) le habría vedado el acto valiente en *contra de la ley*. Cuando la ley llega demasiado rápido (¿y no precede siempre al acto *una ley?*), antes de la justicia, el amor la tiene que romper. Lo mismo que la ley tiene que venir

---

<sup>111</sup> Antígona. Sófocles. Tragedias. Trad. Segundo Brieva, F. Edaf. S.A. Buenos Aires 2002. P. 302

a romper el amor como intermediación que no tolera la distinción. “Sé que agrado a quienes debo agradecer” dice Antígona para recibir de Ismena la siguiente respuesta: “Si es que puedes; porque intentas un *imposible*”<sup>112</sup>. Y sí, Antígona no se detiene ante lo imposible que le ha marcado la ley.

El entierro que *pide desde su muerte*<sup>113</sup> el hermano es el mantenimiento de un lazo que une lo muerto con lo vivo<sup>114</sup>; es un sedentarismo del espíritu el que siembra al muerto en la tierra para que siga dando el fruto del linaje, es decir, de la duración. Sin esta fuerza subterránea lo común será forzado. ¿Y de dónde más ha de brotar sino de un dolor?

El todo no es nada sin su desarrollo, o más bien, el todo es el eterno desarrollo de los momentos; ya hemos visto éstos se “comunican” en diferentes etapas del desarrollo, como desaparecen y reaparecen bajo mil caras. Así también el acto de Antígona habrá de repetirse una y otra vez como la subversión ante la ley, venida de la profundidad de lo subterráneo. Lo subterráneo es también lo celestial, mientras que el presente es una suerte de mesosfera. Antígona entierra a su hermano para cumplir la ley de la familia (religiosa) en contra de la ley civil de la cual, sin embargo, no se oculta sino que la reta abiertamente. “¡Ay de mí! Divúlgalo, que más odiosa me serás si callas y no lo dices a todos”; así Abraham reflejaba en su Dios el reverso de su propia conciencia.

Pues bien:

*“Dicho de otro modo, la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad [Realität] en la medida en que se extraña de sí misma (...)”*<sup>115</sup>.

El extrañamiento no sólo es este desvío de lo mundano por lo divino. También la ley, en cuanto formalidad, reconoce la igualdad de lo individual, pero sólo al costo de tratarlo como una *abstracción*. Este mundo de las leyes, que constituye el extremo opuesto a la religión, no es ninguna libertad por cuanto exige del individuo la obediencia<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> Ibidem. P. 303.

<sup>113</sup> Porque como dice Hegel, el muerto siempre encuentra los modos para vengarse. Fenomenología. Op. Cit. P. 280.

<sup>114</sup> Ibidem. P. 266.

<sup>115</sup> Ibidem. P. 290. “(...) *das Selbstbewußtsein ist nur Etwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet*”. Ibidem. P. 363.

<sup>116</sup> Ibidem. P. 295.

Así la cultura es esta doble abstracción: por un lado tiene un mundo infinito (el religioso) pero que no hace todo lo que puede sobre la tierra; por el otro, un mundo concreto (económico) pero vuelto vano en sus persecuciones de poder y riqueza. Hace falta, empero, que los dos mundos se cuestionen y abandonen ese *común acuerdo*<sup>117</sup> que ha permitido una alianza entre monarcas y jerarcas de la iglesia.

Esta enajenación es expresada por medio del lenguaje<sup>118</sup>, porque es en el lenguaje donde tiene realidad el mundo cultural. El lenguaje no lo es todo, pero todo es tocado por este lenguaje que cristaliza el ser para otro al mismo tiempo que una reflexión sobre sí.

Entre la fe y la ilustración se da una dialéctica cuyos elementos esenciales había Hegel ya mostrado en sus escritos de juventud; lo nuevo ahora es el triunfo del lado racional, de esa enfermedad para la que la religión no tiene defensas, pues se trata de una sustancia compartida, la del pensamiento.

*“La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a una expansión tranquila o difusión, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente en que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Sólo cuando la infección se ha difundido ya, es para la conciencia que se confía despreocupada a ella”<sup>119</sup>.*

Quiérase o no, la religión ha perecido frente a la razón. La ha absorbido, sin duda, pero lo que no es seguro es que la razón no sea tentada a convertirse en *otra religión*, precisamente por *perder la mediación* con lo religioso. Y tampoco es seguro que esta razón no sólo sea transmitida como una enfermedad, sino que, de hecho, sea una en sí misma. Para una razón que anhela ser viva, su desvío ya no será el error, sino la enfermedad, en riesgo de convertirse en la enfermedad universal de la vida.

La ilustración ve en la religión una nada (pues de hecho la ha convertido en tal desde su punto de vista) y esta nada la tiene que llevar hasta sus últimas consecuencias para no dejar rastro de las viejas tradiciones que se arraigan en las costumbres. Y lo hace en aras de lo

---

<sup>117</sup> Ibidem. P. 319-320. El tema también aparece en la correspondencia de juventud.

<sup>118</sup> Ibidem. P. 300.

<sup>119</sup> Ibidem. P. 320-1. “*Die Mitteilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuiert, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtsein, das sich ihr unbesorgt überließ*”. Ibidem. P. 402-3.

común, o de una comunidad abstracta, pero universal, que no puede depender más de la sangre u otras formas inmediatas de relación. Si es posible una comunidad universal, los intereses particulares deben ser borrados y ser suplantados por un interés mediado por el todo de los hombres. Pero lo que siempre escapa a la ilustración es la verdad de la esencia que late en la religión, que es la trascendencia en sí, la distancia de todo lo mundano sin pérdida del contenido. La religión ha aprendido, pues, a vivir en el mundo a través de una distancia, pero sólo a favor de algunos. La ilustración es la universalidad que no excluye a nadie, pero para realizarse, de hecho, tiene que excluir a todos (todo lo determinado); a cambio, es la potencia verdaderamente mundana, la fuerza de lo común destruyendo el viejo mundo. Y si triunfa la ilustración, es porque su poder negador es todavía más violento que el de la religión, aun atada a cierta ley de la tierra.

*“Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia”<sup>120</sup>.*

Es libertad absoluta, real (reel).

*“En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo”<sup>121</sup>.*

El todo está estructurado a través de diferencias (determinaciones) materializadas en estamentos; tiene la forma de lo duradero. Pero la realidad no corresponde a su concepto y la diferencia es más bien injusticia. Cada diferencia que ha llegado a ser ocupa su lugar dentro del todo social como en un cuerpo orgánico. Pero lo orgánico es también la opresión de lo singular que tiene ya puesto su lugar definitivo. Es una *unidad* que produce la *desigualdad* como injusticia. El todo, que parecía ser la reconciliación, se vuelve la totalidad forzada que tiene que sacrificar a sus individuos para sostenerse. Y la diferencia, que era la apertura del espíritu a su alteridad, su propia vida y su propio movimiento, es la diferencia estamental que reproduce la dominación del todo. Nuevamente, si no mediamos

---

<sup>120</sup> Ibidem. P. 344. *“Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte”*. Ibidem. P. 433.

<sup>121</sup> Ibidem. P. 345. *“In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, wovon sich das Ganze gliedert, getilgt”*. Ibidem. P. 433.

la Fenomenología con los escritos de juventud, es mayor el riesgo del equívoco, pues lo que aparece en éste, el texto de 1807, obvia en gran parte la crítica que el joven realizó.

La diferencia, o el corte (que divide, por ejemplo, lo bueno y lo malo, la esencia y los atributos, lo divino y lo humano, etc.) no siempre es justo. E incluso sucede que la misma línea que pretendía cortar por lo sano, termina en su contrario. La dialéctica que se muestra en la Fenomenología corta por donde no había incisión (al interior de los lados que se creían fijos y absolutos) y une en donde parecía haber una diferencia irreconciliable (supera la contraposición). Este es el temblor del mundo social sin el cual las eternas relaciones se producen y reproducen. Así como el siervo había de temblar para conocerse como totalidad, el mundo se sacude su vanidad cuando se estremece en conjunto (y en realidad es el ser en común el que se estremece) y logra poner en suspensión sus antiguas divisiones y lo fijo de los átomos que se habían dispersado en la sociedad moderna.

No hay nada positivo que sea directamente universal, todo acto singular permanece como singular y falla en captar el todo de relaciones que se ha forjado.

*“Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la furia del desaparecer”<sup>122</sup>.*

Esta libertad absoluta no es lo contrario de las libertades individuales, sino su radicalización. Toda revolución que aspira a la libertad absoluta, es el reverso de una sociedad que se dice libre y que en su lenguaje construye la idea de la libertad como singularidad sin límites. Pero la singularidad va siempre más allá de sí misma e insistiendo en formar parte de un todo, se une a la fuerza social indivisa.

*“La única obra y el único acto de libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”<sup>123</sup>.*

---

<sup>122</sup> Ibidem. P. 346. *“Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens”*. Ibidem. P. 435-6.

<sup>123</sup> Ibidem. P. 347. *“Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers”*. Ibidem. P. 436.

La vida en común existe únicamente *estructurada* y atraviesa desde la producción y la distribución material hasta la producción cultural. Existe bajo una *forma*, pero también, sólo existe *dándose* forma y *deshaciéndose* de esa forma. Sin la muerte social la vieja estructura con sus diferencias fijas se reproduciría una y otra vez. No hay modo de estar en la orilla correcta y el mundo en común tiene que atravesar su disolución cuando se ha vuelto un *fraude*.

El espíritu no permanece en el círculo vicioso de *criticar* ese fraude, *suponiéndolo*, como viviendo de la excepción que su propia posición supone. La crítica misma se tiene que *empeñar* a sí misma sabiendo que el paso al acto deberá modificar, también su propio punto de partida.

El mundo presencia, una y otra vez, este fraude o la conversión general de lo prometido en contrario: ¿habría que mantener la pura forma del prometer? Tanto y tan poco como hay que mantener la pura forma de la moralidad kantiana. Hay que perderla y ganarla, jugarla como realidad y criticar a la realidad con su propio afuera, una y otra vez, por siempre y para siempre. Porque si el espíritu es actividad, no hay nada ganado, sólo existe lo que se hace.

Si el terror es un error, es un error que enfrenta la diferencia *coincide* con la dominación. Y si ha tenido ya lugar, *en vez de repetirlo*, es necesario aprender su verdad y no perderlo como algo contingente y sin valor, sino conservarlo, estar cabe él a través del trabajo de la memoria. Toda empresa de (re)construcción social debe mediar (es decir, distanciarse de sí misma) por la memoria del terror y la muerte.

El terror revolucionario es la igualdad *forzada* venida del clamor pero a la que le falta el momento de lo *mutuo*<sup>124</sup> sin el cual no hay salto hacia lo positivo, sino la constante y estéril destrucción.

Hegel proseguirá el tema de lo mutuo en el perdón y su poder de reconciliación, un tema ampliamente tratado en los escritos de juventud. Mas la enseñanza que extrae el espíritu o lo cultural se puede resumir muy bien en esta cita sobre el alma bella:

---

<sup>124</sup> Ibidem. P. 349.

*“Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. (...) rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta”<sup>125</sup>.*

#### d.- La muerte de Dios

La conciencia, como autoconciencia, como razón o espíritu ha logrado llegar, después de una dura lucha, hasta el “día espiritual del presente”. Trayendo de nuevo el más allá a la tierra, ha podido sacudirse a la religión para acceder al mundo ilustrado de la razón. ¿No se cumple así la consigna de juventud “Reich Gottes auf der Erde”? ¿No es la realización (Verwirklichen) hacia donde se dirige la conciencia?, ¿y no debería acabar su travesía en el mundo de la política, la realidad más patente de lo común?

Todo lo objetivo, lo que puede ser *asido* por la conciencia, la razón o el espíritu tiene que perder su emplazamiento. El espíritu no es un ser (aunque tampoco es sin él); sino que es más bien su diferirse, dividirse, unirse y separarse. La realización no tiene el modo de lo objetivo —que sería unilateral—sino también el de su movimiento y tránsito hacia su opuesto. No es ahí en el mero Estado, en la cultura extrañada (que pronto tiende al fraude), en su lenguaje, en la riqueza o en el poder donde se realiza lo espiritual. Todo lo objetivo es contradictorio y atraviesa su disolución. La reaparición (casi como un fantasma que parecía haber sido dejado atrás) de la religión, habiendo sido ya superada por la Ilustración, debería al menos levantar las sospechas de si un nuevo más allá no se está fabricando para volver a encubrir el más acá. La respuesta es al menos doble; toda figura espiritual puede perder la esencia, pero también, toda objetividad, ocultarla. Por eso

*“Pues el espíritu desciende desde su universalidad a la singularidad por medio de la determinación. La determinación o el medio es conciencia, autoconciencia, etc. Pero la singularidad la constituyen las figuras de estos momentos. Éstos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o realidad y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores”<sup>126</sup>.*

---

<sup>125</sup> Ibidem. P. 384. *“Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen (...)flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben, oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen”.* Ibidem. P. 483-4.

<sup>126</sup> Ibidem. P. 398. *“Denn der Geist steigt aus seiner Allgemeinheit durch die Bestimmung zur Einzelheit herab. Die Bestimmung oder Mitte ist Bewußtsein, Selbstbewußtsein u.s.f. Die Einzelheit aber machen die*

Y si el más acá puede interrumpir la enajenación en el más allá para volver la mirada e interesarse en el presente, también el más allá despierta al más acá de su ruda existencia. Para que uno pueda medirse por el otro, tiene que dejarlo sobrevivir, pero en su intercambio, uno y otro son irremediabilmente transformados.

La religión, lo mismo que la conciencia en sus anteriores niveles, tiene que pasar por la indiferencia, las oposiciones, la relación, lo viviente y la muerte.

Lo inmediato para la religión es la naturaleza: vegetales y animales se configuran como potencias del mundo. Pero la religión ha de destruir estas primeras figuras y darse la forma duradera de la obra. Religión y arte son, hasta cierto punto, difíciles de discernir y motivo para su constante confusión, aunque, por otra parte, ello se presenta también así, como en la pirámide egipcia. Arte, religión, pero política a la vez. Lo que a la pirámide falta es “la inconmensurabilidad de las curvas”<sup>127</sup>. La sustancia no se capta en proporciones geométricas. De hecho, no se capta en ninguna figura (lógica, matemática). O todavía mejor, se capta sólo en *su multiplicidad de figuras* en tanto unas suplantán a las otras. Por eso la filosofía no puede conformarse con ningún saber constituido, pero tampoco existir sin él; es su movilidad, su relación, su implicación y su diferencia.

El artesano es el primer trabajador del espíritu<sup>128</sup>, aquel cuya obra es ya la formación del espíritu *encontrado*<sup>129</sup>. Donde trabaja y lo que directamente forma es el mundo cultural<sup>130</sup> plenamente asumido.

Productor y producido son lo mismo que se media por la obra y el tiempo en el cual se demora. Esto constituye la existencia del pueblo antiguo como totalidad ética. Toda

---

*Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelheit oder Wirklichkeit dar und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält*”. Ibidem. P. 499.

<sup>127</sup> Ibidem. P. 405. “ (...)die Inkommensurabilität des Runden”. Ibidem. P. 508. También dice Hegel: “(...) el entendimiento, su esencia, [es] la inconmensurabilidad”. Ibidem P. 410. “(...) die Inkommensurabilität, für den Verstand erhalten wird”. Ibidem. P. 516.

<sup>128</sup> Ibidem. P. 408.

<sup>129</sup> El espíritu es siempre un producto, algo que se encuentra, que está ya formado, que precede toda interrogación sobre sí; pero también, es una actividad, una fuerza, si se quiere y sobre todo, algo vivo.

<sup>130</sup> Podríamos decir simbólico, o significativo o también intersubjetivo si esos términos no pecasen, a su vez, de unilateralidad. Pues lo espiritual es también la destrucción del símbolo, la ausencia de sentido y la ruptura en la continuidad de lo común.

totalidad positivamente dada, sin embargo, es la aniquilación de lo individual. Cualquier totalidad acabada es la aniquilación de lo individual:

*“[El espíritu ético no es] la apariencia de la organización de un todo acabado, pero al que le falte la libertad universal de los individuos. Sino que es el pueblo libre, en el que la costumbre constituye la sustancia de todos, cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y obrar”<sup>131</sup>.*

Grecia es el mundo de la religión del arte, pero lejos ya, para el espíritu, de una idealizada existencia libre de rupturas. La guerra amenaza y destruye constantemente este mundo y de su *pérdida*<sup>132</sup>, nace el arte como religión nacional. Grecia, punto de retorno de todo occidente, estuvo siempre perdida, disuelta desde su misma constitución (imposible). Su arte, sus ciudades, su religión, todo forma parte no del mundo previo a la ruptura, sino de un modo de vivir la separación misma:

*“La existencia del concepto puro, en la que el espíritu ha huido de su cuerpo, es un individuo que el espíritu elige como receptáculo de su dolor”<sup>133</sup>.*

El individuo vive para su patria y canta a los dioses nacionales, pero desde la distancia infinita de su singularidad.

El dios, *representado*, deberá desplazarse desde su inerte rostro de mármol albo hasta el dios *vivido*.

*“XXVI A las musas y Apolo.*

*Comenzaré con las musas, Apolo y Zeus. Pues por las musas y Apolo es que hay cantores sobre la tierra e intérpretes sobre la lira; pero reyes son de Zeus. Feliz quien a las musas ama: dulce fluye la palabra de sus labios. ¡Salve, hijos de Zeus! ¡ Dad honor a mi canción! Os recordaré y también otra canción”<sup>134</sup>.*

---

<sup>131</sup> Ibidem. P. 408. “(...) den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Dasein alle und jeder einzelne als seinen Willen und Tat weiß”. Ibidem. P. 512-3.

<sup>132</sup> Ibidem. P. 409.

<sup>133</sup> Ibidem. P. 410. “Die Existenz des reinen Begriffs in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzens erwählt”. Ibidem. P. 515.

<sup>134</sup> Himnos Homéricos. *XXVI A las musas y Apolo*. Versión nuestra a partir de las traducciones inglesa (The homeric hymns. Trad. directa del griego, intro. y notas. Athanassakis, A. N. Johns Hopkins University Press. Baltimore, Maryland y The Johns Hopkins University Press Ltd., Londres 1976.) P. 64-65 y francesa (Les

El dios viene por el *lenguaje* a la tierra, por el lenguaje de las musas para celebrar y pedir por la ciudad.

*“XI A Athena*

*“De Palas Athena, protectora de la ciudad, comienzo a cantar. Ella es el terror, y con Ares ama los actos de guerra, el saqueo de ciudades y el grito y la batalla. Es ella quien salva a la gente conforme va a la guerra y regresa. ¡Salve, diosa, y dadnos buena fortuna con felicidad!”<sup>135</sup>.*

El dios viene por el lenguaje a la tierra, por el lenguaje de las musas para celebrar y pedir por la ciudad. Pero para que lo divino pueda penetrar la tierra, tiene que sacrificarse, darse muerte en el culto. Lo infinito tiene que entrar en lo finito; en esto constituye su verdadera naturaleza absoluta. Lo eterno, lo incorrupto, lo idéntico a sí mismo no es lo divino, sino el vacío. El acto divino por excelencia es el del sacrificio de su identidad eterna entrando así en el tiempo. El pan y el vino de los misterios griegos, son devorados en el pan y el vino, anuncio de la pasión, que ahora se limitan a la celebración de una comunidad iniciada. Comiendo, como hacía el animal, introduce el iniciado lo divino en su cuerpo. El cuerpo, que es real, atestigua la vieja verdad sobre las cosas sensibles. *En* el cuerpo, se experimenta la *disolución*; se la da, pues, cuerpo a lo que destruye los cuerpos y así se obtiene la “corporeidad viva de la esencia”<sup>136</sup>. Lo divino abstracto debe *soportar* su ser cuerpo y lo humano debe soportar el *vacío* o la disolución. Sin el cuerpo no hay realidad. Sin lo divino el cuerpo es un *mero* cuerpo.

El cuerpo *es* la *obra* de arte, ser y vida, sustancia y sujeto. ¿Puede la vida ser una obra de arte?

*“Los espíritus de los pueblos que devienen conscientes de la figura de su esencia en un animal particular se conjugan en unidad; de este modo, los bellos genios nacionales particulares se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje. La intuición pura de sí mismo como humanidad universal tiene en la*

---

hymnes homériques. Trad. directa del griego, prefacio y notas. Dimier, L. Imp. Paul Dupont. Librairie Garnier Frères. París 1967.) P. 91. del texto griego original.

<sup>135</sup> Himnos Homéricos XI a Athena. Traducción inglesa Op. Cit. P.59; francesa Op. Cit. P. 77.

<sup>136</sup> Fenomenología. Op, Cit. P. 420. “(...) *der lebendigen Körperlichkeit des Wesens (...)*”. Phänomenologie. Op. Cit.. P. 528.

*realidad del espíritu del pueblo la forma de que se une en una empresa común con los otros, con los que constituye por medio de la naturaleza una nación, y para esta obra forma un solo pueblo y, con ello, un solo cielo. Esta universalidad a la que el espíritu llega en su ser allí no es, sin embargo, más que la primera universalidad que sale de la individualidad de la vida ética; no ha sobrepasado aun su inmediatez, no ha formado un Estado, partiendo de estas poblaciones”<sup>137</sup>.*

La morada del pueblo es el lenguaje cuando no hay actividad humana universal. La nación (el pueblo=Volk) se aglutina por medio de la lengua y arte porque no ha aparecido todavía el desgarramiento. El pueblo no tolera su propio desgarramiento y su totalidad es la falsa unidad que oprime lo individual. El aeda, el escultor, el poeta, todos cantan y fabrican la ciudad imposible mientras aprenden la dura lección de la negatividad. Y donde el poeta se desgarra por completo del ser común para forjarse un destino peculiar se convierte en la nulidad del capricho. El arte ha de fracasar en el sostenimiento de la comunidad porque habla desde el dolor de la separación sin asumirlo. Y más triste es su destino cuando no expresa el goce de nadie, sino, imponiéndose desde afuera habla de la grandeza, de la risa y la alegría siendo más bien el lamento más profundo de quien sabe su tarea condenada. El arte se parodia cuando pretende jugar un papel ya extinto, cuando sostiene el tono de epopeya, de tragedia o de himno sabiéndose ya extraviado. La forma más congruente del arte con la ruina del mundo es la parodia y la burla de los dioses que, sin duda, se han fugado.

Pistetero, convenciendo a las aves de fundar Cucópolis:

*“Pistetero: (...) Pues bien: si colonizáis esto y lo cercáis con murallas se llamará polis y reinaréis sobre los hombres como ahora sobre los saltamontes, y a los dioses los haréis morir con una hambre melia.*

*Evélpides: ¿Cómo?*

*Pisterero: El aire está entre ellos y la tierra, no lo negaréis. Pues del mismo modo que nosotros, si queremos ir a Delfos, pedimos un salvoconducto a los beocios, de esta misma manera, cuando los hombres hagan*

---

<sup>137</sup> Ibidem. P. 421. *“Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Tiere bewußt werden, gehen in einen zusammen; so vereinigen sich die besondern schönen Volksgeister in ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den andern, mit denen er durch die Natur eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet, und für dieses Werk ein Gesamtvolk und damit einen Gesamthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Dasein gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat”.* Ibidem. P 529-30

*sacrificios a los dioses, como éstos no os paguen tributo, no dejaréis pasar el olor a muslos asados a través del espacio y de la ciudad que no es la suya<sup>138</sup>.”*

No hay morada sin la muerte, sin el enfrentamiento y el trabajo: en suma no hay morada sin la cosa. No hay morada tampoco sin arrancar a la cosa de su inercia. Pero nada hay fuera del acto que hiere la sustancia y que tanto construye como destruye las moradas y habitaciones.

La epopeya, un paso antes de la comedia en el camino fenomenológico, es la presentación de la relación entre lo divino y lo humano. Pero su verdad, la acción, no es patrimonio exclusivo de ese momento. En la epopeya, como sucede una y otra vez en la Fenomenología:

*“El contenido es una acción de la esencia autoconciente. El obrar perturba la quietud de la sustancia y excita la esencia, lo que hace que su simplicidad se divida y se escinda en el mundo múltiple de las fuerzas naturales y éticas. La acción es la herida abierta en la tierra quieta, la fosa que, animada por la sangre, evoca los espíritus desaparecidos, los cuales, sedientos de vida, la logran en el obrar de la autoconciencia”<sup>139</sup>*

Lo que le falta al arte es este acto que inquieta la tierra y todo lo que en ella ha florecido (la lengua, las costumbres, las leyes incluidas). Y cuando lo hace, perdiendo la mediación de su momento anterior, se transforma en la singularidad *en contra* del ser en común. Por último, le falta también soportar el ser objetivo que no se disuelve, ese cuerpo en que lo universal se determina y por lo cual se producen todas las paradojas del pensamiento.

En la comedia o la parodia que el espíritu hace de sí mismo mueren lentamente los dioses que antes aseguraban el cumplimiento del destino y se mantenían en su eternidad.

*“«Padre nuestro Cronida, supremo entre los que mandan, si por fin les cumple a los dioses felices que regrese a casa el muy astuto Odiseo, enviemos enseguida a Hermes, al vigilante Argifonte, para que anuncie*

---

<sup>138</sup> Aristófanes. *Las aves*, en: *Las avispas, La paz, Las aves, Lisistrata*. Trad. Rodríguez Adrados, F. Red Editorial Iberamericana. México 1990. P. 194.

<sup>139</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 423. *“Der Inhalt ist eine Handlung des seiner selbst bewußten Wesens. Das Handeln stört die Ruhe der Substanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit geteilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und sittlichen Kräfte aufgeschlossen ist. Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die durch das Blut beseelt, die abgeschiednen Geister hervorrufft, welche nach Leben durstend, es in dem Tun des Selbstbewußtseins erhalten”*. Ibidem. P. 531.

*inmediatamente a la Ninfa de lindas trenzas nuestra inflexible decisión: el regreso del sufridor Odiseo (...).<sup>140</sup>.*

Pero Odiseo no regresa al mismo lugar de donde partió y los dioses no deciden ya destino alguno.

La voz del coro sigue expresando una verdad pero que ya no es adecuada a la forma de la Tragedia que no produce más que una pasiva compasión.

*“Coro:*

*¡Oh dioses!, innumerables desgracias me afligen. Se va arruinando todo el pueblo, y no aparece idea feliz que nos ayude a librarnos del mal. Ni llegan a su madurez los frutos de esta célebre tierra, ni las mujeres pueden soportar los crueles dolores del parto, sino que como se puede ver, uno tras otro, como pájaros de raudo vuelo y más veloces que devoradora llama, llegan los muertos a la orilla del dios de la muerte, despoblándose la ciudad con tan innumerables defunciones. Los cadáveres insepultos yacen, inspirando lástima, sobre el suelo en que se asienta la muerte; jóvenes esposas y encanecidas madres gimen al pie de los alteares implorando remedio a tan aflictiva calamidad. Por todas partes se oyen himnos plañideros mezclados con gritos de dolor, contra el cual, ¡oh espléndida hija de Júpiter!, envíanos saludable remedio. Y a Marte cruel, que ahora sin remedio ni escudo me destruye acosándome por todas partes, hazle la contra haciendo que se vuelva en fugitiva carrera lejos de la patria (...).<sup>141</sup>.*

Los cuerpos que llegan como parvadas son los pájaros de Pistero, obstruyendo el salvoconducto que lleva del cielo a la tierra.

La risotada que tanto se celebra a sí misma, tiene por reverso la profunda miseria y comedia y tragedia dicen una muerte más terrible:

*“Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retorna o es la perfecta enajenación de la sustancia. Aquélla es, por el contrario, el destino trágico de la certeza de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida*

---

<sup>140</sup> Homero. Odisea. Ed. y trad. Calvo, J.L. Red Editorial Iberamericana. México 1992. Canto I 80. P. 48-9. Ni tampoco escuchan a Edipo que podía aun decir: “Muy bien has hablado; pero obligar a los dioses en aquello que no quieren, no puede el hombre”. *Edipo Rey*. Sófocles. Tragedias. Trad. Segundo Brieva, F. Edaf. S.A. Buenos Aires 2002. P. 159.

<sup>141</sup> *Ibidem*. P. 157.

*precisamente de este saber de sí –de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en la duras palabras de que Dios ha muerto”<sup>142</sup>.*

La muerte de Dios podría enunciarse *apoyándose* en una multitud de formulaciones de la historia de la filosofía: en la burla de los griegos hacia los dioses, en el dios reducido a un vacío ente de razón, en la persecución, por parte de los ilustrados, de las creencias supersticiosas sostenidas por la iglesia ... en cualquier caso, siempre, pero *desde* el cristianismo. Porque ha nacido híbridamente, entre lo judío y lo griego, porque ha crecido entre oriente y occidente, porque se relaciona con el paganismo hacia dentro y hacia fuera, porque su relato culminante es *la pasión de Dios y del hombre*, que no pueden existir más como algo separado, y luego del Dios-hombre que va a morir a la cruz, sólo para *volver* como algo más que es una comunidad pero no fundada en costumbre alguna.

En ello la religión no tiene tiempo<sup>143</sup>, porque es desde donde se dice el espíritu en cuanto *Fenomenología cristiana*. Cristo llega demasiado tarde o demasiado temprano, a *destiempo*. Y también a contrapelo de la lógica porque habla del Dios hecho carne, que entra en el tiempo, y del que muere en la cruz *como hombre*. Dios sale de su eternidad para venir a morir a la tierra y volverla a abandonar, mostrando que eso que ha sido llamado divino traspasa el bloqueo de las aves y aparece *en el mundo*, pero que aun ahí, aquí, no esto ni aquello [(no) es nada en realidad]. El Dios cristiano muere y renace constantemente, viene, parte y promete la vuelta, delega a la tierra la *tarea* a ser cumplida por los hombres y deja abierto el tiempo para la gracia.

Como dice Chesterton:

*“Pero para que esta masa de locas contradicciones pudiera mantenerse –cuáquera y sanguinaria, harapienta y vistosa, austera y enamorada de las lujurias visuales, ruina de la mujer a la vez que su inesperado refugio, pesimismo solemne y optimismo imbécil—para que todo este mal pudiera ser, tenía que asumir caracteres*

---

<sup>142</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 435. *“Wir sehen, daß dies unglückliche Bewußtsein die Gegenseite und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseins ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommene Entäußerung der Substanz. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden Gewißheit seiner selbst. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich--der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist”*. Ibidem. P. 547.

<sup>143</sup> Ibidem. P. 397.

únicos y supremos”<sup>144</sup>. “El paganismo declaró que la virtud consistía en una balanza; el Cristianismo, que consistía en el conflicto (...)”<sup>145</sup>.

“(...) combina el Cristianismo la furia de dos contrarios, obligándolos a encontrarse, y a encontrarse furiosamente”<sup>146</sup>.

Si acaso en el cristianismo hay una fuerza es la de aceptar la muerte de lo que tiene por máspreciado<sup>147</sup> e incluso su propia cancelación en cuanto tal. No la negación de Dios, simple y llana (ni como acontecimiento, ni como principio), sino su muerte, lenta y eterna. Porque Dios, para el legado cristiano, siempre está muriendo, en el riesgo de no ser absolutamente nada (o la nada, el vacío como era para la ilustración). Es el mayor estremecimiento a la par que la mayor de las enajenaciones, una fuerza y una inercia. El cristianismo es la fuente desde donde toda política se *viene traduciendo*, sin ser ella misma (la política) *directamente* religión, y sin dejar, tampoco intacta a ésta (la religión). Si es cierto que el cristianismo previó la ley (que es *siempre* la judía) y al mismo tiempo su excepción<sup>148</sup>, es que desde el principio “previó” su desaparición, su ausencia: la ley del César. Y en ese punto está su fuerza para intervenir en la política y su debilidad para ser presa de ella.

En todo caso, el cristianismo se comprende como acontecimiento<sup>149</sup> *en* el mundo, pero contra el mundo, más allá de él, pero no sin él. No hay una barrera eterna que separe lo humano de lo divino, un fracaso constante que consista en que la finitud se estrelle siempre con el mismo muro, pero tampoco se confunden.

“(...) el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”<sup>150</sup> en lo sensible; al ser sí mismo, el dios cristiano viene a caer otra vez hasta la certeza sensible, pero ahora como un viviente. Lo que existe en polo objetivo es, por vez primera, otro sujeto asumido como tal, una esencia. Haciendo a un dios su objeto, la conciencia se refleja completamente como subjetividad y se experimenta como infinitud. El espíritu es tan gran grande, dice Hegel en el prólogo a la Fenomenología, como su capacidad de extravío. La religión, máxima

---

<sup>144</sup> Chesterton. Ortodoxia. Op. Cit. P. 176.

<sup>145</sup> Ibidem. P. 182.

<sup>146</sup> Ibidem. P. 186.

<sup>147</sup> ¿Y no sería el entendimiento tratando de pensar lo incondicionado la traducción de un pensamiento religioso especulativo tratando de pensar en categorías griegas? El griego, no cabe duda, pensó la paradoja lógica y lingüística, pero ¿no unió el cristianismo a esta paradoja la de la esencia y la existencia?

<sup>148</sup> Ibidem. P. 194.

<sup>149</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 454.

<sup>150</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Jn 1.14).

enajenación revela también el acto de enajenación del espíritu sin el cual no puede ser real<sup>151</sup>, pero en esta enajenación se supera la inmediatez (y ¿no es la inmediatez la mayor enajenación?). Del otro lado de la relación, al existir otro sujeto, la conciencia deja su actividad cosificante y se abre hacia otra subjetividad<sup>152</sup>. Para la conciencia moderna y su eficacia objetivante, incapaz de relacionarse con la cosa sino a través de la observación y la utilidad, es la religión la que le abre la posibilidad de relacionarse con lo otro como sujeto. Cuando el espíritu entra en la razón se pone en paz con el mundo, lo cual significa que ahora se puede dedicar a transformarlo sin entrar en la improductiva conciencia que no sabe cómo tratar lo objetivo sin diluirse. De la misma manera, el espíritu que ha logrado elevar su objeto hasta la subjetividad, se pone en paz con el mundo y *detiene* la búsqueda su satisfacción en lo objetivo. Como si todo el tiempo hubiera estado corriendo detrás de un fantasma, su reciente apertura a lo subjetivo como tal le permite salir de su círculo de fracaso; aunque esta nueva apertura es apenas, como significa toda la Fenomenología, la conclusión de la propedéutica. Si la Fenomenología ha alcanzado su cometido, el individuo deberá estar, después de haber recorrido nuevamente el largo camino del saber, a la altura de su época para *actuar*.

En la religión cristiana se piensa esta esencia carnalizada o el precipitarse a la existencia de lo puramente lógico. Como movimiento recíproco, está la carne que difiere de sí misma y vuelve a la muerte. El espíritu objetivo (como llamará a Hegel en la Enciclopedia y la Filosofía del derecho a este momento de la eticidad) no podía ser el todo, le faltaba su propia negación. El Cristo también, hecho carne, tiene que desaparecer y enfrentarse a su disolución, que es la universalidad. En esta muerte nace el espíritu<sup>153</sup> de una comunidad. Porque la universalidad es universalidad concretamente configurada, o comunidad en general. Esta comunidad es el saberse (y el hacerse, en la medida que el saber, según esta Fenomenología, incluye la realidad) concreto como ser común, en el absoluto ser otro, a través de un movimiento constante de diferenciación y espaciamento. Lo especulativo consiste en este simultáneo dividir (separar y con ello producir una muerte) lo que estaba unido y reunir lo separado e indiferente. Espíritu es lo que produce y mantiene una

---

<sup>151</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 439.

<sup>152</sup> Ibidem. P. 446.

<sup>153</sup> Ibidem P. 450.

diferencia, pero que es producto de un trabajo, negando otra que vendría del puro devenir indiferente y la muerte entendida como la mera abstracción o suspensión.

*“El contenido tiene en sí los dos lados que han sido representado más arriba como las dos proporciones inversas entre sí; uno es aquel según el cual la sustancia se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia; el otro, a la inversa, aquel según el cual la autoconciencia se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí mismo universal”<sup>154</sup>*

Entre la enajenación de la autoconciencia y de la cosa, de la naturaleza y lo divino, la esencia y la existencia, no hay expresión más precisa que la desesperada confesión del abandono:

*“Eloí, Eloí, ¿lemá sabactani?”<sup>155</sup>*

---

<sup>154</sup> Ibidem. P. 437. *“Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird, die andre umgekehrt, daß das Selbstbewußtsein sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht”*. Ibidem. P 549.

<sup>155</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Mc 15,34).

## Capítulo 3

### Absoluto

#### 1.- Sobre el absoluto y el sistema

*“Pero el espíritu no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real”<sup>1</sup>.*

*“Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación (...)”<sup>2</sup>.*

*“La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”<sup>3</sup>.*

Entre la Erinias y los fantasmas, la muerte y el fracaso. ¿Cómo y con qué reconciliarse (Versöhnen)? Después del camino que hemos visto ¿tiene aun sentido hablar de fin o reconciliación en el seno de la historia?

La vida del espíritu es un hambre de sí, su pulsión a *satisfacerse*. Hemos visto a lo largo de la Fenomenología el camino del goce y la satisfacción que el espíritu sigue al enfrentarse con lo otro. Pero el *cumplimiento* de esta pulsión, que llamamos ahora reconciliación, ¿no significaría la muerte de lo espiritual? Al devorar la alteridad, ¿no se precipitaría el espíritu a un grado nulo de actividad? La vida del espíritu es la vida de su satisfacción, pero también de su deseo, donde ella se empeña una y otra vez, siempre más lejos, incapaz de ser *finalmente* satisfecha.

¿Cómo estar satisfecho y con hambre a la vez?, ¿cómo *reconciliarse con la propia escisión*? Porque sin ella no hay realidad ni distancia reflexiva para el sujeto, es decir,

---

<sup>1</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 444. *“Allein der Geist ist dies, nicht Bedeutung, nicht das Innere, sondern das Wirkliche zu sein”*. Phänomenologie. Op. Cit. P. 558.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 439. *“Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung (...)”*. Ibidem. P 551.

<sup>3</sup> Ibidem. P. 24. *“Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet”*. Ibidem. P 36.

autoconciencia. Soportar lo que *es* frente lo que debería ser y soportar lo que debería en medio del ser, es la doble tarea del espíritu.

Si hay espíritu, si puede haber espíritu, tendrían que cohabitar la reconciliación y la no reconciliación: una divina insatisfacción que es pulsión, actividad y devenir, junto con la fuerza para soportar lo que se resiste a ser comido, significado, incorporado. Si nada se lograra ¿para qué empeñarse?; si todo se cumpliera ¿para qué un *para qué?*

El saber absoluto con que concluye la Fenomenología del Espíritu, es la reconciliación del espíritu con su propia escisión; Hegel lo llama ser sí mismo en el absoluto ser otro. La simplicidad del concepto a que se llega no es ya la *abstracción* de lo universal ni la singularidad que tiende a desaparecer, sino el estar uno cabe el otro. El *concepto*, tan imposible de pensar, no es ni el ser ni el pensamiento, es ambos sin un punto intermedio, es el uno que deviene el otro sin producir la confusión, es la diferencia que hace de uno algo respectivo al otro (no son indiferentes) y también, al mismo tiempo, se produce sin reproducir la escisión con que originalmente la conciencia se había topado en su experiencia.

De singular manera queda, en la Fenomenología, asentado lo siguiente:

*“El objeto es, por tanto, en parte, ser inmediato o una cosa en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o ser para otro y ser para sí, la determinabilidad –lo que corresponde a la percepción–y, en parte, esencia o como universal –lo que corresponde al entendimiento. El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación”.*<sup>4</sup>

El cielo no se *traduce* a la tierra. No se traduce la lengua de los ángeles a la palabra del mundo. Sería una trivialidad y el mundo seguiría su curso *idéntico* a sí, haciendo de lo divino también pura vanidad. Lo contrario sería continuar la *enajenación*, es decir, reproducir un espíritu que cree en un más allá, pero que lo toma como un más acá diferido

---

<sup>4</sup> Ibidem. P. 461-2. “*Der Gegenstand ist also teils unmittelbares Sein, oder ein Ding überhaupt, was dem unmittelbaren Bewußtsein entspricht; teils ein Anderswerden seiner, sein Verhältnis, oder Sein für Anderes und Fürsichsein, die Bestimmtheit, was der Wahrnehmung; teils Wesen oder als Allgemeines, was dem Verstande entspricht. Er ist, als Ganzes, der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobne oder die Bestimmung zum Allgemeinen*”. Ibidem. P. 575.

sólo en el tiempo. Finalmente, vanagloriarse de la tierra y su futilidad hundiéndose en ella sin querer saber nada de la mirada desde la que se mide la miseria es un camino ya vedado para la conciencia moderna. Ese tiempo antiguo (por lo demás idealizado) donde se podía *habitar* el mundo sin mediación alguna, sin ser arrojado fuera de él por el pensar o la reflexión, es la quimera imposible de la cual la conciencia no se puede ya convencer. La vanidad, como llama Hegel a la trivialidad del mundo y a la pérdida de experiencia, donde la subjetividad pretende reducir lo externo a la simple igualdad de lo ya *dicho y hecho*, puede convertirse en cinismo, pero no confundirse con la verdad, de donde se sigue que todo engaño proviene de la imposibilidad del engaño. Es decir: no hay manera de reconciliarse con el mundo, de aceptar lo existente como si coincidiera *sin más* con su idealidad (por cierto también hartamente cambiante) aunque haya una conciencia que se empeña en convencerse (sin frutos) de lo contrario. El engaño está en creer que es posible engañarse, pues la verdad es siempre el descubrimiento de una diferencia. Porque el espíritu *no* se puede engañar, su trabajo es el del desengaño y desenmascaramiento de la falsa totalidad<sup>5</sup>.

Pero una verdad que se limitara a constatar lo que *es* y, peor aun, a constatar un *límite fijo* y asentado para siempre, implicaría la muerte del espíritu que no existe sino transgrediendo la limitación. Sin embargo ¿qué límite sería aquel que pudiera ser traspasado sin más? El límite al que se enfrenta el espíritu, es y no es un límite o se transgrede y se respeta *al mismo tiempo* en su actividad; siendo el límite una frontera, una extensión, podríamos decir que se viola aquí pero se respeta allá.

La verdad del espíritu es su actividad. Por tanto ese límite no puede ser sólo encontrado sino que también es puesto, y su violación tan acaece inconscientemente como es producida y asumida.

*“El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su*

---

<sup>5</sup> Ya cualquier formación positiva que se pretenda el todo, debe ser enunciada como falsa por cuanto lo absoluto no puede conformarse con la objetividad. Nada puede *ser* el todo.

*devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instauro al sujeto*<sup>6</sup>.

El tiempo no para por ser sabido y el espacio, el espaciamento del ser objeto del sujeto, no se acorta por la pura autoconciencia. En tanto real, el espíritu siempre se relaciona con lo existente (lo corpóreo que encuentra en su experiencia) y con su propio existir (o encontrarse). La cultura como producto y actividad del sujeto es el modo de soportar (y configurar) este ser objetivo espiritualmente que le limita.

En la experiencia hay tiempo, pero sólo uno vacío donde se sucede la indiferencia de los hechos. El tiempo del espíritu es el de la memoria, el recuerdo que es el existir subjetivo de la sustancia<sup>7</sup>. Esta memoria que retiene lo muerto, lo que se ha ido, que retiene el tiempo y el espacio pasados para introducirlos en la compacta experiencia inmediata y mediarla, es el *pensar*, que no debe confundirse con el mero representar al que le falta la existencia. Este pensar es el ser que difiere de sí a través de un éter y que existe como la diferencia de ambos (ser y pensar en el sentido corriente del término). No es que lo real exista y el pensamiento lo *represente*, sino que lo real es el movimiento de *realización* de lo abstracto y *diferenciación* de lo presente. Lo que existe sólo como representado, se transforma en real por el *acto* subjetivo y la realidad de ese acto, como la de todo lo dado es diferida o entra en el proceso del pensar que no respeta lo *subsistente*. Pero, de nuevo, este sujeto pensante lo respeta y no lo respeta; no lo respeta pues es la fuerza *real* que transforma el mundo y lo respeta pues él mismo es también objeto y tiene que ser tal para subsistir.

Desde el punto de vista de la enajenación el espíritu querría decir: soportar la enajenación sin existir enajenado. Otras formulaciones podrían escribirse así: satisfacerse sin dejar de desear; reconciliarse con el mundo sin asimilarse a lo existente, mantener el más allá sin perder el obrar; sostener la diferencia sin que sea indiferencia; unir sin perder la diferenciación; gobernar el mundo sin ser amo; obedecer sin esclavitud; liberarse en la

---

<sup>6</sup> Ibidem. P. 472. “*Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst, als die Zeit außer ihm, und ebenso sein Sein als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die Natur, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres Bestehens und die Bewegung, die das Subjekt herstellt*”. Ibidem. P. 590.

<sup>7</sup> Ibidem. P. 473.

enajenación y de otros mucho modos imposibles. Imposibles para la conciencia, pero sólo formulables desde ella.

“(...) la autoconciencia sabe esta nulidad suya, de una parte, por el hecho de enajenarse a sí misma (...)”<sup>8</sup>.

No solamente lo objetivo tiende a desaparecer; el *médium* (activo) entero de la Fenomenología, que es la conciencia, va más allá de sí misma *a partir* de sí misma, mostrando que no se puede cerrar sobre sí. La alteridad no es el afuera, sino el intersticio, o mejor, la conciencia, siendo extensa (temporal y espacialmente) está compuesta ya también de vacío. Lo *diferente* o lo *otro*, no es lo que *escapa*, sino el estar escapando; de lo *mismo*, pero yendo *hacia sí* a través de la diferenciación. Para ir más allá de la conciencia, habría que partir *de ella*, asumirla y, es más, continuarla, pues ella, siempre está saliendo de sí misma. Darle la espalda como para colocarse *directamente fuera* de sus lindes, es una actitud ingenua que sólo reproduciría a la conciencia, pero ya no como movimiento de autosuperación, sino como una estructura hueca y vacía de contenido que reaparece una y otra vez en el discurso como una maldición.

La conciencia es el movimiento de lo que es imposible (para ella). Lo que sencillamente quiere decir: la conciencia no es un médium inerte y homogéneo, sino la cosa misma que entra en el cuadro pintado por ella. No existe la conciencia fuera de su movimiento de modo tal que lo que era imposible para ella un momento, es su realidad en otro, sin que lo imposible sea haya vuelto posible por una suerte de asimilación o fusión de contrarios. Si a la conciencia atañen el sentido y el sinsentido, podríamos decir que su movimiento no es el del puro sentido sin mella, ni tampoco el de la reducción de lo desconocido a lo conocido, sino el cambio mismo de lo que es el sentido por su choque con el sinsentido. Como en los misterios eleusinos donde el ser sensible pierde su independencia, en el camino del espíritu siempre se pierde la certeza inmediata, y la negación de la negación no es la restitución de lo que originalmente había sido puesto. Si dijésemos que la Fenomenología es la historia, organizada según la ciencia, del sentido, diríamos que el sentido nunca es idéntico a sí mismo, o que él es su propia transformación. Y aun esto habría de ser dicho con mesura en cuanto el saber incluye su propia enajenación, es decir, su no-saber. Por esta razón el no-

---

<sup>8</sup> Ibidem. P. 461. “(...) es [das Selbstbewußtsein] weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einerseits, daß es sich selbst entäußert (...)”. Ibidem. P. 575.

saber no es el sencillo afuera del saber, sino uno de los lados de todo saber. Volviendo a la metáfora óptica esto quiere decir que nada se muestra sin ocultarse de algún modo, o que lo absoluto sólo se revela por medio de lo finito y contingente. Lo absoluto *no es* esto o aquello, pero no es sin ello, o es y no es, a partir de ello mismo, con base en ello mismo, pero más allá...sin perder su más acá. Y si el Espíritu ha sobrepasado esta *tangibilidad* del ser (propia de las primeras etapas) para volverse al mundo y su construcción por medio de la cultura, también se puede decir que el absoluto *tampoco se habita*. Nada encarna lo absoluto, nunca reina lo absoluto y nunca se aprehende lo absoluto y sin embargo, se deja ver, se perfila como esa fuerza que no deja nada igual, que produce la diferencia, sin la cual no habría distinción (ni pensamiento alguno) y la igualdad, sin la cual no habría pensamiento. La igualdad es la fuerza que sostiene junto en un *mismo* sitio lo que es indiferente. Y la igualdad es también la fuerza por la que se establece la relación, sin la cual lo uno no devendría lo otro y lo otro lo uno. Sin esta igualdad tampoco habría acto, porque en él *coinciden* la verdad y la certeza<sup>9</sup>; un pensar que insiste en postergar el acto e introducir un tiempo vacío del puro futuro acaba con el acto quitándole su fuerza y su necesidad.

El apartado VIII, El Saber Absoluto no dice *nada nuevo*. Se limita a repetir lo que ya había sido dicho a través de toda la Fenomenología. Este apartado es la recapitulación de lo visto, como si fuera necesario volver a condensar lo que necesariamente se despliega como texto, el cual había condesando el largo despliegue espiritual. La tarea de la Fenomenología, que sólo puede cumplir *el individuo* que se forma en la ciencia, consiste en lograr que el espíritu sea para sí, para sí<sup>10</sup>. El espíritu es ya algo para sí: el volver desde el absoluto ser otro. Pero, perdiéndose una y otra vez en cada generación, es preciso que por medio de la formación (que es el estudio del recuerdo o recordar histórico), se vuelva otra vez para sí. Esta vida del espíritu se interrumpe con las generaciones y renace con ellas, teniéndose que levantar otra vez<sup>11</sup> por causa de un esencial olvido. Si no fuera así, ¿para qué escribir una Fenomenología? Si es cierto que lo absoluto incluye la unión del ser en sí y el ser para sí, el absoluto no tiene lugar sin la formación individual. Sólo por medio del singular, el espíritu

---

<sup>9</sup> Ibidem. P. 467.

<sup>10</sup> Ibidem. P. 19.

<sup>11</sup> Ibidem. P. 473.

es para sí, para sí mismo. Pero la Fenomenología ha querido ser también este segundo para sí. La historia se condensa en una época, pero una época se escribe a sí misma, tal como la fenomenología, para comprenderse, para volverse a condensar. La Fenomenología ha querido ser la recapitulación de esa recapitulación o la elevación de la conciencia precientífica hasta el saber de la ciencia. Y, buscando nuevamente la proximidad, el último capítulo ha querido recapitular toda la fenomenología. Lo absoluto no es distinto de este esfuerzo por sostener lo muerto que una y otra vez escapa y que se extiende como espacio y tiempo y que por ello tiende a desaparecer dejando sólo una huella.

*“En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa (Sache) misma, no es más que un rastro (Spur); su figura aparece ahora velada (eingehüllt) y se convierte en una simple sombra difusa”<sup>12</sup>.*

La existencia del singular es la huella y sombra difusa que necesita retener lo que tiende a desaparecer para estar, quizá, a la altura de su época. Si la Fenomenología es una propedéutica para la ciencia, es también una propedéutica para un *acto* a la altura de la época. ¿No podría leerse la Fenomenología como un camino al acto (que no a la acción, que nunca se interrumpe) a través de la suspensión de la objetividad y aparición de la subjetividad desdoblada, es decir, del otro ético?

Por insignificante que sea el individuo para el grueso pasado, sin él no hay para sí, es decir, la historia se torna lo indiferente.

¿Par qué recapitular?, ¿para qué volver?, ¿no basta una Fenomenología para que lo absoluto quede revelado?

*“Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu (...)”<sup>13</sup>.*

---

<sup>12</sup> Ibidem. P. 21. *“In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden”.* Ibidem. P. 32.

<sup>13</sup> Ibidem. P. 60. *“Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein,*

La Fenomenología es la *exposición* del sistema de la ciencia, donde se manifiesta y ofrece el espíritu *a sí mismo*. La reconciliación que Hegel pretende dejar que se muestre, que se exponga, sólo puede tener lugar en la filosofía. No en la política, ni en la religión, aunque la filosofía sea sólo el medio donde una y otra presenten sus relaciones y mediaciones. La filosofía, sin embargo, se escribe, es, nuevamente, extensión, espacio y tiempo de lectura por parte del iniciado en la doctrina de la ciencia.

El espíritu y sus categorías están consignados y expuestos en el lenguaje<sup>14</sup> pero sólo de modo inconsciente:

*“La actividad del pensamiento que entreteje todas nuestras representaciones, nuestros fines, intereses y acciones, actúa, como se dijo, inconscientemente (es la lógica natural)”<sup>15</sup>.*

El patrimonio del pensar está en el lenguaje de modo inconsciente (o más bien, como falto de conciencia: *bewußtlos*). El libro del filósofo, la Fenomenología en este caso, que pretende formar al individuo, ¿no se hunde de nuevo en la inconsciencia, en el patrimonio que exige ser elaborado (*bearbeitete*)? ¿Cómo podría el lenguaje, asentado en un libro, conservar su fuerza, su movilidad sin hundirse de nuevo?

*“No hay exposición (Darstellung) de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera plástica tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en su necesidad (...)”<sup>16</sup>.*

La escritura no tiene la plasticidad del pensamiento<sup>17</sup>. La plasticidad de la escritura y de la exposición<sup>18</sup> del sistema es invocada cuando ya no es posible la fluidez del diálogo y la

---

*oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt”*. Ibidem. P. 80-1.

<sup>14</sup> Ciencia de la Lógica. Op. Cit. P. 42. *“Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt”*. Wissenschaft der Logik. Op. Cit.. P. 20.

<sup>15</sup> Ibidem. P. 48. *“Die uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende Thätigkeit des Denkens ist, wie gesagt, bewußtlos geschäftig (die natürliche Logik)”*. Ibidem. P. 26.

<sup>16</sup> Ibidem. P. 52. *“Die Darstellung keines Gegenstandes wäre an und für sich fähig, gar streng ganz immanent plastisch zu seyn, als die der Entwicklung des Denkens in seiner Nothwendigkeit”*. Ibidem. P. 30.

<sup>17</sup> Hegel dice: *“Ein plastischer Vortrag erfordert dann auch einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens; aber solche plastische Jünglinge und Männer so ruhig mit der Selbstverläugnung eigener Reflexionen und Einfälle, womit das Selbstdenken sich zu erweisen ungeduldig ist, nur der Sache folgende Zuhörer, wie sie Platon dichtet, würden in einem modernen Dialoge nicht aufgestellt werden können (...)”*. Ibidem. P. 31.

presencia de los dialogantes. Así como no hay comienzo absoluto que funde y sostenga el edificio de la ciencia, el sistema comienza tan por el principio, como por el final y el medio. En cuanto *exordio*, el trabajo filosófico prepara el oyente, lo convoca y lo interesa. La exposición del sistema es la introducción o el llamado al individuo a cumplir el para sí. Llamado que no lo lleva a ningún sitio prescrito, como tampoco el lector reduce lo leído a su saber previo. El para sí que exige la formación individual, es la ganancia en profundidad del espíritu en el sentido de recuperación de las mediaciones históricas. Por el texto, que es la *historia*, el individuo se arranca de su inmediatez, pero también el individuo arranca al texto de la indiferencia y lo transforma en su mediación.

Esta lectura, como esta escritura habría que repetirla indefinidamente y volver el *trabajo* del espíritu.

*“En relación con la mencionada exposición platónica, puede recordarse a quien trabaja en la construcción de un nuevo edificio independiente de la ciencia filosófica en los tiempos modernos, la leyenda de que Platón revisó y transformó siete veces sus libros sobre la República.”<sup>19</sup>*

El trabajo del filósofo es ya el trabajo del individuo en su singularidad (y no del individuo como otra positividad dada o constante) que se media por lo universal concreto de la historia en el marco concreto de su configuración cultural; el trabajo de recapitulación y recapitulación de la recapitulación que vuelve a ser puesta en palabras y por ello, se vuelve a abrir. Si el sistema fuese un ser y no una exposición por medio de la escritura, quedaría cerrado definitivamente. *La Ciencia de la Lógica* o la *Fenomenología del Espíritu* podrían haber sido revisadas también siete o siete veces siete sin que la plasticidad de la escritura pudiese nunca librar al individuo (el existente) de su *trabajo* perpetuo (reverso de la perpetua enajenación del espíritu en su ser cosa). Si hay algo de libertad en el trabajo negativo de la filosofía, no puede entenderse como un *estado* y, naturalmente, tampoco

---

<sup>18</sup> Hegel utiliza alternadamente los términos *Vortrag* y *Darstellung* que Mondolfo ha vertido indiferentemente como *exposición*. Quizá valga la pena recordar que *Vortrag* tiene también el sentido de una exposición específicamente escrita. El diccionario de los hermanos Grimm dice en su primera entrada, letra b lo siguiente: *b) thema einer auseinandersetzung, darstellung mündlicher oder schriftlicher art: exordium eingang*. Versión electrónica de la Universidad de Trier: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB/start>

<sup>19</sup> *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. P. 55. “Bei der Erwähnung platonischer Darstellung kann, wer ein selbstständiges Gebäude philosophischer Wissenschaft in modernen Zeiten neu aufzuführen arbeitet, an die Erzählung erinnert werden, daß Plato seine Bücher über den Staat sieben Mal umgearbeitet habe”. *Wissenschaft der Logik*. Op. Cit. P. 33.

como un *Estado*, sino como esfuerzo. Sostener lo muerto, es decir, las mediaciones, es la *labor* del pensar. Porque lo real (*wirklich*) no es más la cosa simple y llana, sino ella *a partir, desde o contra* lo que la media.

La secuencia vacía del tiempo donde un instante difiere del otro, o la simple yuxtaposición que admite el espacio, impiden que las cosas y los momentos se penetren. El pensamiento que retiene lo muerto, permite la relación de lo que de otro modo sólo se excluiría con indiferencia. La filosofía, Hegel lo admite, no puede ceñirse a la estricta (y abstracta) sistematicidad de todo lo dicho<sup>20</sup>; el sistema es más bien el modo en que el pensamiento sostiene relaciones que tienden a su disolución, es la fuerza que impulsa al concepto y su superación permanente. El *momento* en que se demora la conciencia, su presente, se *expone* a los otros momentos pasados. Lo muerto, lo ausente, es lo que media lo presente, lo espacia y lo impulsa. Y sólo se mantiene, sólo media, como esfuerzo del pensar. De por sí la muerte es un silencio, la abstracción absoluta o la suspensión de lo presente. Pero sólo como elaborada, como trabajo del pensar *produce* sin perder su exterioridad.

El absoluto es su propia exposición sistemática, por lo que, aunque sólo es real como resultado, éste remite de modo inmanente al principio y al desarrollo. La exposición de lo absoluto, lo hemos visto, incluye su escritura en forma de “sistema” que, por otro lado, a pesar de la plasticidad del lenguaje, no puede mostrarse en toda su necesidad. No deja de sorprender que Hegel, casi justificando los posibles puntos ciegos en la argumentación reduzca la estricta necesidad a una exigencia sólo abstracta. La exposición filosófica debe asumir la forma de sistema para no caer en la inmediatez, es decir, para no ser unilateral. Sistema es el modo de la exposición (*Vortrag*) que *expone (darstellt)* sus propios supuestos haciendo que abandonen su lugar fijo y pasen a formar parte del contenido en cuestión, tal como sucede con el lector, que, si atiende a la *convocatoria* del texto, debe entrar a la hoguera y perecer (igual que el Dios hecho hombre) para ser parte del movimiento del todo. Como ha explicado Hegel a todo lo largo del prólogo a la Fenomenología, el sujeto de la proposición que soporta los atributos debe modificarse también, disolverse y reaparecer (mediado) como resultado.

---

<sup>20</sup> Ibidem. P. 52.

Que el todo (el sistema) sea *resultado* significa que no es el patrimonio de un sujeto que se apropia de la exterioridad. Si fuera así, la subjetividad sería el amo absoluto, gobernaría incluso la muerte. Pero no es la subjetividad el señor de la muerte, sino su esclavo y la superación de su esclavitud sin sobrepasar su finitud. Lo absoluto significa que el sujeto cognoscente, aquel que reduce lo otro a sus propias categorías, perece y deja su lugar de constituyente para pasar al de constituido. Pero no es lo otro lo que lo constituye en el sentido de la cosa inerte, es él mismo que es *otro para sí*.

Que el sistema sea desarrollo no quiere decir otra cosa que no hay resultado, que el resultado siempre es un resultado de lo que *se está desarrollando*, que es al mismo tiempo producto y producirse, es decir, que nunca hay un punto de llegada, ni un momento meramente presente, ni un punto final. El inicio es un encontrarse, un siempre ya haber comenzado, estar en medio del desarrollo, pero sólo orientándose por un fin que no llega en un momento dado, sino que está ya siempre ahí, aquí pero yéndose o arrojando a la subjetividad hacia delante de sí.

Por esto, el sistema no se construye a partir de proposiciones que se sigan unas de otras o a partir de un axioma principal como en una demostración, sino que se revoluciona a sí mismo, traicionándose pero cumpliéndose simultáneamente.

Como la ley y el amor en Pablo:

*“Pero ahora estamos libres de la ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra”<sup>21</sup>.*

Si en los escritos de juventud podría haber sido el amor sólo quien viniera en reemplazo de la ley, en la Fenomenología, el amor no es sin la ley, es decir, la autoconciencia no es sin el saber de las cosas o la eticidad no es sin moralidad y, en otro nivel, el absoluto no es sin su exposición *defectuosa* en un sistema de la *conciencia*.

Ya se sabe, en Hegel, la escritura tiene que fracasar, porque es producto y todo producto debe medirse con su ser producido. En la Fenomenología, más bien, se muere *tanto* para la ley *como* para el amor. La ley o separación se introduce en el amor y el amor en la ley.

---

<sup>21</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Rom 7.6).

Si no se insistiera en el *sistema*, ese gran *imposible*, no aparecería la contradicción, no aparecería el espaciamiento, no aparecería la muerte. Todo se precipitaría, a su paso, en la diacronía hueca en la que tiene lugar la sucesión. El sistema, es evidente de suyo, no se cierra, porque no se construye con proposiciones que se impliquen en estricto sentido lógico (también la lógica, forma absoluta que subsume contenidos, debe *ser un contenido* para la conciencia). El error, la contradicción, lo contingente, es retenido y mostrado *como tal* en el sistema, probablemente como lo que *tiende* a desaparecer, pero no como lo *desaparecido* ni como lo *ausente*. Si hay un inicio es un estar comenzando, si hay un cuerpo, es un estarse desarrollado, y si hay un fin, es un estar llegando (enviándose podríamos decir).

Y también, por esta retención que no es ni pura escritura (muerta como la ley) ni puro espíritu (presente sin cuerpo alguno) las mediaciones superan la inmediatez de lo que antecede y procede inmediatamente. Cada momento en que la conciencia se da tiempo se media con todos los demás creando relaciones que exceden la directa implicación de un antecedente o un consecuente. Las mediaciones, por mor de lo muerto que ha sido retenido (pero no fijado como la letra, puesto que su ser retenido como memoria implica también automovimiento), las relaciones se trazan entre los momentos más dispares<sup>22</sup>.

Incluso lo más fugaz sólo por estar en *relación* se salva y por aparecer sobre el fondo del todo puede aparecer como fugaz.

Y todo lo frágil y pasajero, ¿no se *salva perdiéndose*, en el sistema?

## 2.- Absoluto y concepto

---

<sup>22</sup> Cualquiera podría objetar en la *Fenomenología* que lo “superado” (*Aufgehoben*) tiene al menos dos sentidos. Hay, por ejemplo, momentos superados que han huido definitivamente del presente como el mundo griego. Pero hay momentos que se superan unos a otros y que sin embargo coexisten temporalmente. La Ilustración supera a la religión en el apartado *El espíritu*, pero la religión supera a su vez a la ilustración en el apartado *La religión*. Incluso podría ponerse en discusión cómo el Estado *supera* a la familia, sin que ésta deje de *existir*. Y por esta misma razón, ¿no es posible que un momento “superado” dado que sigue existiendo (por ello él mismo deviene) vuelva a cuestionar un momento más *alto* en el desarrollo?

Nada hay fuera del sistema porque el sistema no es un conjunto ni un contenedor, sino un *tipo de actividad*. No hay afuera porque el sistema no es ninguna interioridad.

¿Pero qué es entonces lo singular, lo contingente, lo diferente?, ¿no es lo que *escapa* al sistema? Antes que nada, el sistema escapa de sí mismo y, cuando deja de hacerlo, deja de ser sistema para convertirse en una *posición* unilateral de tal o cual *figura*. Si la contingencia y la excepción existen, es sólo como fracaso *del* concepto.

Quien quisiera escribir directamente el afuera, tendría que ver sus esfuerzos fracasar porque sin la ambición del concepto no deslumbra la belleza del momento, como sin la *expectativa* de la conciencia no hay sorpresa. Donde se quiere escribir el exterior directamente, sólo se balbucea, se le reduce a una caricatura, pues éste *adviene*, sin que admita instalarse en él. Sólo en la seriedad del trabajo la risa estalla como una liberación. El secreto del sofista consiste en provocar la desesperación del sabio sin que quiera abandonar su ciencia. ¿Hasta qué punto la rabia contra el sistema no acude a la fetichización de lo otro sólo para verlo huir, quedándose con las manos vacías? ¿Y hasta dónde no se es más rehén del concepto cuando no se le asume, cuando no se puede tolerar esa muerte que es la abstracción sin la cual nada se puede mediar?, ¿qué sino la reflexión para interponerla entre la cosa para no ser devorados por ella?

Si hay algo fuera del concepto, ¿no se revela *por el movimiento* del concepto que se rebasa tal como la conciencia demuestra para sí ser lo nulo?

¿Pero qué es este movimiento?, ¿cuál es su relación con el límite? ¿Es el absoluto un juego del límite consigo mismo?, ¿es esto la dialéctica?

### 3.- Absoluto, límite y dialéctica

Los que quieran salvar su vida la perderán (Lc 17:30), la verdad de la certeza de sí mismo es el otro, lo que desea el espíritu se torna siempre en su contrario y lo más alto termina en el lugar más bajo. ¿Cómo puede suceder esto?, ¿dónde está alojado lo otro, en silencio, cuando lo uno se expone, se enreda y se contradice? ¿Habría que decir que esto es una ley, una mala costumbre, un automatismo o la libertad en acto?

La dialéctica, desde la escuela del viejo Platón fue el método (el camino) de la división y la comunicación de los géneros.

“*Extr.— Está claro, entonces, que hay que dividir, lo más rápidamente posible, la técnica de la producción de imágenes, y si, al avanzar hacia ella, el sofista se nos enfrenta directamente, hay que atraparlo según lo establece el procedimiento del Rey, y ofrecérselo proclamando la captura. Si, en cambio, él llegara a ocultarse en alguna de las partes de la técnica imitativa, la búsqueda debe proseguir dividiéndose siempre la parte que lo acogió, hasta que se lo capture. En todo caso, ni él ni ninguna otra especie podrá jactarse nunca de haber escapado al método de quienes son capaces de perseguir de este modo, tanto en particular como en general*”<sup>23</sup>.

¿Qué divide la dialéctica?, ¿por dónde corta? Si el concepto (*Begriff*) quiere apresar (*greifen*), ¿no quiere el acto *dejar* en libertad<sup>24</sup>? ¿Y no es la diferencia lo que separa, lo que hace espacio, lo que *produce* el acto?

“*Luego dijo Dios: «Haya un firmamento en medio de las aguas, para que separe las aguas de las aguas». E hizo Dios un firmamento que separó las aguas que estaban debajo del firmamento, de las aguas que estaban sobre el firmamento*”<sup>25</sup>.

El reverso de lo dicho y lo hecho siempre aguarda su asalto cuando no se *asume* la contradicción. Una conciencia empeñada en alejarse de lo contradictorio se enreda aun más en ello. No es una anticipación de lo otro (que por esencia no se puede anticipar) sino la lección del pensar que se piensa. No es posible llegar, sin embargo, a la verdad contradictoria sin pasar por cada extremo; en cambio, una vez revelado este carácter opuesto de la verdad, es tarea del pensar sostener la mediación recíproca (penetración) de los opuestos (los géneros, en sentido platónico, y los momentos).

No existe el perdón sin la ofensa como no existe el mundo humano sin el mordisco al fruto del bien y el mal. La conciencia siempre se ve atrapada en la contradicción de mantenerse recta renunciando al acto o actuar manchándose. La buena conciencia demanda lo primero, la cínica lo segundo. Pero debe triunfar primero la segunda, que es el acto. El acto es la herida, es el pecado, es la ofensa y la muerte. El perdón es la penetración de la buena conciencia sobre lo dicho y lo hecho, la asunción de lo irreversible que, por ser asumido sufre una retroactividad (es decir, rompe la pura presencia). El acto no puede detenerse por

---

<sup>23</sup> Platón. *Sofista*. (235c) Diálogos Tomo V. Op. Cit. P. 379.

<sup>24</sup> Ya el concepto hegeliano quiere lo opuesto: aprehender y dejar en libertad a la cosa.

<sup>25</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Gen 1.6-7).

ningún bien del mundo y es por ello que destruye las bellas relaciones de la vida corriente. Las destruye para que pueda emerger lo universal en la conmoción de todo lo conocido y para que lo viejo pueda reacomodarse. Eso es el acto revolucionario y por eso tiene que superarse a sí mismo. Una guerra donde triunfa uno de los actores que en principio quemó la bandera blanca, no deja de ser unilateral. Todo triunfo es unilateral. El acto debe arrasar a su actor cumpliendo lo anhelado sin tocarlo directamente. Si sólo triunfase un lado, habría suprimido sin conservar a su opuesto, que regresaría sin duda bajo otra forma. Si sólo perdiese, su miseria se reproduciría una y otra vez. El acto, una vez consumado, tiene que disolverse sin perder sus consecuencias, tiene que borrarse como acto para dar lugar a la forma concreta de organización del mundo, pero debe medirse tanto por el mundo suprimido, como por el terror revolucionario y ser ambos y ninguno, su secuela y su tendencia a desaparecer.

De otro modo, quedaría siempre la conciencia atrapada sin salida en la pereza del bien o en la culpa, o peor aun, en el terror sin fin del mal.

El pensamiento que ha llegado a la contradicción puede asumir que la diferencia, el *desajuste en el mundo*, puede ser un mal y puede ser la oportunidad de un bien; pero en ese punto ambos son indiscernibles y sólo se deciden por la *retroactividad* y la forma concreta que se da el mundo.

El mundo no puede abandonar su objetividad y mientras más se renuncia a penetrar en él con la filosofía, mientras más lejos (hacia lo otro) se fuga el pensar, más se abandona la tierra al arbitrio de quienes le gobiernan. La conciencia que asume que todo en el mundo es homogéneo e idéntico, que pertenece al mero ser y a la mera presencia cierra los ojos a la diferencia misma que *es* el mundo. Y este afán de diferencia inmediata (sin medirse por su otro que es lo mismo) que no quiere dar privilegio, más bien se transforma en su opuesto y hace de todo igual de diferente, es decir, homogéneo. Un pensamiento así tiene que perderse *en* y formar parte *de* aquello de lo que trataba de escapar.

La dialéctica tiene que hacer su corte: vive de la contradicción, pero no de aquella *previa* al acto, no de aquella que *impide* moverse hacia lo nuevo. La diferencia *persiste*, pero no corta por la línea que separa al señor del siervo. El corte, la división que separa y que abre lugar para el tránsito del pensar, permanece, pero nunca en *el mismo lugar*.

El impulso a lo absoluto es el impulso a no dejar que nada muera. Y al final es evidente, las cosas mueren y desaparecen, no hay que hacer nada para que ello suceda. Quienes piensan que hay que dejar lugar a la muerte, atender a la interrupción como si fuera algo nuevo son más bien los más conservadores. Hay que aceptar la muerte sin aceptarla.

Absoluta es la pretensión del pensar si no, sería una actividad más entre otras. Incluso cuando el filósofo dice que no hay absoluto sólo está negando que éste tenga un contenido, pues ya su palabra es un atisbo del límite último.

#### 4.- El absoluto y la comunidad: la cosa y la nada

La Fenomenología del Espíritu, toda fenomenología, que se remonta hacia sus supuestos, es filosofía de la comunidad. Las ciencias particulares, la historia, el arte, la religión, la política, todo viene a parar en un pensamiento de lo que significa un ser mediado común y de la comunidad.

En los escritos de juventud la búsqueda que guía todos los esbozos y proyectos es la comunidad ética: grupo unido por la tierra y la lengua a través de un Estado libre que se dedica al cultivo de las artes. La Fenomenología no renuncia a pensar la comunidad bajo la nueva figura de la eticidad (en contra de la moral kantiana) pero no puede hacerlo desde los supuestos del trabajo anterior. La comunidad se enfrenta ahora a la muerte.

*“Esta significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o la muerte deviene su concepto hace poco mencionado; la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella”<sup>26</sup>.*

Que el absoluto se ofrece escapando, que el espíritu vive muriendo y que la comunidad tiene que disolverse para poder nacer (y volver a morir) es algo que sólo puede ser dicho si se ha hecho espacio a la muerte en el sistema de la filosofía y si se ha abierto el espacio a la contradicción. Así como el sistema debe admitir la diferencia (para intentar superar la

---

<sup>26</sup> Fenomenología. Op. Cit. P. 454. *“Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtsein, oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht”*. Phänomenologie. Op. Cit. P. 570-1.

indiferencia) sin reproducir la desigualdad (social, especialmente), debe admitir la contradicción pero no para ahorrarse trabajo al pensar que, sin intenciones de buscar la verdad y reestablecer la igualdad, se queda con la primera oposición que se le ofrece. El pensar debe tanto buscar la restitución de la unidad (sin la cual se quedaría estático) como la diferenciación. Debe ser trabajo, esfuerzo, incluso ahí donde sabe que nada puede, como en la muerte. Pero puede y no puede. Porque vencer a la muerte no es acabar con ella, sino acabar con el miedo hacia ella que paraliza al espíritu (como los religiosos que denunciaba Hegel en sus escritos de juventud). ¿Y quién puede superar ese miedo? Es el acto que demuestra con el hecho, a pesar de la potencia de la muerte sobre el ánimo, que no teme aunque tema<sup>27</sup>.

Este miedo y este dolor, junto con su reverso que es el goce, constituyen la vida de lo común. Nada se mueve en el espíritu si no es por el hambre, el terror, el deseo o el temblor que agitan los ánimos. Burlarse del *concepto* en exaltación del *ánimo* es no comprender cómo ambos se penetran mutuamente. El viejo que permanece empolvado en su biblioteca, profesor indigesto de libros, sale a conocer a Margarita por la mediación de los siglos que ha leído. ¿Qué valor tendría salir sin haber pasado encerrado una vida? Pues así como hoy sale al mundo quien por mucho tiempo preso estuvo, algún día también se distanció de aquél sabiendo que lo más inmediato es lo más nulo. Los discípulos de Baco, los borrachos del fantasma de Grecia, los exaltados y plenos de voluntad son ellos también *profesores*, enfermos de nostalgia creyendo regresar a lo que definitivamente está perdido, ¿cómo librarse de las jorobas de la historia?, ¡y qué peligro más grande hay que perder a los muertos de la historia!

La voluntad pura, el acontecimiento fuera de todo lo común, el exceso libre y sin mediaciones de la creación y el placer, ¿cuántas maravillas no se inventa el ánimo para dar la espalda a su *mendacidad* necesitada de *trabajo*, incluso del más elemental?

Que la sorpresa llega por sí sola y sólo trabajando se le encuentra.

---

<sup>27</sup> “¿Qué es lo más maravilloso en el hombre? Que aun sabiendo que va a morir, actúa como si fuera inmortal”. Teniendo en cuenta todo lo que implica *el saber* para Hegel. Anónimo. Cuentos del vampiro. El rey Vikram y el vampiro: cuentos clásicos hindúes de aventuras, magia y amor. Trad. Bixio, A.L. Paidós. Barcelona 1980. Teniendo en cuenta todo lo que implica *el saber* para Hegel.

El cuerpo de la comunidad es este cuerpo expuesto que se duele, que padece hambre y no el cuerpo donde cada quién ocupa su lugar como órgano (pensemos en los órganos legislativo, ejecutivo y judicial, en las cabeceras municipales, y otras tantas metáforas de la corporalidad Estatal) del todo. No el cuerpo del leviatán (única y verdadera voluntad moderna) donde los singulares son las células quienes trabajan para él manteniéndolo vivo a costa de ellos mismos<sup>28</sup>. Si hay cuerpo es el cuerpo de las pasiones, que tanto buscó Hegel retener en los escritos de juventud y sin los cuales la Fenomenología no podría entenderse. Nada ha acontecido sin que los intereses de los individuos se hayan puesto, pero también, nada ha acontecido sin que hayan también, alguna vez, palidecido hasta el color de la muerte. Esta palidez del cuerpo es también resultado de las Erinias sin las cuales la vida mundana no se sacude. El dolor del mundo no se calla con voltear la mirada, por esto la comunidad no puede existir tampoco sin la relación con sus muertos que no dejan de clamar por la justicia que no alcanzó a abrazarlos pero que aun aguardan la fuerza retroactiva de lo espiritual para obtener, *por un tiempo*, descanso.

Prestar oído a la Erinia es prestar oído al pasado y al futuro simultáneamente en cuanto universales. ¿Pero en qué consiste esta universalidad?

No sin duda en la universalidad abstracta, sino en la concreta o realizada que a su vez se distancia de sí. Universalidad concreta es el ser en común configurado *en la tierra y distanciado* de sí mismo. Vimos en los escritos de juventud que algo se interponía entre lo amantes: la propiedad privada que quisimos llamar la cosa (*Dinge*) por la referencias a ella en la Fenomenología. No hay modo de que la cosa pierda su carácter de exterioridad y dócilmente se adapte a los designios del amor. Si la cosa (en especial la cosa en sí) se supera por medio del concepto (en su sentido especulativo) es porque el espíritu que se rige por el concepto mismo soporta al ser y la enajenación sin la cual nada tendría realidad.

Esta cosa que parte (por ejemplo entre propietarios y no propietarios o entre familias como en Romeo y Julieta) y no siempre se reparte (bien) y que no desaparece sino que exige ser compartida, la pensamos también como cosa común, pública. Porque los asuntos de la comunidad no se agotan en la espiritualidad: su vida es también vida menesterosa y

---

<sup>28</sup> Nos podríamos preguntar si el Leviatán, esa voluntad que decide sin la voluntad de nadie, verdadero cuerpo invisible de la comunidad es fruto de un contrato social que comprometió demasiado. Incapaces los individuos de ejercer su libertad sin destruir a los demás, ¿no habrían accedido a firmar el pacto que les hurta su voluntad a cambio de tener sólo *un* organismo total libre?

material que entra en contacto, quizá antes que culturalmente, como un choque. Antes chocan las culturas por recursos, territorios o bienes, que por diferencias de pensamiento o fe. Esta cosa exterior en primera instancia a la cultura, pero que pone en contacto lo que Hegel llama las autoconciencias, exige primero la lucha y luego el encuentro. No tiene que ser así, pero así ha sido y la Fenomenología, en su afán por recorrer el camino de lo que *ha sido*, no debe juzgar este camino. Esta cosa por la cual hay choque, esta cosa que expone unos a otros, que es causa de deseo y de lucha, que parte y reparte a los hombres, aparece como propiedad privada en los escritos de juventud, pero aparece de mil formas en la fenomenología: como subsistencia, como enajenación, como mundo.

Esta cosa, en tanto cosa común se deja configurar por el trabajo conjunto y permanente. No habiendo punto de llegada (pues como vimos todos los tiempos se median entre sí) el trabajo del espíritu no admite arribo alguno, no admite producto definitivo ni estado final. Su libertad es el ejercicio de su libertad. Así, esta cosa que no desaparece, exige configurarse y reconfigurarse mundanamente a través de la familia, la sociedad civil o el Estado, sin que ninguno pueda prescindir del otro.

No hay atolladero más grande que concebir al mundo como pura presencia, igualdad consigo que se ciñe a reglas preestablecidas (del entendimiento o cualquier instancia) y cuya diferencia debería ser buscada fuera en algo inefable. El mundo es ya una diferencia, la diferencia donde tiene (o se hace) *lugar* la vida del espíritu. Pensar así sólo obliga al pensamiento a ir más allá del mundo, más allá de su palabra y más allá de sí mismo donde todo es silencio; por este más allá *fuera* de sí, el mundo no cambia un ápice y más bien se le deja en su curso normal y la diferencia deja de ser real, pierde toda efectividad. El mundo y el ser (porque el espíritu es el mismo ser pero mediado, distanciado de sí por su muerte que es el pensar) son todavía el ahí (*da*<sup>29</sup>) que exigen una forma hartamente despreciada: familia, Estado, sociedad. Lo *común*, sin duda alguna, no se agota ahí, pero tampoco existe por fuera de esa forma que se ha dado para *transmitirse* en el tiempo. La comunidad no es ninguna institución, pero sucede en los intersticios de lo instituido. Un encuentro libre y soberano de las singularidades ¿en qué se basaría? La imagen idealizada de una comunidad

---

<sup>29</sup> Recordemos que la presentación o exposición del sistema (*Darstellung*) incluye el *da* alemán (ahí). La exposición de la que habla Hegel incluye este ahí, este punto sin el cual no habría ni experiencia ni exposición en general. (Agradezco a Félix Duque esta fina apreciación).

que existe sin ley alguna, ¿no es simétrica a la otra donde se sueña la producción sin límites donde nadie tiene que trabajar ya y que todos gozan de la espiral ascendente del exceso?

Vimos que el espíritu debe soportar una doble enajenación: la cosa, que no puede ser absorbida por el amor, y la abstracción o enajenación. La abstracción toma a veces la forma de la cosa y a veces la forma de su ausencia. Tan abstracta es la percepción de los ciudadanos que ven en el hombre esperando su hora en el patíbulo *sólo* a un criminal, como el entendimiento con su ley moral. El espíritu debe soportar, pues, tanto una cosa que no termina de digerirse, como esta nada que destruye sus garantías inmediatas y le obliga a mediarse por la reflexión (que a su vez, debe entrar en el movimiento y perder su lugar privilegiado como apercpción trascendental abstracta). Mantenerse en el concepto quiere decir precisamente eso: no depender de lo inmediato.

La enajenación que soporta el espíritu es también, entonces, la ley que media su amor (dispuesto a romper todas las barreras). La ley debe interrumpir el amor de la comunidad y el amor su ley. Porque sin los vínculos reales y efectivos no hay nada en común, pero sin la forma abstracta tampoco. Reconciliar ley y amor a través de una fusión significaría volver a intentar el camino de Hegel en su juventud que, como vimos, era imposible en el mal sentido. Imposible porque una y otra vez, la nada y la cosa hacían aparición evitando que el amor, que el Estado o que la iglesia cumplieran la reconciliación objetiva, el Reino de Dios en la tierra tan anhelado por los tres Stiffler de Tübingen.

Es por todo esto que el Estado no puede decir la verdad de la religión ni viceversa. El fracaso de Jesús (“dad a César lo que es de César”) es también su acierto: la distancia necesaria para que ninguno se devore. Lo mismo podría valer para el arte, que ha jugado muchas veces el papel que alguna vez jugó cierta iglesia (siempre invisible, por supuesto), es decir, la crítica del Estado como pura inmanencia. Debajo de la mesa de la política sigue actuando el enano feo de la teología. Pero debajo de la mesa de la teología está el todavía más feo enano de la política.

Es verdad lo que dice Mosès:

*“la politización de la noción bíblica de elección es la consecuencia lógica del proceso de universalización de las categorías judías emprendido por el cristianismo: el nacionalismo, como forma moderna de la creencia en la elección, significa la «cristianización total del concepto de pueblo»”<sup>30</sup>.*

Pero también, por fuerza de una contradictoriedad del cristianismo que señaló muy bien Chesterton, es cierto lo contrario, que el cristianismo es más bien la invención de la universalidad<sup>31</sup> porque exige suspender toda identificación sustancial (de familia, raza, sangre, pueblo)...

*“Entonces Pedro dijo: He aquí, nosotros hemos dejado nuestras posesiones y te hemos seguido. Y él les dijo: De cierto os digo, que no hay nadie que haya dejado casa, o padres, o hermanos, o mujer, o hijos, por el reino de Dios, que no haya de recibir mucho más en este tiempo, y en el siglo venidero la vida eterna”<sup>32</sup>.*

...y actuar a favor de la comunidad de *todos* los hombres:

*“No que la palabra de Dios haya fallado; porque no todos los que descienden de Israel son israelitas, ni por ser descendientes de Abraham, son todos hijos; sino: En Isaac te será llamada descendencia. Esto es: no los que son hijos según la carne son los hijos de Dios, sino que los que son hijos según la promesa son contados como descendientes”<sup>33</sup>.*

Llegado este punto la pregunta más natural a formularse es la siguiente: a sabiendas de que no hay reconciliación posible en el Estado ¿es éste, sin embargo, el *límite del espíritu objetivo*? Es decir, porque la Fenomenología es un *texto* de filosofía y puede pasar por los temas más disímbolos en apariencia y construir relaciones donde antes había indiferencia, no puede detenerse en el ser objetivo; pero algo muy distinto significaría sostener que el Estado es el último estadio *del espíritu objetivo*.

El mundo griego está definitivamente perdido y su ser superado se conserva en la religión y el Estado modernos. Pero lo objetivo como tal, aunque se supera (se media) por la filosofía que lo distancia (críticamente) de su identidad simple, subsiste (tal es su definición). En

<sup>30</sup> Mosès, S. El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Frónesis. Madrid. 1997. P 42.

<sup>31</sup> Ver *Pablo: la invención...* de Alain Badiou Op. Cit. Y Žižek, S. El frágil absoluto. O ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano? Pre-textos. Valencia 2002..

<sup>32</sup> Biblia Reina Valera 1998 Op. Cit. (Lc 18:28-30).

<sup>33</sup> Ibidem (Rom 9:6-8).

cuanto subsistente, sin embargo, no por ello está cerrado a la configuración y la dialéctica, ese corte que siempre divide, siempre por un lugar distinto, que mantiene el límite pero *crucza verdaderamente la línea* que originalmente le prohibía el paso.

Formulada de otro modo la pregunta rezaría ¿puede lo superado —en cuanto existe como el Estado y su cosa pública— seguir activo, transformándose a pesar de servir como mediación?

Si no hay comienzo ni fin definitivos, tampoco el ser configurado se ofrece como terminado. En el movimiento dialéctico el ser no sólo es mediado por la reflexión, sino que él mismo entra en la configuración y modificación frutos del pensar. Y también, así como el pensamiento salta entre momentos de su despliegue sin seguir un estricto desarrollo lineal, el saber que se dice absoluto al final de la Fenomenología sigue relacionándose con la configuración concreta del mundo donde florece (o no).

Siendo el espíritu actividad, el Estado es sólo un modo de ella, tan contingente o duradero como otras figuras que han desfilado por los derroteros del espíritu.

Por ello la idea que el *Antiguo programa del idealismo alemán* sostiene en contra del Estado, no deja de ser verdadera por lo que se dice en la Fenomenología, ni falsa, sólo se media por ella. El Estado, como todo lo objetivo, está sujeto a la corrupción, lo que quiere decir que se pueda prescindir en general de la forma objetiva, tan despreciada por tantos filósofos, sin la cual la cosa reparte hombres según la vara de la injusticia. Y la justicia no se agota ahí, pero tampoco es sin ello. Lo mismo que la filosofía: no se agota en el pensamiento del Estado o del espíritu objetivo, pero tampoco puede existir sin las condiciones materiales que aseguren su subsistencia. Y a su vez la filosofía, ese otro nombre de la distancia, es lo que queda, aliado al dolor, para criticar al Estado y volver a destruir lo que se ha anquilosado y se ha alejado de los intereses de los individuos, para volver a darse otra figura y otro distanciamiento a la altura de la época. A la altura del dolor, del sufrimiento y de las Erinias de la época.

No bastaría la pura excepción ni la pura interrupción, porque el mundo es ya una mezcla de reglas y excepciones, de continuidades y discontinuidades, de murallas y libertades desenfrenadas. Parecería que si las contradicciones del mundo son las que guían la acción y si el mundo no puede dejar de ser contradictorio estamos sumidos en la más miserable de las condiciones. Si el espíritu se alimenta de los dolores —del calvario— del mundo, ¿el fin

del sufrimiento significaría su muerte? Y si el motor de la libertad es siempre la desigualdad, ¿no se mueve todo hacia su grado cero? Peor aun, si las “buenas intenciones” siempre se invierten en lo peor como la lucha por la libertad deviene terror, ¿queda dejar todo igual?, ¿hay que sostener la llama de la vida con la llama de la injusticia y evitar el mal no actuando? Pero no hay actividad sin mal y ya hemos visto cómo el espíritu, sin aceptar la dicotomía que directamente se le ofrece como posibilidad, introduce una herida en otro lugar. El espíritu no puede renunciar a cierta enajenación o puesto en otros términos a cierta inconciencia, en primer lugar porque el espíritu es también naturaleza (espíritu no conciente) siempre reacio, en algún nivel, a la penetración del pensar, pero también porque la verdad de la acción (siempre reflexiva) siempre llega tarde respecto a la acción. Mientras haya acción, habrá una verdad por venir. Esta herida que hace el acto en la sustancia, esta diferenciación que acontece en el espíritu, este nuevo hiato que aparece, no reproduce el corte que ya existía, sino que corta por otro lugar. Sin poder lograr la autoconciencia como estado, sino como trabajo, el espíritu no reproduce la enajenación del más allá ni la desigualdad del señor y el siervo; sin poder hacer todo transparente, no reproduce la cosa en sí como límite del saber.

Permanecer solamente en la *interrupción* del todo, creyendo que con eso se interrumpe el mundo y su estado actual, significa más bien confirmarlo, en tanto se cae en uno de sus lados. El mundo devora lo unilateral porque lo necesita para mediar su otro extremo. Y mientras unos piensan estar afuera, están en el afuera del adentro, funcionando en su lugar. Lo que exige, lo que exigiría un nuevo temblor en la tierra es una actividad igualmente contradictoria, pero que *corte por otro lado*. En ella no podría haber *ganador* alguno, pues ello implicaría, nuevamente, el triunfo de una *facción*, mientras que el salto exige comprender los extremos y las contradicciones propias del mundo. El revolucionario tendría que morir con su propia guerra dejando que el viejo mundo se hundiera, es decir, entrar *también* en el movimiento dialéctico, entrar al fuego. Y entonces no se reproduciría el mundo en su eterna miseria y habría, acaso, posibilidad para algo más. El todo no es esto o aquello, no es alguien, no pertenece ni es un ser.

El todo es el conjunto de vidas, presentes, perdidas y futuras que se exponen en el mundo objetivamente configurado que se distancia de sí. Es el conjunto de lo que es, de lo que debería ser, de lo probable y lo improbable que atraviesa por el dolor y la alegría. Es su

destino cumplido y no cumplido, en las figuras humanas que se exponen unas a otras para ser juzgadas, criticadas, copiadas, imitadas u olvidadas. No existe el todo en *un* momento dado, porque el todo es la implicación mutua y penetración de los tiempos en la experiencia que es el demorarse.

Pero en cuanto fin, el todo es también lo que no puede dejar de orientarse hacia el bien, mudo, de la comunidad, hacia la supresión de la línea que corta por la injusticia, al dolor que cala y cuyo remedio está aun en manos humanas; sin negarse a admitir una vida menesterosa y que por ello está expuesta al dolor.

El todo es esta arena donde puede, podría, aun, hacerse posible (que no necesariamente actual) lo que no se ha dejado de soñar en todos los tiempos.

Y ese todo es el espíritu.

## A modo de conclusión

La filosofía ha comenzado siempre ya con el dolor. Dolor por ausencia o presencia de un cuerpo que, de un lado, se duele y, de otro, se extraña por estar ausente. Este dolor, según sea el caso, puede mover o paralizar, puede clamar justicia o venganza, venganza como justicia o algo más allá de cualquier decisión de un jurado. El cuerpo padece...y actúa.

El cuerpo, sin lógica que le gobierne, tiene, sin embargo, esta lógica de aparecer y desaparecer, de exponer y retraer. Sólido —y mudo— como roca, se pulveriza al asirlo y en este su vaivén es que decir algo. Este vaivén de lo que no tiene lógica, sin embargo, constituye ya una lógica en el sentido más amplio del término. Esta lógica, este *pensamiento* mejor dicho, no es, a pesar de todo, algo que se pueda captar directamente. El pensamiento se escribe, se expone en un texto, una propedéutica filosófica por ejemplo y así, en cada letra, en cada decisión de lo editado, vuelve a ser algo singular, nuevamente un cuerpo en espera de la colisión con otro cuerpo, a la espera de otro vaivén que dibuje trayectorias, movimientos, órbitas por encima de su simple juego de ausencia y presencia.

Este vaivén del cuerpo, de eso que se expone, que se pone y escapa, que también padece y produce, se vuelve legible en lo hecho, en los hechos, en el hacer. En el acto que lacera, necesariamente, el tejido del mundo desgarrándolo en los tiempos. Lo que viene o puede venir, lo pasado, lo probable, lo improbable, lo definitivo...todo ello forma parte de la situación concreta. Lo concreto está compuesto por lo más lejano y lo más próximo, y una aproximación a ello crea problemas a la vida, que no quiere incomodarse con la lógica y sus abstracciones, al pensamiento, que no quiere saber nada de los dolores y a la escritura, que ni siente ni sabe, pero traza un espacio mientras espacia (al cuerpo de los otros cuerpos y a los pensamientos de los pensamientos, más que al pensar del cuerpo).

Este juego del cuerpo, la escritura y el pensamiento donde, sin jerarquías o síntesis esclerotizadas, en un *topos* que no es ni lineal ni binario, es en el que se desarrolla y expone la filosofía hegeliana.

Desde una concreción radical (aunque compleja y capaz de ensancharse o adelgazarse) la conciencia descrita por Hegel se confiesa dolida, desgarrada, agraviada, pero también reconoce ser más que algo ahí delante. Es infinitamente singular e infinitamente en común:

no es la conciencia aislada que sale, como si fuera la primera vez, al encuentro de la otra, ni aquella que, condicionada absolutamente, se reduce a un efecto (accidental o necesario) de su otro. Por tanto lo real no son los átomos, tampoco las moléculas (sean de sensaciones, percepciones o individuos) sino el camino (y las distancias) que hay entre unos y otros, entre la tensa unidad y la absoluta dispersión. Sólo la unidad hace posible lo relativo como un gran todo, pero donde sus posibles elementos no son, todos, contemporáneos. No existe el todo en *un momento dado*, pues la serie (el material de la experiencia en general) se da temporalmente; y el sujeto también, sin que pueda librarse de ser, también, objeto, elemento de la serie. Y nuevamente, no habría serie sin la retención, sin la inscripción, sin la escritura que pone en relación, precisamente, los elementos más distantes. Relación que a pesar de ser escrita, no se signa definitivamente, sino que configura, también de modo concreto, un ser en común. Un estado, un pueblo, un grupo, una asociación, un círculo, nacen de la regla, del acuerdo. Lo común, sabemos, no *está* ahí, pero tampoco *fuera*; está *jugado*. Pasa *por* ahí. Como en el caso de los judíos, los cristianos y los griegos se producen reflejos, similitudes, inversiones y espejismos en medio de las cuales sucede lo moderno. La ley y la institución tienen por reverso la singularidad; la encarnación se ofrece ora como lo milagroso en el seno del mundo, ora como la destrucción de lo sagrado que se asimila a las leyes del mundo; la lógica del mundo ofrece a veces el rostro que busca producir una comunidad que no excluya a nadie y a veces el duro rostro de la exclusión y la persecución.

Si algo puede ser valioso aún del pensamiento hegeliano, es la constatación de que el mundo es siempre ya lo mismo y lo otro, sí mismo y su excepción, por lo que todo intento por transformarlo tiene que ser, *también*, ambas cosas. El todo y la excepción, el adentro y el afuera, todas son figuras que han pasado ya por el patíbulo arriba y debajo de la navaja.

Pero si el mundo es ya las dos cosas (ausencia y presencia, ley y transgresión) ¿qué podría quedar? Ser también las dos cosas, pero *de otro modo*. Ni afuera, ni adentro, mucho menos *entre* el afuera y el adentro, sino una dinámica, una trayectoria, un rumbo o constelación. Siguiendo la tradición platónica de la dialéctica, el filo de la filosofía, su corte, no pasa por la zanja de las oposiciones. Corta por lo continuo y sutura lo herido.

Los escritos de juventud dan fe simultáneamente de este esfuerzo por pensar el todo y por defender lo singular. La interrogación, no podría ser de otro modo, tiene que moverse entre

lo más próximo y lo más lejano y por eso mismo tiene saltar de la lógica a la política, de la crítica bíblica a la crítica económica y política, de la literatura a la historia...sin sucumbir. Pero el proyecto mismo de juventud no podía tolerar lo distinto, permitir que lo heterogéneo se *mantuviera*. Y tal es el hallazgo de la Fenomenología: que lo heterogéneo se *mantiene* por medio del trabajo, en un esfuerzo. Sin producir lo heterogéneo directamente, es el trabajo el que sostiene un espacio para su aparición, el que evita que cualquier elemento se transforme en el todo, que cualquier formación positiva pueda contar como lo absoluto realizado.

La cultura es simultáneamente producción y destrucción, exceso y defecto, ser y deber, esencia y existencia. Pero que ella sea al mismo tiempo los dos términos no significa que esté acabada. Eso que *aparece* como un todo fijo y cerrado sigue a la espera de que se le tome de nuevo como materia de trabajo.

Lo absoluto en Hegel, en la medida que ello pueda decirnos *todavía* algo, es la resistencia a tomar partido, a hacerse de partidos y facciones que gobiernen el mundo inclinado la balanza ora hacia acá, ora hacia allá. La palabra que desprecia el mundo y pasa por detrás de él no lo cuestiona, sino que lo deja ser tal cual mientras, sin saberlo, recorre de nuevo sus viejos senderos. Y el que ama el mundo y odia a los fantasmas, con sus exorcismos pierde la realidad del mundo que se contrae hasta el instante más nimio. Lo absoluto se resiste, también, a quedar presa de la indecisión. Realizando al diferir y difiriendo toda realidad, es completamente real sin elevar ningún capricho al lugar de lo divino, profundamente ateo en su teología y aún religioso en lo que a los resortes del mundo concierne. La crítica al mundo objetivo pasa simultáneamente por lo objetivo y por lo subjetivo, por lo que no es subjetivo ni objetivo y por lo que es tanto objetivo como objetivo. Por ello no puede retroceder en la crítica materialista, pero tampoco permanecer en ella, más bien debe mediarla con su otro, retener la contraposición y con ello sortearla, esquivarla para no destruirla ni aceptarla. Los vaivenes de los que hablamos y su trazo: las trayectorias, las direcciones y las constelaciones son el trabajo de la filosofía dialéctica que en su connatural inquietud busca la figura (un orden, un sistema, una estructura, una operación, un funcionamiento, un automatismo, un trazo): creándola, modificándola o destruyéndola. Este universo ha sido llamado el Absoluto, al cual sólo se accede por medio

de la paradoja y la contradicción, pero que atañe a todo (lo existente e inexistente) por cuanto es la exposición en general, el momento y la posibilidad de que haya multiplicidad, aún.

## Referencias

### Obras de Hegel

Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. Trad. Mondolfo, R. 2. Vols. Hachette. Solar. Buenos Aires 1968.

\_\_\_\_\_. Escritos de Juventud. Trad. Ripalda, J.M. Fondo de Cultura Económica. México 1978.

\_\_\_\_\_. Esencia de la filosofía y otros escritos. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1980.

\_\_\_\_\_. Frühe Schriften. Werke 1. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 601. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu editierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main 1971.

\_\_\_\_\_. Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México 1966.

\_\_\_\_\_. Gesammelte Werke Band V. Schriften und Entwürfe (1788.1808). Unter Mitarbeit von Theodor Ebert. Hsg von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Verlag. Düsseldorf 1988.

\_\_\_\_\_. Hegels Werk im Kontext. Werke und Vorlesungen auf CD-ROM. Auf der Grundlage der Edition G.W.F. Hegel - *Werke in zwanzig Bänden (1969-72)*. Karsten Worm. Infosoftware. Berlin. Aquí se incluyen los siguientes textos utilizados: Phänomenologie des Geistes (correspondiente al tomo 3 de la versión impresa), Wissenschaft der Logik (tomo 5), Habilitationsthesen (tomo 2) y Wer denkt abstrakt? (tomo 2).

\_\_\_\_\_. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Intro., trad. y notas Plana, V. Alianza. Madrid 2000.

\_\_\_\_\_. Fe y Saber o la filosofía de la reflexión. Intro., trad. y notas Serrano, V. Colofón. México 2001.

\_\_\_\_\_. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. Gaos, J. Alianza. Madrid 1994.

\_\_\_\_\_. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Trad. de Roces, W. Fondo de Cultura Económica. México 1955.

Legros, Robert. *Le fragment de Tübingen* (como apéndice) En : Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique. Ousia. Bruxelles 1980.

## **Obras sobre Hegel**

Adorno, T. Tres estudios sobre Hegel. Trad. Sánchez de Zavala, V. Taurus. Madrid 1970.

Aubenque, P. *La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel*. En: Konnick, T. y Planty-Bonjour, G. La question de Dieu selon Aristote et Hegel. PUF. Paris 1991.

Buttler, J. Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France. Columbia University Press. New York 1999.

Duque, F. Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica. Akal. Madrid 1998.

Kojève, A. Introduction a la lecture de Hegel; leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, professées de 1933 a 1939 à l'École des hautes-études. Gallimard. Paris 1947.

Market, Q y Rivera de Rosales, J. (Coords) El inicio del Idealismo Alemán. Editorial complutense. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid 1995.

Marx, K. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Trad. Encinares, A. Grijalbo. Mexico 1968.

Nancy, J. L. L'inquietud du négatif. Hachette. Paris 1997.

Paredes Martín, M. Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1801). Universidad de salamanca. Salamanca 1987.

Rivera de Rosales, J. *Dolor y muerte en la filosofía hegeliana*. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento. Ej la revista: El vuelo de Ícaro. Revista de derechos humanos, crítica política y análisis de la economía. Números 2 y 3 2001-2002. Madrid.

Trías, E. El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel. Anagrama. Barcelona 1981.

Vieillard-Baron, J. (Coord.) Hegel et la Vie. Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands. Vrin. Paris 2004.

## **Bibliografía complementaria**

Adorno, Th. Minima Moralia. Trad. Chamorro Mielke, J. Taurus. Madrid 1999.

Fichte, G.F. La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión. Trad. Ciria, A. e Innerarity, D. Tecnos. Madrid 1995.

Frank, M. Dios en el exilio: lecciones sobre la nueva mitología. Trad. Gonzáles, A. Akal. Madrid 2004.

Jacobi, F.H. Oeuvres philosophiques. Trad., introd. y notas Anstett, J.-J. Aubier. Éditions Montaigne. París 1946.

Kant, I. *¿Qué significa orientarse por el pensamiento?* PP. 165-182. En: En defensa de la Ilustración. Trad. Alcoriza, J. y Lastra, A. Alba. Barcelona 1999.

Kant, I. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* PP. 63-71. En: *En defensa de la Ilustración*. Trad. Alcoriza, J. y Lastra, A. Alba. Barcelona 1999.

\_\_\_\_\_. Crítica de la Razón Pura. Prólogo, notas, índices y trad. Ribas, P. Alfaguara. Madrid 2000.

\_\_\_\_\_. Crítica del discernimiento. Ed y Trad. Aramayo, R. y Mas, S. Antonio Machado. Mínimo Tránsito. Madrid 2003.

\_\_\_\_\_. Crítica de la razón práctica. Trad., Estudio introd., notas e índice analítico Granja Castro, D.M. Edición bilingüe. Miguel Angel Porrúa. UAM Iztapalapa, serie Biblioteca de signos. México 2001.

\_\_\_\_\_. Sobre la paz perpetua. Trad. Abellán, J. Alianza Editorial. Madrid 2002.

Parménides. *Poema ontológico*. Pp 39-46 En: Los Presocráticos. Trad y notas García Bacca, J.D. Fondo de Cultura Económica. México 2002.

Platón. Diálogos. Tomo V. Parménides, Teeteto, Sofista (Trad. y notas Cordero, N. L.) y Político. Editorial Gredos. Madrid 1998.

\_\_\_\_\_. Diálogos. Tomo III. Fedón, Banquete y Fedro (Trad., introd. y notas García Gual, C.). Editorial Gredos. Madrid 1997.

Reina Valera La Biblia. (1995). 1998 Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.

Rivera de Rosales, J. *La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio*. Kant, Fichte y Schelling. En Rivera de Rosales, J. y López Paredes, Ma. Del C. (Coords). El cuerpo. Perspectivas filosóficas. UNED. Madrid 2002.

Snow, Dale. *The exposition is essential to the thing; Polyphemous ohne Auge*. Versión preliminar del trabajo presentado en la serie de conferencias Fichte and German Idealism por parte de la North American Fichte Society del 1 al 4 de Abril del 2004 en la St. Joseph's University, Philadelphia.

Villacañas Berlanga, J. Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo. Anthropos y Universidad de Murcia. Barcelona, 1989.