

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

POSGRADO EN FILOSOFÍA.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA.

ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y DE LA RELIGIÓN.

ANÁLISIS DE LA HISTORICIDAD DE DIOS EN EL ANTIGUO  
TESTAMENTO Y LOS EVANGELIOS DE LA BIBLIA DESDE LAS  
FIGURAS DEL AMO Y DEL ESCLAVO SEGÚN *LA FENOMENOLOGÍA  
DEL ESPÍRITU* DE HEGEL.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA  
PRESENTA FRANCISCO JAVIER GÁLVEZ CORTÉS. PRIMAVERA DE 2006.



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.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	
1. Ubicación del problema de estudio.	1
2. Periodización histórica.	20
CAPÍTULO I	
LA MANIFESTACIÓN DE DIOS EN LA ÉPOCA PATRIARCAL	26
1.1. Condiciones históricas y antropológicas en la época patriarcal.	26
1.2. La servidumbre a Dios.	32
1.3. La lucha entre amo y esclavo.	39
CAPÍTULO II	
LA REVELACIÓN DEL NOMBRE DE DIOS	50
2.1. La nueva relación entre amo-esclavo.	50
2.2. La revelación del nombre de Dios.	62
2.3. Israel como nación y su entrada a Canaán.	67
CAPÍTULO III.	
ISRAEL COMO MECANISMO	77
3.1. Los elementos en el mecanismo de la nación.	79
3.2. El enfrentamiento por medio de las leyes.	83
3.2.1 La envidia del otro y la pugna jurídica.	89
3.3. El profeta como centro en la nación israelita.	99
CAPÍTULO IV	
ISRAEL DESDE EL DESTIERRO HASTA EL CRISTIANISMO	114
4.1. El pecado y la desobediencia a Dios.	115
4.2. La vergüenza y responsabilidad humana.	126
4.3. La actuación de la nación judía tras el destierro.	138
4.4. La encarnación de Dios en el mundo.	146
4.5. El centro del proceso químico.	154
4.6. La acción de Jesús y la reacción del proceso químico.	163
4.7. Teleología.	174
4.7.1. El medio.	181
4.7.2. El fin realizado.	185
CONCLUSIONES.	191
Epílogo.	195
Bibliografía Básica.	212

# INTRODUCCIÓN

## 1. UBICACIÓN DEL PROBLEMA DE ESTUDIO

La pretensión de la presente investigación es mostrar la comprensión filosófica de la manifestación histórica de Dios al hombre en el antiguo y nuevo testamentos de la Biblia cristiana. Intenta demostrar que hay un progreso necesario en la presentación de Dios que inicia con la historia de Abraham y culmina con la comunidad religiosa que fundó Jesucristo, principalmente en el grupo que se replegó al apóstol Juan El Evangelista.<sup>1</sup> Tal evolución tuvo una participación tanto pasiva como activa por parte del hombre, sin la cual Dios no hubiera podido manifestarse en el mundo como encarnación, la que debe entenderse como la culminación de cambios graduales en los razonamientos tanto de Dios como del humano, logrando una identificación<sup>2</sup> entre ambos.

El intento de esta tesis ya ha sido realizado desde la teología cristiana: “No es el hombre el que encuentra a Dios, sino es Dios quien se manifiesta al hombre. En la labor de preguntarse acerca de Dios, el hombre más que cuestionarse viene cuestionado por Dios y puesto en la necesidad de optar”. (Ruiz Arenas, Octavio. *Jesús, Epifanía del amor del Padre*. México. 1990. Ed. CELAM. p. 22).

Esta línea de investigación nos lleva a un problema nodal que se ha planteado en el cristianismo por lo menos desde San Agustín, ¿qué papel tiene el hombre, desde su racionalidad, para conocer a Dios?:

Hay otra fuerza en mí que me permite no sólo dar vida, sino también sensibilidad a mi carne, que el Señor me fabricó, ordenando al ojo que no oiga, y al oído que no vea, sino al primero que vea yo por él, y al segundo que oiga yo por él, y fijando su función propia a cada uno de los demás sentidos, según su sede y oficio; y esas funciones tan

---

<sup>1</sup> En su momento, se verá que la comunidad que fundó Jesús se ramificó en varios grupos que se reunieron en torno a un discípulo sobresaliente tras la muerte del profeta. Uno de esos grupos fue el del apóstol Juan el Evangelista, que escribió el Evangelio de Juan.

<sup>2</sup> Como el título de la presente tesis lo dice, los términos como proceso, progreso, razonamiento e identificación deben entenderse conforme a la metafísica hegeliana. Tales conceptos se explicarán conforme avance el desarrollo del texto.

diferentes las desempeño yo por ellos, conservando mi unidad espiritual. (San Agustín. *Confesiones*. México. 2001. Ed. Porrúa. Libro Décimo. Cap. VII. p. 201).

Aquí San Agustín dice que el conocimiento del hombre es confuso, y por eso mismo anulado por Dios: *ordenando al ojo que no oiga, y al oído que no vea*, lo que sólo se remedia con la determinación que Dios impone al hombre: *fijando su función propia a cada uno de los demás sentidos*. Por lo tanto, para el santo de Hipona el conocimiento debe ser predeterminado por Dios, sólo así el hombre le entenderá correctamente; lo que produce la armonía humana: *conservando la unidad espiritual* del hombre.

Sin embargo, el problema de cómo el hombre conoce a Dios no se resolvió del todo,<sup>3</sup> porque si la teología es el estudio de Dios y de su revelación en la historia humana, se debe señalar qué tipo de presupuestos cognitivos utilizó el hombre para aceptar y reconocer tal revelación, es decir, ¿cuál es el criterio de conocimiento que utilizó el hombre para conocer a Dios y su revelación? Si San Agustín dijo que el hombre es incapaz de conocer bien la revelación de Dios: *ordenando al ojo que no oiga, y al oído que no vea*, aún este ojo que escucha mal y el oído que ve de igual manera fueron los que aceptaron la determinación de Dios y después su manifestación, pero fue Dios el que, según el teólogo de Hipona, ejerció la acción sobre el humano para determinar su conocimiento y hacer posible el saber acerca de la divinidad. Por lo tanto, si la manifestación de Dios sólo se conoce por medio de su propia acción, entonces la reflexión humana tiene poca o nula participación en tal proceso.

Mientras la filosofía se entendió como sierva de la teología en el Medioevo los razonamientos teológicos no tuvieron mayor problema en aceptar la imposición de Dios al hombre. Pero tras las reflexiones de Kant el problema renació, porque se intentó dar mayor participación a la inteligencia humana en el proceso de la revelación divina: “Más aún, se abría con ello la puerta a cierta oscilación entre el *a priori* de los presupuestos metafísicos,

---

<sup>3</sup> La Teología cristiana debe estar sostenida y determinada, (según sus propios lineamientos), de una vez para siempre por la llamada revelación pública o la predicación de Jesucristo en vida. Tal manifestación está en los cuatro Evangelios considerados canónicos; Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En ellos se muestra a Jesús, (entendido como encarnación divina), determinando a los discípulos en la manera como deben entender a Dios: “A vosotros se os han dado a conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas”, (Evangelio de Mateo, Cap. 8, verso 10). San Agustín, a pesar de sus dotes retóricas, jamás se apartó de tal conceptualización. De haberlo hecho habría caído en la herejías invocadas por su enemigo ideológico Pelagio, (360-425), que postuló, entre otras cosas, que el hombre es capaz de conocer a Dios y sus leyes por su propio esfuerzo, sin necesidad de la gracia divina sobre el hombre.

por la aceptación de la revelación, y el *a posteriori*, que recoge las implicaciones metafísicas sobre el hombre contenidas en la misma revelación”. (M. Flick - Z. Alszeghy. *Antropología Teológica*. Salamanca. 1989. Ed. Sígueme. Introducción general. p. 17. Parágrafo 1).

M. Flick - Z. Alszeghy. señalan el problema que inició en el cristianismo con San Agustín: Si Dios, *a priori*, se manifiesta al hombre y determina el modo de conocer su revelación, entonces, *a posteriori*, se debe plantear el problema de cuáles fueron los presupuestos *metafísicos* o filosóficos que el hombre utilizó para aceptar *la revelación de Dios* y cómo quedaron tras ésta.

Si los presupuestos filosóficos quedan igual, antes y después de la participación de Dios, entonces se debe pensar que pudo no haberse dado ninguna participación divina en la revelación. Por ejemplo, cuando Europa se dio cuenta de la existencia de una porción de tierra más o menos extensa descubierta por Colón, con gran cantidad de naciones, este nuevo saber se dio sin la participación de Dios, y los europeos primero buscaron acomodarlo a la revelación de la Biblia,<sup>4</sup> para después utilizar la autoridad de Aristóteles en la explicación de los nuevos hombres como seres racionalmente inferiores y creados, por Dios, para *obedecer*. (Frost, Elsa Celicila. *Este nuevo Orbe*. p. 77). Con este ejemplo se muestran dos cosas: 1) Los europeos, determinados por la revelación divina, intentaron comprender con ésta, al nuevo continente. 2) Cuando no se pudo hacer tal cosa, entonces utilizaron el razonamiento filosófico aristotélico, dejando la actuación de Dios sólo a su parte creadora. Es decir, que el continente americano fue comprendido por el europeo sólo mediante su razonamiento: Dios actuó en el evento del descubrimiento -guiando a Colón por mar-, pero no reveló tal conocimiento a la inteligencia humana.

Este razonamiento, que excluye la participación divina, es completamente contrario a la revelación de Dios en la Biblia, porque ya San Pablo dejó asentado en su carta a los

---

<sup>4</sup> Elsa Cecilia Frost, de tan grata memoria en la UNAM, describió este hecho: “Sin embargo, conforme los descubrimientos y las conquistas fueron avanzando –y sobre todo a partir de la conquista de México- fue haciéndose cada vez más evidente para todos que estas tierras y esta gente nada tenían que ver con las descritas por Marco Polo ni –lo que era mucho más desconcertante- con nada de lo asentado en la Biblia. Se hicieron, desde luego, muchos intentos por hallar concordancias y probar el linaje adámico de estos hombres, pero por grandes que fueran los esfuerzos hechos y la imaginación empleada, las nuevas tierras y sus habitantes se mostraron reacios a ajustarse al marco de lo conocido”. Frost, Elsa Cecilia. *Este Nuevo Orbe*. México. 1996. Ed. UNAM. p. 76.

Gálatas que toda la humanidad es exactamente igual porque todos somos hijos de Dios, por medio de Jesucristo:

Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay ni griego ni judío; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. (San Pablo. “Carta a los Gálatas”. Cap. 3, versos del 26 al 28).

Una vez bautizados los hombres americanos ya no se les debió haber dado trato de esclavos ni haber impuesto el sistema de castas. Así también lo muestra fray Antonio de Montesinos, que utilizando el argumento teológico cristiano, exigió un trato humano, como hijos de Dios, para los indígenas. (Cf. Frost. Elsa Cecilia. *Este Nuevo orbe*. p. 82).<sup>5</sup> Con este ejemplo se muestra la contraposición entre la revelación de Dios y la participación del hombre en su comprensión, donde el humano impuso sus razonamientos en contraposición a la revelación divina, en este caso, por medio de San Pablo.

Sin embargo, como antes se mencionó, cuando Kant impulsó su filosofía crítica resurgió el problema de la participación del hombre en la revelación de Dios, entonces los teólogos trataron de que no se contradijera la subordinación del hombre a Dios. M. Flick y Z. Alszeghy intentaron conciliar el conocimiento humano y la determinación de Dios. Ellos elucidaron una construcción antropológica. Este trabajo fructificó en un libro, muy apreciado por varios teólogos cristianos del siglo pasado. Tal texto respondió a la problemática planteada entre el hombre, Dios y su manera de comprenderle. Aquí se presenta una cita fundamental del esfuerzo de ambos pensadores, que, cabe señalar, son teólogos muy apreciados:

Sin embargo, después de Kant, ha ido prevaleciendo poco a poco un uso más general de este término, (antropología filosófica) que atañe a toda la filosofía en su perspectiva ante la pregunta: <<¿qué es el hombre?>>. Ya Rosmini había intuido, que esta misma

---

<sup>5</sup> La Doctora Frost dijo en realidad que el pensamiento de Montesinos no obedeció a la teología; sino sólo al razonamiento humano, pero como se vio en la cita de San Pablo, se debe pensar que el dominico estaba verdaderamente apelando a la igualdad de todos los bautizados frente a Dios y su iglesia, y por lo tanto no se les debió tratar como esclavos ni irracionales a los nuevos miembros del pueblo de Dios, o lo nuevos bautizados.

pregunta constituía también el horizonte de la teología. Con este empleo del término guarda relación la expresión que hemos utilizado, <<antropología teológica>>, entendida como un intento reflejo del hombre para alcanzar la comprensión de sí mismo, a través de la revelación. (M. Flick - Z. Alszeghy. *Antropología Teológica*. p. 19. Parágrafo 4. El paréntesis no está en el texto original).

Según los autores, la antropología teológica obedeció a la necesidad planteada desde la antropología filosófica desarrollada desde la metafísica de Kant, de tal manera, el criterio para conocer los presupuestos filosóficos que posibilitan el conocimiento de la revelación resulta como *un intento reflejo del hombre por comprenderse a sí mismo* por medio de la manifestación que Dios mismo impuso sobre el hombre. Pero, con esta postura se cae nuevamente en la contradicción ya mencionada, porque por ejemplo, en el caso de los españoles, que intentaron conocerse a sí mismos y a los americanos por medio de la Biblia, ellos tuvieron el dilema de hacer no esclavos a los indígenas tras el bautismo: si obedecían a Dios entonces no habrían tenido el dinero que los hizo imperio; si sólo hacían caso al razonamiento aristotélico, -como fue el caso-, entonces desobedecerían irremediabilmente la revelación divina.

Es así que el problema se agudiza si tomamos literalmente la afirmación de M. Flick y Z. Alszeghy, porque cuando ellos dicen *acto reflejo*, están verdaderamente descartando las capacidades racionales humanas. Por ejemplo, un acto reflejo es el que yo hago al parpadear por lo menos 30 veces por minuto, pero yo no controlo esta actividad; es inconsciente para los humanos y propia de animales. Así que M. Flick y Z. Alszeghy estarían afirmando que la revelación de Dios se conoce por medio de reflejos inconscientes, con lo cual se devalúa la posibilidad del conocimiento racional de la manifestación de Dios al hombre.

Este acto reflejo puede interpretarse también desde los planteamientos de Karl Rahner. Él dice que el conocimiento de Dios es apriori en la invocación de Dios por medio de la *palabra* que dirige al hombre. Pero esto debe entenderse sólo desde un momento aposteriori, cuando el hombre ya *aceptó* tal revelación. Si Dios fue el primero en tiempo al revelarse e imponerse a cualquier saber, según Rahner, sólo es posible entender tal hecho

aposteriori, cuando ya se acató libremente tal revelación, con lo que se salva la preeminencia de Dios sobre el hombre y el albedrío humano:

Desde este fundamento es natural que pueda aparecer el “concepto de Dios”, el hablar explícito acerca de él, la palabra y lo que opinamos con ello e intentamos decirnos reflejamente; y sin duda el hombre tampoco puede sustraerse a los esfuerzos de este concepto reflejo. Pero toda ontología metafísica de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede; debe volver a la experiencia trascendental de la referencia al misterio absoluto. (Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. España. 1998. Ed. Herder. pp. 76-77).

La anterior es una cita del *Curso fundamental sobre la fe* de Rahner. Ahí maneja el *concepto reflejo* previniendo que se confunda con *intentos* o *actos reflejos*, para que se entienda el *concepto* como trabajo de la razón humana. Sin embargo, Rahner vuelve inmediatamente sobre el punto: *Pero toda ontología metafísica de Dios ha de volver una y otra vez al misterio absoluto*; para que no haya lugar para desplazar la preeminencia de Dios sobre el hombre.

Sin ánimo de ser reiterativo, se debe decir que en la pasada cita se cae nuevamente al problema antes planteado. ¿hasta dónde llega la actuación determinante de Dios y empieza la autonomía humana? Porque si Dios crea en el hombre las capacidades cognitivas, aun que sólo sea por medio de la *palabra* que *invoca*, entonces es Dios, no el hombre, el que está actuando tanto a priori como aposteriori, porque, (si somos consecuentes con la tesis mencionada en la cita de Rahner) la *llamada divina condiciona todo saber a sus propios lineamientos, conocimiento que debe ser conforme a tal palabra*, como fue el caso del ejemplo mencionado en la conquista española sobre América.<sup>6</sup>

Así, conciliar la autonomía humana y la imposición que Dios ejerce en el hombre parece imposible para los teólogos actuales. Esto ocurre porque se intenta poner la razón humana junto a la revelación divina, trabajando desde la teología de la revelación y la

---

<sup>6</sup> Si los europeos se hubieran conducido por la revelación de Dios, se habría tratado a los indígenas como iguales una vez bautizados éstos. Pero los europeos ejercieron su libertad, y prefirieron guiarse por la filosofía aristotélica, considerando a los americanos racionalmente inferiores y por lo tanto posibles de esclavizarlos sin contradecir la inteligencia del viejo continente.

antropología teológica, disciplinas surgidas de la tradición kantiana. Entonces, si se desea entender mejor las capacidades cognitivas que posibilitan la relación del hombre con Dios, se debe plantear el problema desde otra perspectiva, ya no desde la metafísica del filósofo de Königsberg, que muestra sus limitaciones en sus propios planteamientos.

Leamos una parte fundamental de *Crítica de la Razón Pura*, donde se da toda preeminencia a la razón humana:

Ésa es la marcha natural de la razón humana. Primero se convence de la existencia de algún ente *necesario*. Reconoce en él una existencia incondicionada. Entonces busca el concepto de lo independiente de toda condición y lo encuentra en lo que es la condición suficiente para todo lo demás, o sea en aquello que contiene la realidad. Mas el todo sin límites es unidad absolutamente y extraña el concepto de un ente único, a saber: el supremo, y de esta suerte infiere que en el ente supremo, como causa originaria de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario. (Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Barcelona. 2000. SEGUNDA DIVISIÓN DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL. Libro II. Sección tercera. Cap. III. p. 394. Ed. Folio).

Conforme a esto, Kant entiende que el conocimiento de Dios, o *del supremo*, pasó primero por el *convencimiento natural* de la *razón humana*. Por lo tanto, la razón determinó la *necesidad* de la existencia de un *ente necesario*, para después acomodar la existencia de *lo independiente de toda condición*, en este caso *del ente que encontró como necesario*, atribuyéndolo a Dios. Pero Dios, para Kant, es *extraño* al concepto de *un ente único*, por lo que sólo se infiere su existencia como *necesario*. Entonces, se puede afirmar que Kant hace que la revelación divina y el conocimiento sobre Dios sean determinados<sup>7</sup> o limitados por la razón humana, y nos conduce a reconocer que no se puede saber de Dios ni de su manifestación, sino sólo inferir que ambos hechos son necesarios, como conceptualización, para el pensamiento del hombre.

---

<sup>7</sup> En la presente investigación, se debe entender el concepto *determinación* en el sentido aceptado desde los postulados de Spinoza, el cual dice que la determinación de una cosa es precisar su naturaleza mediante una predicación esencial que lo limita o que excluye todas las notas características que no le pertenecen. (Cf. Mora, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Artículo: "Determinación". También Spinoza, Baruc. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. FCE. Proposición XXVIII. Aquí, Spinoza explica la forma en que Dios determina al hombre en cuanto a su ser y actuar, no pudiendo mostrarse de otra manera, a riesgo de caer en el error.

Con este criterio de conocimiento, Kant interpreta y reordena la manera como Dios debió manifestarse en la Historia:

Bien puede servir como ejemplo de lo dicho el mito del sacrificio que Abraham quiso llevar a cabo, degollando e incinerando a su único hijo (la pobre criatura, sin saberlo, llegó incluso a acarrear la leña para esa fogata), con base en un mandato divino. Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo (visible): <<Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo>>. (Kant. Emmanuel. *La contienda entre facultades de la filosofía y teología*. Madrid. 1999. Ed. Trota. Nota a pie de página número 28. página 43).

A partir del texto, se debe concluir que la voz que escuchó Abraham no fue la de Dios, y que el patriarca debió *dudar*, basándose sólo en su razón, sobre la manifestación o revelación de Dios. Conforme a esto, la razón humana debe imponerse a todo conocimiento, principalmente al que pretende venir o imponerse por parte de Dios. Por eso, el filósofo alemán llamó *mito o falso* este sacrificio, declarándolo indirectamente inexistente o falto de todo sustento histórico.

Kant, (conforme el desarrollo de su metafísica), consideró pertinente, afirmar que el holocausto narrado en el libro del Génesis fue falso; no pudo aceptar que el sacrificio de niños, por órdenes de los dioses patriarcales, era una costumbre que tenían personas como Abraham. Si Kant hubiera aceptado como históricas tales ofrendas, habría tenido que explicar la manifestación de Dios de manera gradual, es decir que si en la actual cultura occidental es absurdo ofrecer muertes a Dios, esto no fue anormal para Abraham. Si los padres semitas, (junto a otras razas y pueblos), entendían como *necesario* el sacrificio humano, se debe entender que la revelación de Dios al hombre fue independiente de la razón humana según la entendió el maestro de Königsberg. O que el conocimiento humano no se dio ni existe de una vez para siempre, (como lo planteó también la teología), sino que se ha desarrollado en el devenir histórico, lo que posibilitó que se degollaran niños y que Dios se sintiera agradecido por esto, pero que en el cristianismo actual esto es un crimen.

Por lo tanto, la metafísica del criticismo ya no debe presentarse como adecuada para el análisis de la manifestación histórica de Dios, ni de la razón humana que recibió tales revelaciones, porque si la razón del hombre se dio de una vez para siempre, -como nos invita a pensar Kant-, nos veríamos en la necesidad de declarar falso o por lo menos dudar de innumerables revelaciones divinas, así como de las acciones humanas que respondieron a ellas.

Se deben tomar los acontecimientos históricos enmarcados en los razonamientos humanos que posibilitaron tales hechos. Así, como ejemplo, si para el dios de Abraham era posible un sacrificio humano, y él aceptó esta invocación, no debemos pensar que este Dios era falso, (como induce a pensar Kant), o que Abraham debió medirlo con nuestros raciocinios, sino que, tanto el patriarca como aquella divinidad fueron diferentes a nosotros, con una *razón* diferente a la nuestra.

En contrapartida, Hegel tiene una manera diferente de analizar la historia y sus acontecimientos. Él dice que no se deben alzar barreras entre el conocimiento del hombre y su objeto, sino que se debe seguir poco a poco y de manera gradual, el proceso mediante el cual se llega a un saber. Leamos en la *Fenomenología del Espíritu*:

E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocupación trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alce una barrera que los separa sin más. En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y la altera. (Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México. 2002. Ed. FCE. Introducción. p. 51).

Hegel plantea la *preocupación*, para el momento que escribió *La Fenomenología del espíritu*, de crear un criterio para conocer *lo que es en sí*, por parte de la conciencia humana. Afirma por igual que si se crean bases *a priori* para conocer *una cosa*, estos principios serán no sólo una barrera entre el hombre y la cosa, sino que *a posteriori* la

deformarán y alterarán. Por lo tanto, el conocimiento obtenido por medio de tal obstáculo será verdaderamente un lugar vacío, leamos lo mismo en otra parte del mismo texto:

O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío. (Hegel. *Fenomenología*. p. 52).

Esta pequeña transcripción nos dice que si quisiéramos analizar los fundamentos del conocimiento, con este mismo criterio de conocimiento, nos encontraríamos con *la dirección pura o el lugar vacío*, en alusión directa al conocimiento puro de Kant. Porque para Hegel, el conocimiento no es el *reflejo* del rayo de luz que nos muestra la cosa, sino que el rayo mismo es el conocimiento. Si queremos conocer al reflejo del rayo de luz, con este mismo reflejo, este haz luminoso se muestra vacío, porque el reflejo no es ni el rayo de luz ni la cosa que se está conociendo. El conocimiento es el proceso mediante el cual la conciencia se percató de que el rayo de luz está golpeando la cosa, y por lo tanto el rayo de luz es el conocimiento mismo, pero porque la conciencia se percató de él.

Para el autor, el conocimiento se produce por la conciencia que se transforma a sí por medio del conocimiento en una dialéctica que no es independiente del proceso, sino que el proceso del conocimiento es dialéctico entre la cosa, el conocimiento y la conciencia del que está conociendo. Esta conciencia, como apunta el filósofo a continuación, es primariamente sujeto:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad

*inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. (Hegel. *Fenomenología*. p. 15-16).

Lo anterior se debe entender como el sujeto que llega a ser tal sólo en el movimiento de *ponerse* a sí mismo en *otro*, pero este otro es esta misma conciencia que está haciendo este movimiento de conocer *lo otro*. Si tomamos nuevamente el ejemplo del rayo de luz y su reflejo en la cosa, se puede decir que la conciencia *es*, sólo hasta que se percató de que el conocimiento de la cosa no es ni el rayo, ni el reflejo ni la cosa misma, sino el movimiento de la conciencia que se pone en la cosa que está conociendo en una *pura y simple negatividad*: la conciencia se niega a sí misma para ponerse en la cosa. Esto es la *contraposición* que se convierte en *duplicación* y que se *restaura*, pero ya no es una *restauración* como *unidad originaria* o sujeto que entró en el proceso, sino que esta conciencia se ha transformado porque es el *devenir de sí mismo como sujeto*, éste es el proceso mediante el que la conciencia llega a ser *real*.

En este mismo sentido, se debe intuir que el sujeto o la conciencia, sólo es real cuando se niega para conocer la cosa, para penetrarla, pero esta cosa se transforma en el proceso porque el conocimiento la hace diferente a como era originalmente. Pero el proceso de la transformación de la cosa produce también la transformación del sujeto; entonces ¿no hay sujeto ni cosas, sino que todo es relativo? no es así, el sujeto es *en realidad* el movimiento de la conciencia que se *contrapone* y *duplica a sí misma y a la cosa que conoce*. La conciencia tuvo que percatarse de que existe un reflejo que está llegando a las pupilas para saber que existe una cosa. Pero la conciencia, también en este proceso, se percató de que anterior a la cosa y al reflejo, existió un rayo de luz, para finalmente percatarse de que en todo este proceso existe una conciencia que está conociendo y que es ella misma. Así, todo el proceso mediante el cual la conciencia se habrá percatado de los tres objetos que está conociendo: El rayo de luz, el reflejo y la cosa, se convierte en conocimiento de sí misma como conciencia, que entró en el proceso de una manera, y que salió de él transformada. Por lo tanto, *el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad* es el proceso, mediante el cual la conciencia original que entró en el proceso es diferente a la que salió de tal desarrollo; así, la formación y transformación de la conciencia

es el conocimiento, que no es o existe anterior a la conciencia, sino conocimiento que también se transforma junto con la conciencia, y la conciencia es realmente *el conocimiento de sí misma*. Esta afirmación podemos observarla con mayor claridad en otra sección del texto antes citado:

Ahora bien, puesto que esta exposición versa sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre que se mueve bajo su forma peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta llegar al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es. (Hegel. *Fenomenología*. p. 54).

El *camino de la conciencia natural* es el de recorrer *una serie de configuraciones*, que son propias de la conciencia que está conociendo los objetos fuera de ella y que también se conoce a sí misma.

Esta es la *experiencia de la conciencia* como sujeto: ponerse en los objetos para conocerlos y regresar a sí misma transformada, conociéndose y transformándose progresivamente hasta llegar al conocimiento de lo que *en sí misma es*.

Por lo visto hasta ahora, se puede afirmar la siguiente proposición: para analizar el proceso de la manifestación histórica de Dios en el antiguo y nuevo testamentos de la Biblia, se acomoda mejor la metafísica hegeliana que la kantiana.

Por ejemplo, es fácil ver que Abraham, como el sujeto al que Dios se le presentó históricamente al inicio de su manifestación, y que se mostró capaz de sacrificar a su propio hijo para ofrendarlo, es diferente a Jesús, que rechaza cualquier sacrificio que no sea espiritual. Pero también, Dios se mostró diferente al inicio, con Abraham, y después con Jesús. Esto ocurrió así porque tanto Dios como el hombre, dentro de la historia humana, se presentaron como conciencias o sujetos que, por medio de sus interacciones y conocimiento mutuos, se transformaron a sí mismos y al otro.

En este sentido, Dios, como sujeto<sup>8</sup>, conoció al hombre y lo transformó, pero también el hombre transformó a Dios al saber cada vez más de él, porque ambos fueron sujetos y objetos de conocimiento en el proceso histórico que desarrolló sus propias conciencias. Esto se debe entender sólo en la historia humana, ya que el análisis propuesto aquí es filosófico, no teológico, por lo tanto, la forma en que Dios sea efectivamente a la manera divina no compete al presente texto; sino sólo cómo se presentó o manifestó en el mundo humano y su historia.

La metafísica hegeliana también postula que la posibilidad del conocimiento de Dios por parte del hombre, y de la transformación de Dios en cuanto a su manifestación, es un proceso a la manera de progreso:

Para captar correcta y determinadamente lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo. Y las tesis que primeramente esta especulación contiene son: Dios es solamente Dios en cuanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios. (Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid. 2000. Alianza Editorial. Traducción de Valls Plana. Parágrafo 564. La presente cita corresponde a observaciones de Hegel a su texto).

El filósofo está planteando que el pensamiento humano exige que Dios tenga conciencia de sí como “la divinidad”. Este saber de sí por parte de Dios, es también conocimiento del hombre sobre sí mismo, lo que debe entenderse así: el hombre se percató de sí, sólo cuando es consciente de que Dios también se conoce a sí mismo. Esto quiere decir que el hombre no puede conocer nada fuera de sí que no sea conciencia, aún la piedra que analiza el humano es conciencia porque en ella está puesto el saber de sí mismo del hombre. La roca no puede ser conocida sino sólo hasta que es *humanizada*, proceso que requiere, por parte de la conciencia, un ponerse en el objeto y entenderlo como una cosa

---

<sup>8</sup> Es necesario aclarar la atribución del concepto *sujeto* a Dios. Tal sustantivo debe entenderse desde la filosofía de Hegel como el desarrollo de la conciencia humana, no de la divina, porque si el filósofo se hubiera ocupado de la conciencia de Dios habría hecho teología. Por lo tanto, el carácter de sujeto para identificar a Dios debe entenderse, en la presente investigación, como la forma en que la conciencia humana comprende a Dios, analizado desde los parámetros solamente filosóficos; es decir que Dios representado en el tiempo y espacio humanos como otro sujeto que se presenta en la Historia humana.

que puede ser conocida. Por lo tanto, la conciencia de Dios depende del hombre, y la conciencia humana depende de Dios.

Se debe argumentar que aquí se cae nuevamente en el problema que ya se planteó con la metafísica kantiana: El hombre, mediante su conocimiento, estaría determinando el ser y actuar de Dios: *Dios es Dios, en cuanto se sabe a sí mismo: su saberse a sí mismo es además autoconciencia en el hombre*. Si Dios, *en su saberse a sí*, necesita además ser *autoconciencia en el hombre*, necesariamente Dios no es Dios sin el hombre, con lo que se concluye que, por lo menos, una parte del ser de Dios está determinado por el saber del hombre.

Lo anterior no es acertado. Hegel plantearía, conforme se debe comprender su discurso, que Dios, en su saber de sí mismo, necesita del saber del hombre, pero sólo con respecto al proceso del conocimiento humano, porque, como antes se mencionó, Dios se presenta en el tiempo y espacio humanos, y por lo tanto el *hombre religioso*, -conforme al discurso que se ha planteado hasta aquí- entiende desde sí mismo, nunca desde los parámetros de Dios. Esto quiere decir que Dios no fue tal, para el hombre, hasta que éste le conoció. Dios bien pudo existir antes de que en el hombre se formara una conciencia en el sentido de saber de sí y saber de lo otro, pero antes de que la conciencia humana se formara, Dios no era o no se presentaba *como el que se sabe a sí mismo*, simplemente porque no había una conciencia que lo conociera de esa manera. Como bien sabemos, los animales como los chimpancés o gorilas, como no tienen conciencia a la manera humana, sino que sólo se perciben a sí mismos y a los otros por medio de los instintos, no pudieron conocer a Dios.<sup>9</sup>

Por tales motivos, el error en que incurren los teólogos al entender a Dios como el que se sabe a sí mismo, (y esto implica que sea una conciencia), sin necesidad de que el hombre, como conciencia, también lo conozca de tal manera, es no entender el movimiento del conocimiento que progresa junto con el sujeto:

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

---

<sup>9</sup> Esta idea fue tomada de las argumentaciones del Dr. Ricardo Guerra en sus cursos sobre *La fenomenología de Hegel*.

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. (Hegel. *Fenomenología*. p. 16).

Aquí se afirma que, tradicionalmente, se ha pensado filosóficamente en Dios y su vida como un autosuficiente saber y amarse sólo a sí mismo. Pero es necesario trabajar pacientemente y con dolor en lo negativo, es decir, en el trabajo de la conciencia que se niega a sí misma para concentrarse en su objeto de estudio, en este caso Dios, sin lo cual sólo se logra concebir a Dios como la unidad consigo mismo, sin necesidad de moverse hacia lo otro o hacia el hombre. Este conocimiento de Dios ve en él únicamente la universalidad abstracta que nunca llega a objetivarse en el mundo, lo que en el caso del cristianismo habría significado que Dios nunca se hubiera encarnado en la historia humana. Pero también se debe entender a Dios en cuanto al *automovimiento de la forma en general*. Esto se refiere al movimiento del espíritu que toma diferentes formas. Tal como la entiende Hegel, la revelación histórica de Dios es una de las formas que toma el espíritu para objetivarse en el mundo, analicemos el siguiente texto para comprender mejor lo anterior:

En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente revelada por Dios. En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu sólo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que se manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 564. El paréntesis está originalmente en el texto).

Hegel está haciendo referencia a que la religión, (la cristiana,<sup>10</sup> porque es la fe revelada para Hegel), tiene por contenido el espíritu absoluto, y que es necesario que esta religión sea revelada por Dios. Sobre todo, cuando menciona que es una forma infinita en cuanto pertenece a la manifestación del espíritu, porque *el espíritu es solamente espíritu* ya que el espíritu es para el espíritu. Esto quiere decir que el espíritu absoluto, en sus manifestaciones en el mundo tomó distintas formas, una de las cuales fue la religión revelada. Pero el espíritu no es Dios ni la religión como tales, sino que ambos, en cuanto aparecen en la historia humana, forman parte del manifestarse del espíritu. El espíritu toma a Dios o a los dioses y a la religión como otra manifestación de sí mismo en su propio mundo, el cual crea y recrea por y para sí.

El espíritu es aquella *sustancia viva* como *sujeto* que inició su desarrollo al principio de la *fenomenología del espíritu*, (La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. [Hegel. *Fenomenología*. p. 15]) que tras muchas confrontaciones y negaciones con las cosas, otras conciencias y consigo misma, se hizo a sí misma espíritu absoluto, es decir que el espíritu absoluto es el automovimiento<sup>11</sup> de la conciencia que se transforma múltiples veces a sí misma y a sus objetos de conocimiento:

El espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los espíritus que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de objetividad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta forma o, más bien, puesto que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia... Esto es el movimiento de la *conciencia* y esto es, en ello, la totalidad de

---

<sup>10</sup> No se debe entender a la religión cristiana sólo como la *fe* luterana en contraposición a la católica o calvinista, sino que todas estas denominaciones no son más que *iglesias*, es decir, conforme la etimología de la palabra, son *asambleas* de creyentes que interpretan los evangelios y los adaptan a su entorno histórico y temporal. Lo anterior siempre ha sido aprobado por el catolicismo en cuanto a sus iglesias particulares, por ejemplo, las diócesis, que son los territorios gobernados por un obispo, son iglesias particulares que funcionan de manera independiente de cualquier otra iglesia. Con el impulso del ecumenismo se han empezado a tomar todas las iglesias verdaderamente como *asambleas* de creyentes, que no son más ni menos que cualquier otra.

<sup>11</sup> Esta idea del *espíritu como automovimiento* fue tomada de los argumentos del maestro Ignacio Palencia en sus cursos y seminarios sobre *La Fenomenología* y *La Lógica* de Hegel.

sus momentos. La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de *él, en sí*, una esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de cada una de sus determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o por medio de aquel comportamiento espiritual a que acabamos de referirnos. (Hegel. *Fenomenología*. Cap. VIII. p. 461).

En el presente texto, Hegel entiende al espíritu de la religión cristiana o revelada como una de las *configuraciones* del *espíritu absoluto*. El espíritu de la religión es, *en general*, junto a *otros espíritus, representaciones* del espíritu absoluto. Es decir que el espíritu absoluto es el automovimiento de la conciencia, (o se podría decir: de las conciencias que conocen y se conocen), que ya se habrán presentado en sus diferentes representaciones históricas para cuando se llegue, según Hegel, al espíritu absoluto, representaciones entre las cuales está la religión como configuración. Sólo hasta que se han completado *los momentos* (momentos que pertenecen a la configuración determinada, en este caso el de la religión) del espíritu en el movimiento de la conciencia en las configuraciones de la historia, este espíritu se hace absoluto. Pero este espíritu absoluto es, por decirlo así, la suma de las conciencias que se han conocido plenamente, y la suma también de los momentos que ha recorrido. Así debe entenderse la última frase de la cita: *Esta totalidad de sus determinaciones hace de él, en sí, una esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de cada una de sus determinaciones singulares por separado como del sí mismo*.

Por lo tanto, el sujeto, o los sujetos históricos que presenciaron la encarnación de Dios en Jesucristo, no determinaron la manifestación de Dios por medio de su conocimiento, a la manera kantiana, sino que tomaron a Dios como objeto de conocimiento y lo entendieron también como otra conciencia que se estaba manifestando en el mundo. Lo que interesa a la presente investigación es que Dios es, o se presenta para el espíritu en su desarrollo en el mundo humano, otra conciencia capaz de ser conocida y capaz de conocerse a sí misma como sujeto a través de la historia. Es decir, que Dios fue entendido por el conocimiento humano como otra sustancia viva o como otra conciencia. Y Dios se presentó en una religión cuya configuración pertenece al espíritu o a una de sus

representaciones en el mundo y la historia humanas, como también fueron representaciones del espíritu las guerras, las revoluciones y demás manifestaciones del hombre.

De esta forma, lo que Dios sea o no sea, y consecuentemente cómo debe manifestarse como Dios en sí y por sí mismo, es tarea de la teología. Pero cómo lo comprendió el entendimiento humano es trabajo de la filosofía.

El problema que se ha planteado hasta aquí es que la filosofía kantiana intenta determinar a Dios en *su ser* y forma de manifestarse, y que la teología intenta determinar la manera de conocer humana para acomodar este conocimiento a la revelación divina. No deben mezclarse el conocimiento teológico y el filosófico como hasta ahora se ha hecho. Para la teología Dios se manifiesta como Dios mismo y consecuentemente determina al hombre en todos sus aspectos. Para la Filosofía Dios es un objeto que puede ser determinado. Así es como deben plantearse las tareas de la filosofía y la teología con respecto a la manifestación de Dios.

Es así que la presente investigación se guiará por dos planteamientos fundamentales: 1) Tratará de mostrar el carácter filosófico de la manifestación histórica de Dios al hombre en el antiguo y nuevo testamentos de la Biblia, entendido como un proceso gradual en la presentación de Dios, que inicia con la historia de Abraham y culmina con la comunidad religiosa que fundó Jesucristo, principalmente en el grupo que se replegó al apóstol Juan El Evangelista. Tal progreso tuvo una participación tanto pasiva como activa por parte del hombre, sin la cual Dios no hubiera podido manifestarse en el mundo como encarnación, entendida como plena identificación entre Dios y el hombre.

2) La metafísica kantiana no es adecuada para el análisis de la manifestación histórica de Dios, ni de la razón humana que recibió tales manifestaciones, porque se deben tomar los acontecimientos históricos enmarcados en los razonamientos humanos que posibilitaron tales hechos, en contraposición, la filosofía de Kant presenta el razonamiento humano como si existiera de una vez para siempre.

Para tener una visión más acertada de la construcción, descripción y el análisis de la revelación divina y los razonamientos del hombre que la recibieron es más adecuada la filosofía de Hegel, porque explica a Dios como una conciencia que se manifiesta en la historia a la conciencia humana, -o a las conciencias que recibieron sus manifestaciones-,

entrando en un proceso dialéctico que provocó la transformación tanto de la conciencia humana como de la divina.

Se entenderá el concepto de conciencia, tanto la humana como la divina, como se ha entendido en la filosofía de Hegel. La conciencia es el sujeto capaz de conocimiento en el mundo, conocimiento entendido como proceso mediante el cual el sujeto se hace a sí mismo conciencia, y el mundo se hace mundo de la conciencia. La autoconciencia es el sujeto capaz de conocerse a sí mismo y a otra autoconciencia y que exigen reconocimiento mutuamente.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Estos concepto se presentarán de mejor manera a lo largo del desarrollo de la presente investigación.

## 2. PERIODIZACIÓN HISTÓRICA

Una vez establecido que en la presente investigación se utilizará la filosofía hegeliana, en contraposición a la metafísica de Kant y la teología cristiana, se debe señalar qué periodos se analizarán.

Se analizarán cuatro periodos históricos en el desarrollo del pueblo israelita: 1) Desde Abraham hasta la entrada de sus descendientes a Egipto. 2) De la salida de Egipto a la consolidación de la nación israelita. 3) El tercer periodo abarcará el reinado de David y Salomón al momento de la conquista por Babilonia y la deportación de todo el pueblo. 4) Desde el regreso a Judea hasta la muerte de Cristo y la consolidación de la comunidad cristiana de Juan el Evangelista. Estas etapas estarán subordinadas a la explicación que Hegel hace en la figura del amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu*, ya que se tratará de explicar el desarrollo de la presente investigación como el sometimiento de Dios-Amo hacia el hombre-esclavo, en este caso el esclavo será la nación israelita, hasta que el siervo se libera en la persona de Jesucristo, haciendo posible la encarnación de Dios en el mundo. Encarnación que no será una trasposición de las conciencias, es decir, el hombre no se convertirá en Dios, ni Dios en hombre, sino que se mostrará una identificación entre ambos, realizándose la humanización de Dios y la divinización del hombre.<sup>13</sup>

El primer periodo va desde la revelación de Dios a Abraham (2000-1800 a. C.) hasta que Jacob entró a Egipto, (1600-1500 a. C). Esta primera parte tomará a todos los llamados patriarcas, que en la Biblia forman un solo bloque narrativo en el libro del Génesis, de la siguiente manera: Abraham fue tío de Lot y tuvo por esposa a Sara. Sara y Abraham engendraron a Isaac, padre de Jacob, el que tuvo doce hijos y que fundaron la nación israelita. Israel, como pueblo o nación tuvo igual número de tribus conforme se decían descendientes de los hijos de Jacob, tras la salida de Egipto.

---

<sup>13</sup> Esta idea “La humanización de Dios y la divinización del hombre” fue tomada de las clases del Mtro. Ignacio Palencia, en sus clases sobre *La Fenomenología* y *La Lógica* de Hegel. Si bien la descripción y evolución histórica en la presente investigación se mostrará como la liberación del pueblo israelita mediante varios modelos de hombres sucesivos, no debe entenderse como la marcha del hombre contra Dios, sino como la dialéctica de enfrentamientos entre conciencias contrapuestas, confrontación que, al ser superada, se alcanza la identificación.

La manifestación a Abraham no se puede ubicar de manera exacta. Debe calcularse entre los siglos XIX y XIV a. C. Pero las tradiciones que tenía Abraham, según André Caquot,<sup>14</sup> coinciden con las que tenían los pueblos caldeos del siglo XX a. C., Beatrice Rattey ubica la existencia histórica de Abraham en el siglo XX a. C.,<sup>15</sup> porque en ese momento entraron pueblos semitas, (raza a la que perteneció Abraham), a Canaán, tierra que, según el libro del Génesis, Dios prometió a Abraham.

La segunda etapa abarca desde que los descendientes de Abraham entraron como esclavos a Egipto hasta su liberación, (1550-1050 a. C). Se analizará el desarrollo de la concepción de Dios desde que revela su nombre, Yahvé, liberando a Israel de la esclavitud en Egipto, hasta que se establecieron en la tierra de Canaán. En este periodo se formó la concepción de Dios como único.

El tercer apartado se ubica entre 1025 y 585 a. C. Corresponde a la fundación de la monarquía en Israel, con el rey Saúl y el profeta Samuel, hasta el destierro a Babilonia. Aquí se escribieron los libros del Pentateuco, por órdenes de David, reuniendo antiguos libros y tradiciones orales. Sólo hasta este momento se empezó a concebir el concepto de pecado como rebelión contra Dios. Hasta antes sólo entendían que si desobedecían a Dios les iba mal en la vida.

El cuarto periodo se estudiará desde el regreso del destierro, (536-520 a. C.), hasta aproximadamente 90-120 d. C., tiempo en el que la mayoría de los grupos de cristianos que, tras la muerte de Jesús se habían reunido en torno a un discípulo destacado, empezaron a fundirse en una sola iglesia, liderada por Pedro. En este periodo surgió el concepto de culpa y castigo por causa del pecado cometido contra Dios, tal como se entiende el pecado actualmente en el cristianismo, es decir que la conciencia humana occidental generalmente entiende que todo el que cometa un delito debe pagar por él.

En el proceso de explicación y análisis se introducirán las figuras del “mecanismo” y del “quimismo” que aparecen en *La Lógica* de Hegel subordinándolas a la figura de amo-esclavo. Se tomará la figura del mecanismo porque explica el proceso mediante el cual la *objetividad*, (en este caso entendida como la determinación de Dios-amo al hombre-esclavo), se impone a las subjetividades que están en tal proceso. Esta explicación sirve

---

<sup>14</sup> Cfr. El libro: *Historia de las religiones antiguas*. Varios Autores. En el artículo: “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad en Babilonia”. México. 1986. Ed. Siglo XXI. Tomo II. p. 83.

<sup>15</sup> Rattey, Beatrice. *Los Hebreos*. México. 1981. Ed. FCE. Cfr. Tabla cronológica.

para entender el desarrollo mediante el cual Dios se impuso como objetividad o como amo a la nación israelita, determinándola como un país de esclavos o subjetividades. El quimismo ayudará a explicar el proceso en el que la subjetividad (esclavo) se libera poco a poco de la objetividad divina, ejerciendo sus propias determinaciones, (esto en la etapa de Jesucristo, que se presentará primero como rebelándose contra el dios impuesto en Israel), para después identificarse con la objetividad y superando ambos momentos, (esta es la encarnación de Dios en el mundo, donde ya no hay siervos ni amos, sino amigos unidos amorosamente). Cabe señalar que, independientemente del análisis de la presente investigación, Hegel menciona en varias ocasiones estas figuras en sus clases sobre filosofía de la religión.<sup>16</sup>

Es necesario señalar lo siguiente: si Hegel ya hizo una filosofía de la religión y analizó su desarrollo histórico<sup>17</sup>, ¿cómo se justifica un nuevo trabajo filosófico sobre el desarrollo del pueblo israelita desde la metafísica hegeliana? La respuesta es la siguiente: en el momento que Hegel describió el proceso de la religión en la historia, los descubrimientos arqueológicos y los avances antropológicos y religiosos no estaban tan adelantados como ahora. Así, la pretensión de la presente investigación es utilizar los análisis de Hegel, pero acomodándolos a los nuevos descubrimientos tanto arqueológicos, como antropológicos y religiosos.

La diferencia del presente escrito con Hegel es que él entiende el cristianismo como la religión que obedece a la manifestación del espíritu en el mundo, pero muestra que el espíritu de esta religión se traslada, por decirlo así, desde Roma y Grecia hasta Medio Oriente, tomado el concepto de Dios de la antigua tradición de los pueblos orientales:

Representado en el terreno del pensamiento mismo, el uno oriental es el Dios invisible, no visible, del pueblo israelita, Dios, que existe a la vez, sin embargo, para la representación como sujeto. Este principio entra ahora en la historia universal. El Occidente ha sentido la nostalgia de una inmensidad más profunda; y la ha encontrado en Oriente. (Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. México. 1994. Ed. Alianza Editorial. P. 551).

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, confróntese Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Ed. Alianza Editorial. Tomo III. p. 157.

<sup>17</sup> Cfr. Los tres tomos de *Filosofía de la religión* de Hegel.

Hegel nos dice, con respecto al pensamiento, -que se había manifestado espiritualmente en oriente como *el Dios uno e invisible*- se trasladó a occidente, debido a que el desarrollo del espíritu, -hasta entonces sólo representado en Europa- hizo entrar al pueblo israelita en la historia universal, donde continuó, según Hegel, la evolución del Espíritu. De esta forma, se nos induce a pensar que no fue el pueblo israelita el que desarrolló, -mediante su interacción con su historia y con su dios-, la concepción de la encarnación de Dios en el mundo como una forma del espíritu. Es decir que se está dando preeminencia a occidente sobre oriente, o, (hablando más radicalmente), que Occidente civilizó a Oriente. Este postulado ya no debe sostenerse. Si de algo nos sirve la filosofía clásica de Grecia hasta el idealismo alemán, no es para decir que Europa, y los que fuimos conquistados por ella, somos superiores a Oriente; sino para comprender, (desde tiempos y espacios históricos muy bien delimitados), a otros pueblos y sus razonamientos, sin menosprecio de las concepciones de aquellas naciones y hombres. Si no se acepta esto se corre el riesgo de creer que, por ser *más civilizados*, tenemos derecho a esclavizar, utilizar o matar a cualquier otro que sea diferente a nosotros.

Lo anterior es un postulado sólo ético, pero racionalmente, si destruimos al otro, o sólo si pensamos que Oriente fue inferior a Occidente, la presente investigación se hace innecesaria e inútil su trabajo, porque ella está postulando que la nación israelita, por sus propios esfuerzos y razonamientos, llegó a concebir la unión de Dios y del hombre como encarnación, pensamiento en el cual ha girado la mayor parte de los pensamientos filosóficos europeos desde el siglo III d. C., de una u otra forma; todos los filósofos, o por lo menos la mayoría, alguna vez especularon sobre tal hecho, para explicarlo, justificarlo o contraponerse a él.

En descargo Hegel pensó que Occidente fue superior porque, al parecer, la información que el filósofo tuvo acerca de la historia israelita fue insuficiente, como él mismo lo confiesa: “En la historia universal, y en la religión de Abraham, ignoramos históricamente cómo Abraham llegó a esta religión, eliminando todo lo heterogéneo”. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Cap. 3. p. 548. Ed. Alianza Universidad). Por lo tanto, es posible hacer un análisis de la historia del pueblo israelita echando mano de la actual información histórica, logrando una mejor interpretación sobre el desarrollo del espíritu. Por ejemplo, cuando Hegel vivió se creía que la ciudad de Ur, donde nació

Abraham, nunca había existido. Actualmente cualquier diccionario enciclopédico señala su ubicación, población y evolución histórica.<sup>18</sup>

Es necesario apuntar que a lo largo de la presente investigación se deberá seguir un análisis lo más riguroso posible en cuanto a los datos históricos que se presentarán, ya que si se desea demostrar las pretensiones señaladas hasta aquí, no es posible basarse en los hechos presentados sólo por la Biblia, ya que ella está estructurada con el fin de hacer creer al hombre religioso en las verdades reveladas por Dios e impuestas por la iglesia que sustenta tales creencias,<sup>19</sup> postulados respetables en sí, pero que caen fuera de la tesis principal de la presente investigación: la comprensión filosófica de la manifestación histórica de Dios, desde Abraham hasta el nacimiento de la iglesia cristiana como tal, con las herramientas filosóficas de Hegel.

Por lo tanto, no se obedecerá la cronología presentada en la Biblia, sino que se presentarán los acontecimientos según ocurrieron en la historia universal. Por ejemplo, el relato, donde se muestra la caída de Adán y Eva en el pecado, no fue escrito sino hasta el siglo II a. C., (Cfr. Join-Lambert, Michel y Léon-Dufour, Xavier. Artículo: “Adan”. En *Vocabulario de Teología Bíblica*. Ed. Herder. p. 46), por lo que no se puede analizar el concepto del pecado como si ya se hubiera tenido de una vez para siempre desde la época patriarcal, con Abraham, Isaac y Jacob. Sino que el pecado, como punto axial en el que gira la relación entre el hombre y Dios, debe comprenderse como el desarrollo, en este caso del pueblo israelita, que tuvo varias etapas en su comprensión de sí mismo y sobre Dios.

De la misma manera, no se obedecerán al pie de la letra las interpretaciones antropológicas que hace la teología sobre los hechos narrados en la Biblia, sino que se obedecerán los lineamientos de los análisis más recientes sobre las tradiciones y costumbres que las personas como Abraham, Jacob, o Jesús mismo tenían,<sup>20</sup> enmarcados también en su

---

<sup>18</sup> Toda esta información se mostrará después, para hacer más fluida la lectura del texto.

<sup>19</sup> Por ejemplo, en el Evangelio de Juan, cuando ya estaba más o menos consolidada la iglesia cristiana como una religión diferente a la judía, se dice lo siguiente: “Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”. (Evangelio de Juan, Cap. 20, verso 10).

<sup>20</sup> Sobre esto, se pueden confrontar los siguientes textos: Malina, Bruce. *El mundo del nuevo testamento*. Navarra. 1995. Ed. Verbo Divino. Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard. *Los evangelios sinópticos y la cultura del mediterráneo del siglo I*. Navarra. 1996. Ed. V.D. González Echegaray, Joaquín. *Jesús en Galilea*. Navarra. 2000. Ed. V.D. Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca. 1985. Ed. Sígueme. y otros.

momento histórico. Por ejemplo, cuando se narra la lucha cuerpo a cuerpo entre Jacob y Dios (Cfr. Libro del Génesis, capítulo 32, versos del 23 al 30), y el patriarca exige a Dios que lo bendiga porque triunfó sobre la divinidad, esta acción se debe entender en un contexto de pugna entre dos hombres, donde Jacob en verdad está exigiendo que se le rinda tributo como superior al mismo Dios, para dejarlo con vida. Jacob exigió que Dios se inclinara y doblara la rodilla o que se hincara ante él, (Cfr. La exigencia del David, que pide que se le rinda culto doblando las rodillas ante él en el primer libro de Samuel, cap. 25, versos del 20 al 23) lo que muestra una lucha de conciencias que pelean por el reconocimiento del otro.

Otro ejemplo se muestra en el Evangelio de Marcos, (Marcos. Cap. 3, versos del 31 al 35), donde Jesús dice que su madre y hermanos son aquellos que siguen la palabra de Dios, con lo cual se muestra un total rompimiento con su familia carnal, renunciando a todo el sistema patriarcal del siglo I d. C., y convirtiéndose en un desarraigado social, religioso y del sistema antropológico que lo sostenía como persona. Esto significa que también renegó de la tradicional divinidad que hasta entonces había regido en el pueblo judío. Por lo tanto, se debe ser muy acucioso en cuanto a los hechos narrados y la manera en que se muestran para poder interpretarlos de la mejor manera posible y acomodarlos al verdadero sentido que debieron haber tenido en su contexto histórico, social y antropológico, para poder ver, a través de ellos, una verdadera confrontación entre Dios-amo y el hombre-esclavo.

Una vez delimitadas las herramientas filosóficas que se utilizarán en la presente investigación, la Periodización histórica y las herramientas antropológicas e históricas, se debe iniciar con el análisis del primer periodo: el patriarcal, correspondiente a la aparición histórica de Abraham y sus descendientes, Isaac y Jacob. Esta es la tarea del primer capítulo.

## CAPÍTULO I

### LA MANIFESTACIÓN DE DIOS EN LA ÉPOCA PATRIARCAL

#### 1.1. Condiciones históricas y antropológicas en la época patriarcal.

Esta primera etapa abarca los siglos XIX-XV a. C. Desde que Abraham salió de la ciudad Ur, de la nación Caldea, hasta que su descendiente Jacob entró a Egipto, aproximadamente en el 1500 a. C.<sup>1</sup> Como los datos históricos no se pueden comprobar exactamente, se tomarán ejemplos y citas correspondientes a los diferentes patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob, como un solo bloque y sin distinción entre ellos, ya que todos muestran el mismo modo de vivir nómada-patriarcal.

Abraham, según el libro del Génesis, salió de Ur junto a su familia: “Téraj tomó a su hijo Abram<sup>2</sup>, a su nieto Lot, el hijo de Harán, y a su nuera Saray, la mujer de su hijo Abram, y salieron juntos de Ur de los caldeos para dirigirse a Canaán”. (Libro del Génesis. Cap. 11, Versículo 31).<sup>3</sup> Hasta antes de los descubrimientos arqueológicos de los siglos XIX y XX se creía que Ur y los personajes como Abraham o Lot no habían existido, pero esto ha quedado refutado:

---

<sup>1</sup> Aquí cabe señalar nuevamente la genealogía de los patriarcas. Abraham, esposo de Sara y tío de Lot, engendró a Isaac. Isaac fue padre de Jacob, que engendró doce hijos, que después se transformaron en las doce tribus de la nación israelita. El periodo histórico es muy largo (XX-XVI a. C.), por lo que no se debe tomar literalmente la sucesión patriarcal, sino que son figuras históricas. Si bien lo más probable es que Abraham haya existido efectivamente como hombre de carne y hueso, la Biblia lo tomó como padre de Isaac, que también debió existir históricamente, pero lo más seguro es que haya habido varias generaciones intermedias entre ambos. Esto ocurrió así porque, desde el siglo XX a. C., hasta por lo menos el siglo III d. C., las personas se decían hijos de sus ascendentes destacados. Por ejemplo, se lee en el Evangelio de Juan que los judíos del siglo I d. C., se entendían como hijos directos de Abraham: “Ellos le respondieron: <<Nuestro padre es Abraham>>.” (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 8, verso 39).

<sup>2</sup> Aquí, la Biblia llama al patriarca todavía Abram, porque Dios aún no le ha cambiado el nombre por Abraham. También se muestra a Lot como su nieto; pero en Gn 12, 5, se menciona a Lot como “hijo del hermano de Abraham, o sea su sobrino. Estas contradicciones surgen porque aquellas personas no distinguían bien, al nombrar a alguien, como hijo, nieto o sobrino, ya que todos se decían hijos del fundador de la dinastía. De la misma forma tampoco se distinguían entre hijos directos o primos, sino que todos se consideraban hermanos: “Dijo pues Abraham a Lot: ‘Ea, no haya disputa entre nosotros, ni entre mis pastores y tus pastores, pues somos hermanos’”. (Gn 13, 8). Tal sistema antropológico se da para conservar la armonía entre los hombres, ya que si se consideran hermanos o hijos de un mismo padre, se tendrían mayor consideración en las disputas y reparto de bienes.

<sup>3</sup> De aquí en adelante se utilizará la nomenclatura tradicional usada en las diferentes traducciones de la Biblia para señalar los capítulos y versículos de la Biblia. Por ejemplo, esta cita se debe mostrar así: (Gn 11, 31). Primero se coloca el libro con su abreviatura, en este caso el Génesis se abrevia con Gn. Isaías se abrevia Is. Por lo regular no se pone el punto en la abreviatura. Después se pone el capítulo y finalmente los versículos o versos. Cuando se señalan varios versos se pone un guión, por ejemplo si queremos decir que se lean de los versos uno al cinco se señala así: 1-5. Cuando se indican varios grupos de versículos se sigue el siguiente método: 1-5; 14-18.

Los nombres propios de los patriarcas, Abraham, Isaac, Jacob, recuerdan por su estructura a los que hemos podido conocer por los documentos de Mari, en los que se conserva la más antigua onomástica semítico-occidental. Por otro lado, diversos hechos jurídicos e institucionales que aparecen en los relatos (de Abraham y sus familia) se aclaran ahora, al compararlos con los datos de que disponemos sobre el derecho y las costumbres del II milenio a. C. (Caquot, André. “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad en Babilonia”. *Las religiones antiguas*. Tomo II. Ed. Siglo XXI. México. 1986. p. 83).

También rastros de la ciudad de Ur se encontraron bajo la pirámide escalonada de Tell-all-Muqayyar, ubicada a 190 kilómetros al norte de Basora, cerca del Golfo Pérsico. Las excavaciones estuvieron a cargo de Sir Charles Leonard Woolley en 1923. (Cfr. Kéller, Werner. *Y la Biblia tenía razón*. Barcelona. 1985. Ed. Omega. pp. 31; 35-36).

Abraham es conocido como el patriarca que fundó Israel tras la revelación de Dios, que le prometió llevarlo a una buena tierra y multiplicar su descendencia: “Yahvé dijo a Abram: ‘Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré’”. (Gn 12, 1-2). También se menciona en el libro del Génesis que era muy rico: “Abram era muy rico en ganado, plata y oro”. (Gn 13, 2). Pero la abundancia de Abraham debió ser un mito, ya que si bien se deben suponer patriarcas nómadas con ganado, oro y plata; la mayoría de los hombres que vagaban por el desierto eran pobres, en comparación con los sedentarios Egipcios. Así lo muestra la siguiente cita: “Hubo hambre en el país, y Abram bajó a Egipto a pasar ahí una temporada, pues el hambre abrumaba al país”. (Gn 12, 10). Se debe suponer que Abraham entró a Egipto y se vendió como esclavo, ya que esa costumbre había en su ciudad natal, Ur, cuando el hambre apretaba:

El desarrollo de la usura, resultado del crecimiento de la producción mercantil, agrava aún más la situación de los hombres libres; los usureros, (en particular los sacerdotes y sacerdotisas) especulan sobre los vergeles, los campos y las casas, y prestan a los pobres grano, dinero, o ladrillos a crecido interés. El deudor insolvente es condenado a la servidumbre; ha de trabajar para sus acreedores o hacer trabajar para los mismos a

sus familiares. (Kajdan y Nikolski. *Sociedad primitiva y oriente*. México. Ed. Grijalbo. p. 133).

La pasada cita se refiere al periodo de la hegemonía de Ur en Oriente entre los periodos de 2118 al 2007 a. C., fecha aproximada en la que Abraham debió haber salido de Ur. (Cf. Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. Ed. Siglo XXI. pp. 82-83). El hecho de que las personas se vendieran como esclavos para no morir de hambre era común en aquel tiempo, así lo muestra, en su artículo, André Caquot, al hablar del imperio egipcio: “Durante el Imperio Nuevo aparecen instalados en Egipto diversos elementos semíticos. Dichos grupos forman colonias de inmigrantes o de cautivos, y son destinados a diferentes trabajos en minas, canteras y construcción en general” (Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. p. 94). Los *elementos semíticos* mencionados aquí son las oleadas de personas pertenecientes a la raza semita, asentada principalmente en Siria, Babilonia y Caldea, (donde se encontraba Ur), de donde salió Abraham.

Entonces se debe pensar que la familia de Abraham salió de Ur para no morir por inanición o tal vez huyendo de la pobreza, ya que los semitas de Babilonia, Caldea y Asiria frecuentemente viajaban a Egipto cuando apretaba el hambre. “Perteneían a una misma forma lingüística, cuya unidad hace tiempo ya fue demostrada por la lingüística histórica. Los semitas occidentales, llamados así para distinguirlos de los países del Este, babilonios y Asirios, impregnados de civilización sumeria, se fueron diferenciando a lo largo del tiempo en varios grupos”. (Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. p. 1). Cabe señalar que, a las personas que se vendían como esclavos, no se les debe identificar sólo por su raza, sino más bien por su situación social de pobreza y hambruna:

Algunos textos egipcios hablan también de los *'aperu*, precisando alguno de ellos que solían emplearse en la recolección de la uva. Los testimonios sobre el término *khapiru/'aperu* en los documentos tanto cuneiformes como jeroglíficos indican que más de un nombre étnico, se trata de la designación de una categoría social. Sus diversas actividades se unifican bajo su común condición de desarraigados, que sin duda han tenido que escapar de las ciudades para huir de la esclavitud por deudas, y

que se han visto obligados a errar por las fronteras de los territorios de las ciudades-estado o del imperio egipcio, cuando no encuentran trabajo. La tentación de relacionar su nombre con el de hebreos (en la lengua bíblica *'ibrim*) es inmediata, pues son evidentes las analogías en la situación de los unos y de los otros. (Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. p. 95. [El paréntesis y las cursivas son originales del texto]).

La comparación que Caquot hace con la palabra hebreo, es evidente en el libro del Génesis, ya que Abraham fue el primer personaje de la Biblia llamado hebreo: “Un evadido vino a visitar a Abraham el hebreo, que habitaba junto a la encina de Mambré el amorreo”. (Gn 14, 13). Este adjetivo después se convirtió en sustantivo para referirse a Israel: “Los filisteos oyeron el estruendo del clamor y dijeron: ‘¿Qué significa este gran clamor en el campamento de los hebreos?’”. (Primer libro de Samuel. 4, 6). Por lo tanto, debe pensarse que los israelitas, desde Abraham hasta antes de la fundación de la monarquía con David, eran considerados semitas y hebreos, personas que pasaban hambre frecuentemente y que se vendían como esclavos cuando lo necesitaban. Esto se refuerza en la narración que aparece en el libro del Éxodo: “Se alzó en Egipto un nuevo rey, y dijo a su pueblo: ‘Mirad, Israel es un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no sigan multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos. Les impusieron pues capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos” (Ex 1, 8-11).

Así, se debe suponer que la principal preocupación de aquellos hombres, entre los cuales estaba Abraham, era sobrevivir. Por lo tanto Dios se presentó por primera vez en la historia<sup>4</sup> a un grupo de hombres empobrecidos, a tal grado que muchas veces caían en la esclavitud, representados históricamente por Abraham.

---

<sup>4</sup> No se debe pensar que la presentación histórica de Dios inició con la creación del hombre o el diluvio universal, porque estas narraciones eran orales hasta que el rey David mandó reunir las en libros, pero esto ocurrió hasta el 900-750 a. C. Por lo tanto, más bien deben entenderse estas historias como parte del acervo cultural de Israel, pero no como hechos históricos. El análisis de esto se hará en su momento en la presente investigación.

La relación que Dios, como manifestación<sup>5</sup>, entabló con estas personas fue la de un amo que salva la vida de sus esclavos, así lo narra la siguiente cita: “Cayó Abram rostro en tierra, y Dios le habló así: ‘Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham’”. (Gn 17, 3-5). En aquella época, cambiarle el nombre a las personas significaba esclavizarlos, como lo hizo el faraón Nekó cuando esclavizó a Israel: “El faraón Nekó puso por rey a Eyaquim, hijo de Josías, y le cambió el nombre en Yoyaquim”. (Segundo libro de Reyes. 23, 34). Esta servidumbre se extendía, por lo regular, a todos los miembros de la familia: “Dios dijo a Abraham: ‘A Saray, tu mujer, no la llamarás más Saray, sino que su nombre será Sara’”. (Gn 17, 15).

La esclavitud de Abraham y su familia se muestra más claramente en las costumbres que, como ya se mencionó, tenían en la ciudad de Ur; cuando hombres libres no podían pagar su deudas, eran esclavizados principalmente por los representantes del sistema religioso: “los usureros, (en particular los sacerdotes y sacerdotisas) especulan sobre los vergeles y prestan a los pobres grano a crecido interés. El deudor insolvente es condenado a la servidumbre; ha de trabajar para sus acreedores o hacer trabajar para los mismos a sus familiares”. (Kajdan y Nikolski. *Sociedad primitiva y oriente*. México. Ed. Grijalbo. p. 133).

Este sometimiento de Abraham a su dios se evidencia también con las actitudes testificadas en el libro del Génesis: “Como los vio acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra y dijo: ‘Señor mío, si te he caído en gracia, ea, no pases de largo cerca de tu servidor. Ea, que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol’”. (Génesis 18, 1-4). Aquí se narra el encuentro de unos personajes que el patriarca identificó como su dios, a los que Abraham pretende lavarles los pies. La costumbre de lavar los pies al amo, sobrevivió hasta el siglo I d. C. El Evangelio de Juan nos da un ejemplo metafórico de la esclavitud: “Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he

---

<sup>5</sup> En necesario señalar que de este dios, el que se le presentó a Abraham, sólo le podemos conocer con aquello que quedó escrito en los textos, por lo tanto, debemos tratarlo como manifestación en cuanto que se está presentando a un hombre particular, y la presente investigación versa sobre cómo entendió tal hombre a este dios, no de lo que él sea en sí.

lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. En verdad os digo, no es más el siervo<sup>6</sup> que su amo, ni el enviado más que el que lo envía” (Jn 13, 13-14; 16).

Por lo tanto, la primera relación del hombre<sup>7</sup> con esta manifestación de Dios en el antiguo testamento se debe entender como la relación de un esclavo con su amo. La situación de Abraham no cambió, pero sí mejoró en el sentido de que un amo divino garantizaría mejor la sobrevivencia del patriarca. Abraham lo que buscaba, según debe pensarse con las pasadas citas, era sobrevivir, y si era posible, obtener riquezas, independientemente que fuera esclavo, u hombre libre.

Para esta época, no debe entenderse la esclavitud como ahora; sino que en aquel momento era una forma de vivir. Se debe señalar también que había buenos y malos amos, como el caso del faraón en Egipto: “Se alzó en Egipto un nuevo rey, y dijo a su pueblo: ‘Mirad, Israel es un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no sigan multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos. Les impusieron pues capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos” (Ex 1, 8-11).

De tal manera, es necesario ver esta etapa en un subcapítulo diferente al presente, ya que aquí sólo se han señalado las condiciones históricas de Abraham en el momento que Dios se le presentó. En el siguiente se deberán analizar las relaciones entre Amo y Esclavo como punto de arranque para mostrar el desarrollo posterior entre Dios y el hombre. Cabe señalar que desde aquí se tomará no sólo a Abraham para explicar la relación mencionada, sino a todos los patriarcas, ya que su situación de servidumbre continuó con respecto a Dios; es decir que tanto Abraham, Lot, Isaac y Jacob repitieron el carácter de esclavos de Dios.

---

<sup>6</sup> Por lo regular, en el nuevo testamento la palabra griega δούλος que significa esclavo, es traducida como siervo. Este es el caso señalado aquí.

<sup>7</sup> En la presente investigación se utilizará, en ocasiones, el genérico *hombre* para referirse a los patriarcas u otros sujetos en relación con Dios porque se seguirá la tesis de Kojève sobre la filosofía de Hegel como una antropogénesis; como una creación del hombre por medio de la confrontación a sí mismo y a otras conciencias, haciéndose autoconciencia.

## 1.2. La servidumbre a Dios.

Para Abraham, cambiar el amo terrenal por uno divino sólo fue cuestión de sobrevivencia. Abraham deseaba vivir muchos años y poseer tierras y riquezas; eso fue lo que Dios le prometió: “Yahvé dijo a Abram: ‘Vete de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan’. (Gn 12, 1-3). Tal parece que Dios, comprendido como amo, ofreció no sólo posesiones, sino protección contra cualquiera que atente contra la vida del patriarca: *Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan*. Por lo tanto, esta relación es de temor. Temor a perder la posesión, tanto de la vida como de los bienes terrenales.

Esto implica una autoconciencia o un saber de sí y saber del otro. En primer lugar, Abraham sabe de su indigencia, leamos la siguiente cita para corroborar esto: “Luego se levantó Abraham de delante de la muerta, y habló a los hijos de Het en estos términos: ‘Yo soy un simple forastero que reside entre vosotros. Dadme una propiedad sepulcral entre vosotros para retirar y sepultar a mi muerta’. (Gn 23, 3-4) Aquí se narra el funeral de Sara, la esposa de Abraham, que pide favores, confiando en que Dios ablandará y bendecirá los corazones de los hijos de Het.

Pero Abraham también sabe de su dios y de su manera de actuar en el mundo. El patriarca le invoca con el apelativo “El”, agregando en ocasiones un calificativo como eterno “Abraham plantó un tamarisco en Bersebá e invocó ahí el nombre de Yahvé, Dios (El) eterno”. (Gn 21, 33). Estas son las características de un antiguo dios semita que se conocía como creador de todas las cosas: “Es El quien asume las funciones del dios creador. El es el <<creador de las criaturas>>, el padre de los dioses y de los hombres, y el texto hitita que hemos citado hace poco le otorga un título que parece la transcripción del epíteto semítico que significa <<creador de la tierra>>”. (Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. p. 24). Este dios concuerda con el himno de Melquisedec dirigido a Abraham: “Bendito sea Abraham del Dios altísimo, creador de cielos y tierra” (Gn 14, 19). Así, se debe suponer que Abraham sabe de sí y sabe de Dios; es decir que es autoconsciente a la manera de que se siente esclavo de Dios y reconoce en él a su amo.

Pero esta relación es en realidad de temor; por muy bien que trate el amo a los patriarcas, ellos no dejan de ser esclavos. Leamos la narración del sueño de Jacob: “Despertó Jacob de su sueño y dijo: ‘¡Así pues, está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía!’ Y asustado dijo: ‘¡Qué temible es este lugar!’”. (Gn 28, 16-17). Este saber de Dios, por parte del esclavo, es de pura negatividad: “El momento de la negatividad es el temor, el temor del Señor, el temor más íntimo de la mentalidad. Yo temo cuando me figuro que será desapropiada una posesión y dañado un interés”. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid. 1987. Ed. Alianza Editorial. p. 304. Tomo II). Los patriarcas temían a esta representación de Dios, ya que si no le servían podía matarlos o quitarles posesiones. Así lo muestra Hegel en sus lecciones sobre filosofía de la religión, donde argumenta que Dios aprehende al hombre por medio de la indigencia humana:

Esta potencia puede aprehenderme solamente en cualquier ser-ahí, en cualquier interés o medio, en orden a satisfacerlo. Ahora bien, el temor tiene un mal prejuicio en su contra, sobre todo por el hecho de que yo que tengo temor sé que no tengo poder y no quiero exponerme o por el hecho de que uno no quiere llevar hasta el extremo esta exposición de sí mismo como potencia y no quiere darse este carácter invencible que obtiene por el hecho de arriesgar todos sus intereses; así él muestra la potencia quebrantada de su querer. (Ibid. pp. 304-305).

El hombre, (en este caso los patriarcas), según analiza Hegel en la pasada cita, sabía que no podía exponerse, porque no tenían poder sobre su dios, o por lo menos no querían arriesgarse. Al negarse a comprometer su potencia, el humano quebranta su querer; es decir que el deseo del hombre se convierte en pleno sometimiento como esclavitud.

Por lo tanto, con tal de conservar vida y posesiones, los patriarcas están dispuestos a cualquier sacrificio: “Después de estas cosas sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo: ‘¡Abraham’ Él respondió: ‘Heme aquí’. Díjole: ‘Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga’”. (Gn 22, 1-2). Abraham no dudó un momento: *heme aquí*, dispuesto a cumplir cualquier orden. Sin embargo, este sacrificio también es un saber de Abraham sobre su indigencia y sometimiento, pero en el sentido de probar a su dios; debemos imaginarnos

que Abraham estaba calculando lo que recibiría por medio del sacrificio, como lo evidencia el siguiente texto: “Dijo Abram: ‘Mi Señor, Yahvé, ¿qué me vas a dar, si me voy sin hijos?’” (Gn 15, 2). Se debe recordar que, para los patriarcas, la principal posesión es la de hijos que se sometan a él. Así, el amo tuvo que prometer varias cosas a cambio del holocausto: “Por mí mismo juro, oráculo de Yahvé, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré tu descendencia” (Gn 22, 16-17).

En la pasada cita se muestra una relación amo-esclavo entre Dios y Abraham enmarcada en los condicionamientos históricos que delimitaron los razonamientos, tanto de la conciencia humana como de la divina. Es decir que Dios, como amo, exige el pleno sometimiento de su esclavo Abraham. En contraparte, el siervo Abraham espera que su amo le conceda vida y posesiones. El amo pide y el patriarca obedece. Esto refuta la opinión de Kant, cuando él habla sobre tal manifestación, contraponen a ella lo que llama *ley moral*:

Pues, aún cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede *saber* nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y *reconocerlo* como tal, diferenciándolo de los seres sensibles. Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar *no* puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo. (Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Ed. Trota. Valladolid. 1999. p. 43).

Kant se refiere específicamente al episodio donde Dios pide el sacrificio de Isaac, y nos induce a pensar que por sobre la revelación divina está la ley moral y *la razón humana, que está en todo hombre común*: “Resulta que, en definitiva, dicho referendo debe manar de una fuente tan pura como es esa religión universal que mora en la razón de todo hombre común, religión que justamente gracias a su sencillez habría de tener el influjo más intenso y generalizado en el corazón de los hombres”. (Kant. *La contienda entre las facultades de*

*filosofía y teología*. Ed. Trota. Valladolid. 1999. p. 43). En el texto mencionado, Kant demuestra un conocimiento exhaustivo sobre la Biblia y las investigaciones, que para su tiempo, estaban muy avanzadas. Pero, como se mencionó en la introducción de la presente investigación el problema con este filósofo es que no toma en cuenta la moral ni las costumbres que prevalecieron en la época patriarcal. Toma la moral y el tipo de razonamiento de su época como si fuera universal, para toda la humanidad tanto en el tiempo como en el espacio históricos.

Esto no se puede sostener. Abraham era consciente porque comprendió que era la voz de Dios –o la manifestación de Dios, tal como se presentó en esa época- la que le habló, nunca un espejismo. Esta voz está en consonancia con las costumbres de su tiempo, la que exigía un pleno sometimiento del esclavo y la plena autoridad del amo. Esta servidumbre es el único razonamiento que entendió el patriarca, y como no podía salirse de su mundo, para tomar, por ejemplo, clases de filosofía con Kant, entonces Dios, como otra conciencia, no podía exigirle que apelara al razonamiento emanado del criticismo para que no sacrificara a su hijo.

Pero aquí hubo un cambio, cuando el amo vio que Abraham le obedeció, cedió en sus pretensiones, perdonando la vida del niño y conformándose con la obediencia del patriarca. “Entonces llamó el ángel de Yahvé desde los cielos diciendo: ‘¡Abraham, Abraham!’”. Él dijo ‘¡Heme aquí!’”. Dijo el ángel: ‘No pongas tu mano sobre el niño, ni le hagas nada, que ahora sé que tú eres temeroso de Dios, ya que no me has negado a tu hijo, tu unigénito” (Gn 22, 11-12). Pero en el caso de que Dios no hubiera evitado la muerte de Isaac, no por ello habría dejado de ser Dios, sino que debe entenderse tal hecho dentro de sus condicionamientos históricos y los razonamientos que los enmarcaron.

Es así que la relación entre Dios-amo y el hombre-esclavo ya está configurada aquí fehacientemente. La representación de Dios está exigiendo la obediencia absoluta de los patriarcas por medio del temor introyectado en el esclavo. Tal representación ya no necesita amenazar o prevenir, sólo pedir. Pero ambos, amo y esclavo, están en esa relación por la apetencia, se desea la obediencia absoluta para el amo, y la conservación de la vida y las posesiones para el esclavo. Por lo tanto, cualquier asomo de independencia debe ser aniquilado. Esto fue lo que ocurrió con Sodoma y Gomorra: “Dijo pues Yahvé: ‘El clamor de Sodoma y de Gomorra es grande; y su pecado es gravísimo. Ea, voy a trabajar

personalmente, a ver si lo que ha hecho responde en todo al clamor que ha llegado hasta mí, y si no, he de saberlo” (Gn 18, 20-21).

Este pecado, que aquí se muestra como insoportable para el amo, no es más que la independencia de los hombres de Sodoma y Gomorra, que no reconocían al dios de los patriarcas más que como un igual, capaces de abusar de él. Leamos la cita donde los tres personajes que se presentaron a Abraham como Dios, están en Sodoma, a punto de ser ultrajados: “Los sodomitas rodearon la casa, desde el mozo hasta el viejo, todo el pueblo sin excepción. Llamaron a voces a Lot y le dijeron: ‘¿Dónde están los hombres que han venido a ti esta noche? Sácalos para que abusemos de ellos’”. (Gn 19, 4-5). Aquí, es el mismo patriarca Lot que defiende a Dios: “Lot salió donde ellos a la entrada, cerró la puerta detrás de sí, y dijo: ‘Por favor, hermanos, no hagáis esta maldad, Mirad, aquí tengo dos hijas vírgenes. Os las sacaré y haced con ellas como bien os parezca’”. (Gn 19, 6-8). Gracias a esto, Dios dejó vivir a Lot y a su familia, pero aniquiló completamente a Sodoma y Gomorra. Esta relación entre el esclavo-amo y la consecuente destrucción de todo independiente al Señor la explica mejor Hegel:

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*. Cierta de la nulidad de este otro, pone *para si esta* nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*. (Hegel. *Fenomenología*. p. 111).

Para la autoconciencia de Dios como amo, él es el *yo simple universal*, y como tal, las diferencias a esta universalidad sólo son lo negativo como *momentos independientes* que deben ser eliminados. Mediante la eliminación, el amo se sabe a sí mismo, sólo así llega a la certeza de sí mismo como Dios para los patriarcas. Este dios, según debe entenderse su manifestación para el hombre de esta época no hubiera sido tal si no destruye Sodoma y Gomorra. La aniquilación puede ser de dos tipos: 1) la nulidad del otro en la

muerte o 2) la nulidad en la esclavitud; Lot se sometió y nulificó, mientras que los sodomitas fueron muertos por Dios.

Lot, al igual que Abraham o Jacob, se pueden comprender en este punto como autoconciencias, al igual que Dios, porque se saben a sí mismos y saben del otro. Los patriarcas saben de su nulificación, y el amo sabe de su carácter de universalidad que no soporta las diferencias. Revisemos a Hegel para explicar mejor esto: “Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*. La *autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*.” (Hegel. *Fenomenología*. p. 112). Por lo tanto, Dios sólo es Dios para los patriarcas, porque dejó de serlo para los habitantes de Sodoma y Gomorra. De hecho, este dios no era tal, ni siquiera antes de su destrucción, puesto que ellos le consideraban como un igual.

Pero una vez que se da esta figura, la del amo y el esclavo, el movimiento entre ambos salta fuera de ellos, porque ya han empezado a igualarse en cuanto al objeto de su *apetencia*, como llama Hegel a la mediación entre los dos. El esclavo *apetece o desea* seguir viviendo y no perder sus posesiones; mientras el amo *desea o apetece* la total sumisión del esclavo. Por lo tanto el objeto del deseo es el que se vuelve independiente y *generador de movimiento* entre Dios y el hombre. Esto lo explica Hegel así:

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual consigo misma. (Hegel. *Fenomenología*. pp. 112-113).

Se debe pensar que Dios, como autoconciencia, sólo es tal para la autoconciencia humana, y sólo así es *real*,<sup>8</sup> puesto que si no hubiera un esclavo que lo reconociera no sería

---

<sup>8</sup> Este concepto de realidad no debe entenderse en el uso común, donde algo es real en cuanto existe fuera de la mente del sujeto; sino que, para Hegel, un objeto es real sólo cuando ha recorrido múltiples negaciones entre una conciencia que lo conoce y otras conciencias que lo reconocen. Esto vale tanto para objetos, animales y humanos. Por ejemplo, una hermosa flor en la punta del Ajusco no es real si no es reconocida por una conciencia que la conozca. Este es el problema que se ha planteado desde siempre por la frase de Hegel: “Lo real es racional y lo racional es real”, que, según el Maestro Ignacio Palencia y el Dr. Adolfo Sánchez

Dios, es decir que Dios es tal, sólo cuando es reconocido como unidad consigo mismo por otro: el hombre. Pero entonces el objeto por medio del cual Dios se realiza no es el hombre, sino la apetencia del hombre, Dios desea la apetencia del hombre; *deseo de ser reconocido* como amo. El *reconocimiento* es el deseo humano puesto en Dios, es decir que el deseo humano está en Dios esperando que él no le quite la vida ni sus pertenencias.

Pero entonces *ambos deseos* se igualan. El hombre *desea* que Dios le reconozca como esclavo y no le dañe. El amo *desea* el reconocimiento del hombre y que le obedezca absolutamente. Estos deseos son el reconocimiento; ambos sujetos se reconocen mutuamente: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 113.). Ambas autoconciencias, la del hombre y la de Dios, son unidades en sí mismas porque se saben a sí mismas, (una como esclavo y otra como amo), y son para sí mismas porque se reconocen mutuamente (El amo reconoce en el otro un esclavo y el esclavo reconoce en Dios un amo).

Por lo tanto, el movimiento que se inició con Dios presentándose como amo, aprehendiendo a Abraham por medio de sus necesidades (es decir, el patriarca, como indigente, aceptó la vida y posesiones que Dios le ofreció) continuará ahora por medio del deseo como mediación entre ambos. Antes, la mediación era la demanda de nulificación (muerte o sometimiento) por parte del amo hacia el hombre; y la satisfacción humana de vida y posesiones. Pero como ambas cosas se dieron ya, queda sólo el deseo de reconocimiento que sigue manteniendo la relación, pero también la motiva e incita.

Entonces, este es el primer cambio en el proceso del desarrollo que se dio en la relación entre Dios y su manifestación histórica con el hombre. La relación amo-esclavo sufrió un cambio debido a la interacción entre ambas autoconciencias, ya no se concentrará sólo en la sobrevivencia y posesión de bienes por parte de Abraham, ni en la exigencia de obediencia plena por parte del amo; sino que el deseo o la apetencia de *reconocimiento* se instaura entre Dios y Abraham, Lot, Jacob e Issac. La representación de Dios exige su reconocimiento como amo y el patriarca pide el reconocimiento como una *conciencia* igual a su dios, *conciencia* de pleno sometimiento y que por lo tanto tiene

---

Vásquez, no quiere decir otra cosa que esto: *no existe una realidad sin una conciencia que la esté conociendo, y no existe una conciencia sin una realidad que esté siendo conocida*. De tal forma, la realidad implica una conciencia y la conciencia implica una realidad.

derecho a la vida y posesiones. Esto se demuestra con una cita pasada: “Dijo Abram: ‘Mi Señor, Yahvé, ¿qué me vas a dar, si me voy sin hijos?’” (Gn 15, 2). De tal manera, aquí se inicia otra etapa entre amo y esclavo, que se enfrentarán por el mutuo reconocimiento. Esto mantendrá la situación de amo-esclavo o la cambiará, porque ésta no se ha modificado, sino que se ha consolidado o *se ha hecho real*; es decir que *se ha concretado* porque Tanto Dios como el hombre se reconocen mutuamente y se aceptan en sendos caracteres: Amo-Esclavo.

### **1.3. La lucha entre amo y esclavo.**

Los esclavos, en este caso los patriarcas, se saben a sí mismos como indigentes, y saben que Dios es su amo. Sin embargo esto no significa que la relación cambie; Dios sigue siendo amo con respecto a estas autoconciencias. El esclavo, para el amo, sólo *es* en cuanto negación, el amo necesita negar al siervo para saberse como tal:

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, esta *inmediatez* o 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. (Hegel. *Fenomenología*. p. 115).

La anterior es el enfrentamiento de las autoconciencias, tanto del amo como del esclavo. La autoconciencia es saber de sí misma, pero también saber del otro. Pero las autoconciencias, por el hecho de que son singulares, tienden a negar al otro para mantenerse en sí mismas porque se captan a sí mismas de manera inmediata, es decir. Sin mediación alguna.

Los esclavos, porque son autoconciencias, también se enfrentan entre ellos, luchando por poseer el reconocimiento del otro, proceso en el que también se dan vencedores y vencidos. Esto se puede constatar en la lucha entre y Jacob su hermano Essaú por la bendición de su padre Jacob. Jacob, con ayuda de su madre, suplantó a su hermano mayor Essaú, engañando a su anciano padre, que no se dio cuenta de la farsa. La bendición significaba la primogenitura, y por tanto la herencia de las posesiones paternas: “Al oír

Essaú las palabras de su padre, lanzó un grito fuerte y amargo en extremo, y dijo a su padre: ‘¡Bendíceme también a mí padre mío!’ Díjole éste: ‘Ha venido astutamente tu hermano y se ha llevado tu bendición’. (Gn 27, 34-35).

Debemos suponer que la astucia que se reconoció en Jacob provocó que él se sintiera fuerte y con poder para seguir enfrentándose, pero ahora contra el mismo Dios:

Aquella noche se levantó, tomó a sus dos mujeres con sus dos siervas y a sus once hijos y cruzó el vado de Yabboq. Les hizo pasar el río, e hizo pasar también todo lo que tenía. Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquel. Éste le dijo: ‘Suéltame, que ha rayado el alba’. Jacob respondió: ‘No te suelto hasta que no me hayas bendecido’. Dijo el otro: ‘¿Cuál es tu nombre?’ –Jacob- ‘En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y les has vencido’. Jacob le replicó: ‘Dime por favor tu nombre’ –¿Para qué preguntas mi nombre? Y le bendijo allí mismo. (Gn 32, 23-30).

Aquí se narra una verdadera guerra de rivales. Jacob va al encuentro de Dios para confrontarse con él. También hizo cruzar todo cuanto tenía, es decir, los objetos de sus deseos, arriesgándolos también. Jacob hizo fuerza contra la manifestación de su dios, y ésta respondió de igual manera. Pero este enfrentamiento se dio en el ámbito de amo-esclavo o en desigualdad de condiciones. El amo luchó para conservar el reconocimiento del esclavo; mientras el esclavo peleó por llegar al reconocimiento como igual; *dime tu nombre, bendíceme*. Es decir, Jacob deseaba el reconocimiento de su dios, pero ya no como esclavo, sino como igual. La bendición aquí implica el reconocimiento del honor. Cuando Jacob robó la bendición de su hermano Essaú en realidad hurtó la primogenitura, pero ahora está exigiendo el reconocimiento de igualdad por parte de Dios porque le hizo violencia y demostró igual poder.

El verbo hebreo *barek*, usado aquí para hacer referencia a la *bendición* que Jacob exige, tiene su raíz en el prefijo *brk*, emparentada con la rodilla en el sentido de adoración; significa doblar la rodilla ante alguien connotado, ya que se rendía veneración a toda

persona sobresaliente, así lo muestra en el primer libro de Samuel, donde, el entonces guerrillero y futuro rey David, se lamenta de que no se le rindiera el culto que merece:

David se decía: “Muy en vano he guardado en el desierto todo lo de este hombre para que nada de lo suyo le faltase, pues me devuelve mal por bien. Este (mal) haga Dios a David y esto otro añada si para el alba dejo con vida ni un solo varón de los Nabal”. Apenas vio a David, se apresuró Abigail a bajar del asno y cayendo ante David se postró en tierra, y se apresuró a sus pies le dijo: “Caiga sobre mí la falta, señor”. (1 Sam 25, 20-23. [El paréntesis fue agregado al texto original]).

En este texto, Abigail está rindiendo culto o bendiciendo a David, hincándose ante él, en compensación por la falta cometida por Nabal, para que no se tome venganza contra él. Pero rendir culto o adoración en la bendición no es veneración a una divinidad, sino reconocer públicamente el honor de alguien, ya sea como un igual, de menor o mayor rango, pero lo importante era que el honor fuera reconocido. Este reconocimiento debía hacerse en público, porque eso es ben-decir o bien-hablar de alguien. Este sentido fue retomado en la palabra griega εὐλογία, usada en el nuevo testamento, que significa la alabanza, el elogio, la gloria o la bendición hacia alguien: “Bendito (Εὐλογημενος) el que viene en el nombre del Señor” (Evangelio de Mateo. 21, 9). Aquí se está diciendo con la palabra Εὐλογημενος “Bien digamos y promulguemos a éste que viene representando a Dios”.

Por lo tanto, lo que Jacob exigió fue que se promulgara su carácter de igualdad por parte de su amo. Esto se explica mejor con Hegel: “Este proceso representará primero la *desigualdad* de ambas (conciencias) o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce” (Hegel. *Fenomenología*. p. 115).

El *término medio* que aquí se menciona es el deseo de que el otro me reconozca como igual o como *autoconciencia singular*. El resultado de la lucha, dice Hegel, será nuevamente la desigualdad o el desplazamiento del término medio a los extremos: mutuo reconocimiento o triunfo de uno de los dos contendientes. Este tipo de lucha es a vida o muerte. Jacob se arriesga a perder la vida, igual que su amo. Ambas autoconciencias están

luchando por el reconocimiento de la otra. Este arriesgar la vida es la acción de las autoconciencias como mediación entre ellas, que las hace reconocerse mutuamente, porque ambas pueden morir; la vida de uno está en las manos del otro. Por lo tanto, en este momento, ya no hay relación de amo-esclavo; sino sólo de dos autoconciencias contrapuestas:

Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por uno mismo. 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 el 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. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. (Hegel. *Fenomenología*. p. 116).

Entonces ambas autoconciencias son en este momento independientes porque están *haciendo fuerza por sí mismas*, tanto uno contra el otro, como por sí mismas, tendiendo a la muerte del otro. Y en esta tendencia están las autoconciencias en sí mismas y en el otro, porque saben que arriesgan la vida y porque tratan de matar al otro. Con esto se comprueban como autoconciencias, también para sí mismas y para el otro mediante su *acción*. Antes sólo Dios, como amo, había ejercido acción contra el esclavo sodomita; pero en este momento el esclavo, -en este caso Jacob-, es igual a su señor porque también ejerce acción y sabe que es capaz de vencer. Esta lucha es la propia tendencia de la autoconciencia a ser singular en sí misma, es decir, a ser universal, eliminando a todo otro que no se repliegue a esta universalidad. Por lo tanto, la lucha es necesaria para que la autoconciencia se eleve a ser para sí misma, y reconocida por la otra autoconciencia, la que sería entonces nulidad, o negada, o no reconocida.

En el momento de la lucha, Jacob, -como hijo de Isaac y nieto de Abraham-, se convirtió en modelo de actuación para sus descendientes, pero no a la manera que lo fue su abuelo, porque él sólo se conformó con la esclavitud. Jacob supo que pudo vencer a su amo, aunque haya perdido y regresado a la servidumbre, porque su señor le cambió el

nombre de Jacob a Israel, como antes lo hizo con su abuelo de Abram a Abraham: ‘¿Cuál es tu nombre?’ –Jacob- ‘En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y les has vencido’. (Gn 32, 23-30). Esta cita muestra perfectamente que, a pesar del sometimiento de Jacob, su nuevo nombre *indica* su nuevo carácter: *el que ha vencido a los hombres y a Dios*.

Así Jacob se convirtió en un esclavo que ya no deseaba serlo, sino que exigió, por parte de su señor, el reconocimiento de una plena igualdad. Por lo tanto, nacieron dos modelos históricos con respecto a la relación con la manifestación de Dios: el esclavo que se rebela y el siervo que se somete.

Estos nuevos parámetros son los que se enfrentarán, desde entonces, en la religión judía: 1) El deseo de reconocimiento por parte del esclavo para que se le considere como igual al amo (Jacob) y 2) El esclavo se contenta con la vida y posesiones que recibe por parte del amo, (Abraham). Estas posturas, en las que se enfrentan valores diferentes, deben ser concientes en las personas que las sustentan, porque si no lo fueran, como afirma Ferrater Mora en su diccionario de filosofía, según su artículo “Modelo”, no serían capaces de cambio alguno, en el caso del esclavo que se rebela; ni de mantenerse en el sometimiento por parte del esclavo que se somete. Según se ha tratado de mostrar hasta aquí, Abraham era plenamente consciente de su esclavitud, mientras que Jacob sabe que se enfrenta a la muerte al pelear contra el señor y está arriesgando su vida y posesiones, y que al triunfar exige reconocimiento a su amo-Dios como un igual.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Esta teoría sobre los modelos históricos e ideológicos es muy reciente y debe matizarse, ya que todo lo nuevo produce confusiones, y cada matiz debe explicarse muy bien. En la presente investigación se entiende por *modelo histórico*, -que produce una tendencia ideológica, la que incide directamente en la historia, transformándola al actuar en ella- como aquel modelo que no es necesario se identifique específicamente en un personaje y su actuación en su historia y sociedad; sino en el movimiento que produce tal sujeto (o sujetos) y que sobrevive en la conciencia colectiva, que muchas veces pierde la *plantilla* original de la que surgió el modelo. Por ejemplo, el liberalismo se impuso en México, no gracias al modelo ideológico que vino de Europa y que impulsaron los reformistas, sino gracias al modelo tradicional de los pueblos que exigían derechos ancestrales para elegir a sus propias autoridades y determinar quién era reconocido como miembro (ciudadano) de la colectividad, derecho que reconoció mucho antes la corona española. (Cf. Anino, Antonio. “Definiendo el primer liberalismo mexicano”. Tomado de la revista: *Metapolítica*. No. 31. Volumen 7. México. Septiembre-octubre 2003. p. 47). Este modelo de los pueblos indígenas mexicanos por autodeterminarse y elegir sus autoridades y quién pertenece o no su comunidad, sobrevivió y propició también la revolución mexicana, pero ya no fue el modelo indígena monárquico ni el reformista liberal, sino que se convirtió en modelo revolucionario, representado principalmente por Emiliano Zapata, creando lo que se ha empezado a denominar un liberalismo social y estatista, que fue implantado principalmente por los sobrevivientes como Obregón, Elías Calles y Lázaro Cárdenas. (Cf. Entrevista a Javier García Diego Dantan. En la revista *Metapolítica*. No. 32. Volumen 7. México. Noviembre-diciembre 2003. p. 61). Tal modelo indígena, que ha sobrevivido desde los tiempos de la Colonia, ha resurgido ahora con el movimiento zapatista,

Por lo tanto, sólo el sujeto que arriesga la vida contra otro es autoconciencia independiente: “El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente”, (Hegel. *Fenomenología*. p. 116), porque sólo las autoconciencias se saben, en la lucha con el otro, como “puro ser para sí o como negación absoluta” (Ibid), es decir que, tras la lucha se puede morir, cayendo en la negación absoluta, o se recae en la negatividad del esclavo que sólo *es* como negación del amo. Es reconocido por el amo, pero como negación, como dependiente.

Pero en la lucha, que inició el esclavo, se desprecia la propia vida y la del otro. La sobrevivencia fue el medio que la representación de Dios utilizó para aprehender a Abraham y hacerlo esclavo. Pero como Jacob ya no desea conservar la vida como esclavo; sino que la arriesga, entonces supera su carácter de esclavo:

“Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgan la vida y la desprecian cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha. Superan su conciencia puesta en esta esencialidad ajena que es el ser allí natural o se superan a sí mismos, y son superados como *extremos* que quieren para sí. (Hegel. *Fenomenología*. p. 116).

Aquí, se dice que una vez que se inició la lucha, ésta sólo puede tener dos resultados: 1) superan su conciencia al derrotar al otro, o 2) se superan a sí mismos, dejando su pasada relación amo-esclavo. Pero si ocurre lo segundo, termina la interacción, y por tanto no hay superación. Ninguno superó al otro. Son así independientes pero indiferentes, como cosas: “Y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 117). Con esto ambos

---

que si bien se dice socialista, revolucionario y antiliberal, sus principales postulados siguen siendo la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y la creación de territorios autónomos tanto jurídica como territorialmente. Por lo tanto, en el caso que nos está ocupando, el modelo que inicia con la revuelta iniciada por Jacob, perderá su plantilla original, pero sobrevivirá el deseo de liberarse del amo-Dios. Igual se perderá el original modelo de Abraham como esclavo que sólo esperaba sobrevivir y posesiones terrenales, para denominarlo el “padre de la esperanza”, cuya espera, en la religión cristiana, se trasladará hacia la espera de un mesías como salvador del mundo.

sujetos se convertirían en sólo conciencias, que sólo saben de sí, pero como cosas, sólo centradas en sí mismas. Serían sólo saber de sí mismas pero no del otro.

Sin embargo, en la lucha que entabló Jacob, el vencedor fue su señor porque el patriarca le pidió su bendición y que le revelara su nombre. Jacob recibió la bendición, pero se le cambió el nombre, con lo cual lo hizo nuevamente esclavo. Esto fue un golpe de mano por parte del amo, porque casi estaba vencido, recuperando nuevamente su carácter de amo.

Con esto se inicia una nueva relación, tanto para Dios, en cuanto amo; como para Jacob en su forma de esclavo. El patriarca arriesgó la vida, estuvo dispuesto a perderla, y este reconocimiento, por parte del señor, hará que le sepa ya no sólo como esclavo sometido; sino como el esclavo que luchó por el reconocimiento.

Por lo tanto, se debe pasar a una segunda etapa en el desarrollo del hombre conforme la lucha del amo-esclavo en el antiguo testamento. Dios, como su representación para este momento, ya no estará relacionado con un simple esclavo, sino con aquella autoconciencia humana a la que ha vencido en la lucha y la ha sometido nuevamente. Pero este sometimiento ya no es por medio de la indigencia, como fue el caso de Abraham, sino a través de la lucha, como fue el caso de Jacob. De la misma forma, el señor también estará ligado al esclavo que se somete conscientemente a sus mandatos, pero siempre esperando que se le otorgue la sobrevivencia y la posesión de bienes.

Por lo tanto, la conciencia tanto humana como la divina, para este momento, ya han cambiado como manifestaciones históricas. El amo –como se esta presentando Dios para este momento- sabe que tuvo que pelear contra el esclavo para someterlo, es decir que tuvo que usar la fuerza contra él y amenazarlo de muerte. Antes sólo tenía que prometer para lograr que Abraham se sometiera, en contraposición, a Jacob tuvo que someterlo a la fuerza. El esclavo, por su parte, sabe que pudo haber vencido al señor y obtener reconocimiento como una conciencia de igual a igual, consiguiendo así la libertad. Entonces, surgen dos modelos, el esclavo que sabe que peleó y el que se somete sólo por medio de las promesas.

Pero la lucha, en el caso de Jacob, provocó que ambos sujetos recuperaran su posición anterior, pero ahora como *contraposición*, porque Jacob sabe que puede enfrentarse al amo, y el señor sabe que puede ser derrotado. En la siguiente etapa, Dios ya no sólo se presentará cómo el proveedor de vida y posesiones para sus esclavos, como lo

fue para Abraham; sino que también deberá afianzar su poder por medio de leyes y castigos, ya no sólo con la expresión de sus deseos, como en el caso de Abraham, sino que la conciencia Dios, comprendido por el hombre cómo amo, sabrá que tiene que cumplir con los castigos para mantener sometido al siervo. Por su parte, el esclavo sabrá también que cualquier infracción contra el señor implica la muerte inmediata.

Junto al cambio de posiciones entre Jacob y su amo, también se dio el cambio de la representación de Dios en cuanto divinidad; es decir que Dios dejó de ser tal para el siervo, porque a Dios –en cuanto al concepto de divinidad- se le obedece ciegamente para que verdaderamente sea Dios, como lo hizo Abraham. Pero dentro del enfrentamiento con Jacob, Dios tuvo que salir de sí y arriesgar la vida. Con Abraham Dios no tuvo más que pronunciar una prescripción: “sacrificame a tu hijo”, que no implicó el salir de sí porque sólo cumplimentaba su deseo en la obediencia de su esclavo. En contraparte, Jacob ya no obedeció ciegamente y su amo-Dios tuvo la necesidad de salir de su ensimismamiento para obligar al siervo a la obediencia.

Con lo anterior se marca el inicio de la concretización del concepto de Dios en la historia, es decir que Dios tuvo que actuar o realizar su deseo por sí mismo en la historia humana obligando al esclavo a obedecerle por medio de la violencia, ya no sólo con la expresión de sus deseos. Las diferencias entre estas posiciones son las siguientes: 1) Antes Dios sólo expresaba su deseo, no salía nunca de sí porque la apetencia se satisfacía de manera inmediata.<sup>10</sup> 2) Con, Jacob la representación de Dios salió de sí y tuvo que aplicar violencia sobre el esclavo para someterlo. Por lo tanto, Dios, aunque se le siguió nombrando como tal, *ya perdió* -según debe comprenderse filosóficamente- *su carácter de divinidad y entró en el automovimiento del espíritu en la historia*. Leamos una transcripción de Hegel para explicar mejor lo anterior:

---

<sup>10</sup> Cabe comparar esta primera comprensión del hombre sobre Dios con la de un niño de doce meses que no comprende un mundo fuera de su propio “yo” y de sus deseos. Toda la realidad gira en torno a él y no entiende diferencia alguna entre su cuerpo y lo exterior a sí mismo. Tampoco hay diferencia entre su actividad y lo que ocurre fuera de él; está enclaustrado en sí mismo y no tiene capacidad de salir debido al egocentrismo propio de su conciencia infantil. Tal egocentrismo le hace creer que la causalidad es debida a sus deseos; por ejemplo, siempre que tiene hambre llora y aparece la comida de *manera mágica*. Por lo tanto esta conciencia está encerrada sólo en sí y sin capacidad de libertarse a menos que inicie el proceso de diferenciación entre su “yo” y lo que no le pertenece a éste como sujeto. (Cfr. Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. México. Traducción de Nuria Petit. Ed. Planeta. Tomo III. pp. 22-30).

Dios es el Uno y Dios es la esencia necesaria; la necesidad, aquí este proceso mismo o devenir, es virtualmente reflexión en sí misma, subjetividad, pero no puesta como reflexión en sí misma y subjetividad –no [es] necesidad libre. El Uno [es] subjetividad, reflexión dentro de sí mismo, determinación de la libertad –pero sin contenido interior, determinación o fin. Determinación necesaria pero sin libertad; necesidad es transición, no [es] libertad. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. p. 36. Tomo II. El subrayado y los corchetes pertenecen originalmente al texto).

Esta cita habla de la concepción metafísica de Dios en Hegel, donde se muestra a Dios en total ensimismamiento. Adaptado a la presente investigación, Dios, si bien está en el proceso o en devenir, tal movimiento sólo es hacia sí como subjetividad sin libertad, porque no ha salido hacia el otro, en este caso el esclavo. Cuando Dios ejerció violencia contra Sodoma y Gomorra destruyó aquello que no le reconocía, y por lo tanto tampoco salió de sí, pareciera que los sodomitas nunca supieron quién los exterminó, nunca hubo interacción entre esta manifestación de Dios y lo habitantes de Sodoma, ellos, podemos pensar, atribuyeron su desastre a cualquier otro dios, menos al de Abraham o Lot.

En cambio, cuando Dios enfrentó a Jacob, tuvo que salir de su sí mismo y confrontarse con aquella autoconciencia que lo sabía como amo-Dios-Uno y único para reimponerse como tal. Sin embargo, el movimiento que esta manifestación de Dios ejerció le quitó necesariamente su carácter divino, porque él, si es tal en su concepto metafísico,<sup>11</sup> permanece sólo en sí y para sí, y consecuentemente como falto de libertad o enclaustrado en su propia concepción.

---

<sup>11</sup> Es necesario aclarar que al hablar de concepto metafísico en Hegel debe entenderse *la manera en que el hombre comprende a Dios*, es decir que el sujeto creyente toma a Dios como Uno y único, ensimismado en sí, que habla y se debe obedecer. El hombre no tiene capacidad de oposición ni reclamo alguno porque sólo debe obedecer los deseos de aquél. Por lo tanto, el hombre le conoce como Dios en cuanto la potencia que lo domina. Cuando el hombre se le opone, empieza a rezar, implorar o realizar holocaustos, Dios inicia el recorrido en el mundo humano porque, como el caso de Jacob, Dios respondió a la violencia que intentaba arrebatarle su carácter de uno y único. Pero en el segundo caso, Dios pierde su carácter divino precisamente porque respondió o dejó de estar en sí mismo, y entonces se convierte en un patriarca, una especie de demonio que auxilia al hombre como a Sócrates o que puede ser dominado por conjuros u holocaustos. Nuevamente debe resaltarse la comprensión filosófica de la presente investigación, el hombre comprende a Dios como divinidad en sí; pero cuando Dios actúa por sí entonces él ya salió de sí e inicia el recorrido en el mundo *junto a las otras autoconciencias*, por lo tanto Dios es susceptible de manipulación, dominio o destrucción como fue el caso de los revolucionarios franceses del siglo XVIII o los socialistas del XX, pero éste ya no es Dios en cuanto a la comprensión filosófica, es un demonio, patriarca, quimera u otra autoconciencia que se confronta con otros sujetos.

Es así que, al enfrentarse Dios con Jacob, necesariamente entró en el devenir del espíritu, o en el desarrollo del mundo humano. Leamos nuevamente a Hegel para explicar mejor lo anterior:

(En la religión), la sublimidad, por eso, tiene su exposición y expresión en la naturaleza y en el mundo de modo que éstos son representados como deviniendo y pereciendo en aquella potencia, [en cuanto] exteriorización. <La potencia (Dios) –conteniendo en sí misma, como potencia infinita, aquel modo de exteriorización- [es] sublime [y su] exteriorización [es] un hablar, amenazar, respirar>. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. p. 37. Tomo II. El subrayado y los corchetes pertenecen originalmente al texto. Los paréntesis fueron agregados por el autor de la presente investigación).

En consonancia con esta cita, se puede decir que para Abraham, *la potencia* sólo expresaba su deseo para que se hiciera, no había diferenciación entre la autoconciencia divina y lo exterior a él, cualquier deseo se cumplimentaba sin necesidad más que de expresarlo; de hecho el amo no necesitaba decir algo para que al patriarca se sometiera: “Como los vio acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra y dijo: ‘Señor mío, si te he caído en gracia, ea, no pases de largo cerca de tu servidor. Ea, que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol’”. (Génesis 18, 1-4). En cambio, para Jacob esta manifestación de Dios no sólo tuvo que prescribir, sino enfrentarse al hombre, y por lo tanto Dios ya no está en sí, sino que debido a su *exteriorización* se convirtió en susceptible de *perecer* y *devenir*; *se sublimó* o *se presentó* a Jacob de manera diferente a como lo había hecho con Abraham.

Es así que Dios se presentó al hombre y éste le comprendió como actuando en el mundo humano, y entonces, desde este momento narrativo, *deberá comprenderse en el automovimiento o la vida del espíritu*, que no es otro que el mundo del hombre como sujeto que se comprende a sí mismo, actuando como una autoconciencia o como un sujeto que se enfrenta a cualquier otro, en este caso Dios (su concepto, según la comprensión filosófica) ya no está en sí mismo, se ha libertado gracias a la acción del esclavo que lo enfrentó. Estas confrontaciones se repetirán una y otra vez hasta que Dios recupere su carácter divino, pero sólo cuando el hombre lo acepte, por sí y en sí mismo como Dios, sin violencia, por amor.

Por lo pronto se debe analizar la siguiente etapa, en la que Dios, presentándose como señor, implantará leyes a una nación de esclavos; pero debe entenderse tal manifestación, en cuanto a la comprensión filosófica, específicamente la hegeliana, en el automovimiento del espíritu.

## **CAPÍTULO II**

### **LA REVELACIÓN DEL NOMBRE DE DIOS**

Este capítulo analizará la nueva relación de amo-esclavo. Jacob fundará el pueblo de Israel. También se analizará la revelación del nombre de Dios a los israelitas. Este capítulo tiene por nombre sólo *La revelación del nombre de Dios* porque en realidad todo los hechos que aquí se explicarán giran en torno a esta revelación.

Los periodos que se analizarán van desde que Jacob entró a Egipto, entre los siglos XVII-XV a. C., hasta su liberación; 1250-1235 a. C. Aquí se revelará el nombre de Dios y se darán leyes al naciente pueblo judío. Ya antes se mencionó que también Abraham había entrado a Egipto para no morir de hambre, esto debe explicarse. Como ya se mencionó, tanto Abraham, su hijo Isaac y su nieto Jacob son personajes que no se pueden ubicar exactamente en el tiempo ni el espacio; sino sólo en un espectro probable de lugares y siglos. Esto no significa que no hayan existido, ya se mostró que los hechos narrados y explicados en el libro del Génesis concuerdan con los datos comprobados mediante la antropología, historia y geografía, según los usos y costumbres de los pueblos semitas.

Entonces, en la Biblia se menciona que Abraham entró a Egipto, pero salió cuando los oficiales del Faraón desearon a su mujer, (Cfr. Gn 12, 10-20); y lo más seguro es que sí haya entrado y salido varias veces, y quedó escrita en la Biblia sólo una ocasión. Pero en el caso de Jacob, si es que entró y salió varias veces, sólo quedó escrita la última vez, cuando ya no retornó y su familia se multiplicó en Egipto. Esta entrada final es la que interesa para los fines propuestos a la presente investigación, porque en Egipto se modificó la relación amo-esclavo.

#### **2.1. La nueva relación entre amo-esclavo.**

Jacob (o Israel, nombre que se le impuso al ser vencido) entró a Egipto con su familia y posesiones. En realidad, en aquel momento la familia también era considerada como la posesión del patriarca. Los hijos, hijas y esposas en ocasiones valían menos que el ganado, esto ya se vio en el caso de Lot, que ofreció a sus hijas a los sodomitas para proteger a las personas que había hospedado en su casa. “Por favor, hermanos, no hagáis

esta maldad, Mirad, aquí tengo dos hijas vírgenes. Os las sacaré y haced con ellas como bien os parezca”. (Gn 19, 6-8).

Jacob entró a Egipto con carácter de esclavo: “Y Dios dijo a Israel en visión nocturna: ‘¡Jacob, Jacob!’ –heme aquí-, respondió. –Yo soy Dios, el Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto, porque allí te haré una gran nación. Y bajaré contigo a Egipto y yo mismo te subiré también”. (Gn 46, 2-4). Pero también entraron al país del Nilo porque estaban muriendo de hambre, igual que ocurrió con Abraham: “Vio Jacob que se repartía grano en Egipto, y dijo Jacob a sus hijos: ‘¿por qué se están ahí mirando? Yo escuché que hay reparto de grano en Egipto, Bajen a comprar grano de allí, para que vivamos y no muramos”. (Gn 42, 1-2). Por lo tanto, se debe pensar que fue Dios, manifestándose como amo, el que nuevamente el que protegió la vida de sus esclavos, y ellos le obedecieron porque deseaban conservar la vida.

Cabe señalar que en aquel momento, Jacob y los demás patriarcas no eran monoteístas, si bien tenían a su dios como el mayor entre otros, aceptaban la veneración de otros dioses. Esto se constata en la narración del libro del Génesis, cuando la esposa de Jacob robó los penates de su padre, provocando una pelea entre suegro y yerno: “Pero eso sí, que aquel a quien le encuentres tus dioses no quede con vida, delante de nuestros hermanos reconoce lo tuyo que yo tenga y llévatelo. En efecto, Jacob ignoraba que Raquel los había robado”. (Gn 31, 32-33). La molestia de Jacob no fue porque Raquel adorara dioses diferentes al suyo, sino porque su suegro lo acusaba de ladrón.

Dios tampoco tenía un nombre propio. Los patriarcas se dirigían a él, como ya se mencionó antes, con el epíteto *El*. Pero el epíteto no es un nombre propio, sino un artículo que está pidiendo un adjetivo. Este uso se lee en diferentes partes del libro del Génesis. “Alzo mi mano ante *Elyon* (el altísimimo, creador de cielo y tierra)” (Gn 14, 22); “Abraham plantó un tamarisco en Bersebá e invocó allí el nombre de *Olam* (el eterno)” (Gn 21, 33). *El* era un antiguo dios semita con preeminencia sobre otros dioses: “Es El quien asume las funciones del dios creador, el padre de los dioses y de los hombres”. (Caquot, André. “La religión de Israel”. *Las religiones antiguas*. p. 24). Por lo tanto, se puede decir que los patriarcas no conocieron a Dios, sino sólo su actuar y manifestarse, es decir, la *realidad* que ellos, (como *autoconciencias*), conocieron de Dios fue sólo desde su carácter de esclavitud,

Dios fue para ellos el *altísimo* inalcanzable y el *creador* de todo lo que existe, y por lo tanto, ni siquiera podían saber el nombre de su amo.

Esto ocurrió así porque, siguiendo la lógica del amo, él no podía presentarse de otra manera:

El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como independiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser. (Hegel. *Fenomenología*. pp. 117-118).

El amo se relaciona con el esclavo, nos invita a pensar Hegel, de modo *mediato o por medio* de su carácter de independiente. El amo ha vuelto a sí mismo tras la lucha. Durante la pelea, el amo estaba tendiendo al otro intentando matarle o dominarle, pero ahora que venció es el *independiente*. El siervo entonces está relacionado con la independencia del amo, no con él de manera directa. Así, la independencia del amo es la mediación en la relación entre y Jacob y la presentación de Dios. Por medio de esta independencia el amo está sobre el siervo y el esclavo sólo es lo negativo, pero no en el sentido de que se le esté negando como siervo, sino que se le niega como autoconciencia por el amo.

Lo anterior puede esquematizarse así: 1) Dios regresó a su ensimismamiento tras la confrontación con *el otro de sí*, en este caso Jacob. 2) Por lo tanto, Dios retomó su carácter de amo uno y único, si bien ya no como la divinidad incuestionable, sí como la autoconciencia que no reconoce ninguna otra frente a sí. 3) El reconocimiento sólo se da por parte del esclavo hacia Dios, pero para este momento toma a Dios como el *sujeto independiente, sólo en sí y para sí mismo*. Dios volvió a su enclaustramiento: “Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda *el siervo*. (Hegel. *Fenomenología*. p. 117. Las cursivas pertenecen originalmente al texto).

Las pasadas mediaciones de Dios en su manifestación ante el siervo se han conservado, pero ahora son diferentes en esta relación porque es nueva y superación de las pasadas. Primero Dios se relacionó con Abraham aprehendiéndolo por medio de su *indigencia*. Después, en el enfrentamiento entre Jacob y Dios la mediación era el *deseo de reconocimiento* que pedían ambas autoconciencias como saber de sí y saber del otro, “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 113.). Ahora, no desapareció la indigencia en Jacob, tampoco la apetencia de reconocimiento por parte de ambos, pero, tras la lucha, el movimiento entre Jacob y su amo se trasladó sólo a la *independencia* de *El*. Para este momento sólo el esclavo está en actividad, contrastando con la calma del amo; hay movimiento, pero sólo del siervo hacia el señor.

Pero Dios, como señor, -como antes se mencionó-, ya entró en el automovimiento del concepto del espíritu o en el mundo humano, y por lo tanto, él se puede entender como la autoconciencia que se está presentando, para la comprensión humana, como *una autoconciencia que conservó y retomó su deseo*, su *avidez de reconocimiento sólo para sí*; mientras *el esclavo se puso o colocó*, también por sí mismo, *sólo en el estado de naturaleza orgánica*, es decir que para continuar con vida, el siervo renunció a la exigencia de reconocimiento tras el enfrentamiento y por lo tanto, como no es reconocido por ninguna otra autoconciencia, entonces no es humano sino sólo un animal, sólo es reconocido como algo vivo, pero no como autoconciencia.

A este animal, *el amo le puede tomar*, matar<sup>1</sup> o hacer con él lo que *su deseo* le mande *porque es su posesión legítima tras la confrontación*. El señor aceptó la muerte concientemente, (aunque sólo sea como posibilidad), mientras que el siervo rechazó cualquier probabilidad de fallecimiento y por lo tanto se sometió a la simple vida orgánica, o esperando los deseos del amo. Esta nueva etapa se puede explicar así: 1) El amo tiene conciencia de **a)** su deseo, **b)** del reconocimiento que le tiene el siervo. 2) El esclavo es conciente de que **a)** prefirió la vida orgánica, sin reconocimiento y por lo tanto también se sabe en la naturaleza que está trabajando para consumir sus productos (cosecha, caza y

---

<sup>1</sup> Se debe señalar la muerte del esclavo como mera posibilidad, ya que el amo no desea matar al siervo, sino sólo amenazarle (vaciar su conciencia y mantenerlo en la angustia) para que continúe en el sometimiento.

ganadería). **b)** Depende del amo. **c)** Puede morir, principalmente a manos del amo, por lo tanto vive en la angustia y se sabe como individuo ante la muerte, ya que nadie podrá morir en lugar de él.<sup>2</sup>

Por otra parte, la nueva relación que se estableció tras la confrontación fue la siguiente: 1) Dios es el amo y necesariamente es independiente de **a)** la naturaleza orgánica a la que pertenece el siervo, porque el señor no necesita trabajar, el siervo le proporciona todo, por lo tanto, **b)** *la independencia es la relación del señor hacia todo lo otro que no es él.* 2) Mientras que el esclavo es dependiente de **a)** el amo y **b)** de las cosas naturales, tierra, animales ríos, y demás cosas que necesita para vivir.

La relación del amo y del siervo con las cosas, o en sentido genérico *con la cosa*, es por lo anterior muy diferente. El señor está relacionado con *la cosa* de manera mediata a través del siervo, que se la ofrece ya transformada y el amo *la goza*, con lo que encuentra la satisfacción a su deseo, a su apetencia de reconocimiento. Es decir que el esclavo transforma los animales en alimento, las uvas en vino, las hierbas en incienso para satisfacer a su amo. “Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en pura negación de la misma o en el *goce*, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 118).

En contraparte, el esclavo tiene su relación con la cosa de manera dependiente, ya que las necesita para **a)** satisfacer al amo y **b)** satisfacer sus necesidades de alimento, bebida, en general de su vida. Al siervo se le contraponen entonces tanto la independencia del amo como la cosa. Como no puede deshacerse de la primera, transforma la segunda: “El siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 118).

Entonces, la transformación de la cosa es el *goce* para el amo, porque el siervo *la entregó al señor como tributo*. Esta cosa transformada es el culto que la nación israelita ofrecía cuando entraron a Egipto, porque en el país del Nilo, cuando entraron los israelitas,

---

<sup>2</sup> Estas concepciones fueron tomadas principalmente de Kojeve, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires. Traducción de Juan José Sebreli. pp. 57-61.

se toleraban varios tipos de culto: “Cada día ofrecerás un novillo en expiación como sacrificio por el pecado; y purificarás, mediante tu expiación, el altar, que ungirás para consagrarlo”. (Libro del Éxodo, 29, 36).<sup>3</sup> Mediante el culto, Dios se calmaba y gozaba del holocausto: “Ofrecerás el otro cordero entre dos luces (por la tarde); lo ofrecerás con la misma oblación que a la mañana y con la misma libación, como calmante aroma del manjar abrazado en honor de Yahvé, en holocausto perpetuo, de generación en generación, ante Yahvé,<sup>4</sup> a la entrada de la Tienda del Encuentro, donde me encontraré contigo, para hablarte allí”. (Ex 29, 41-42. El paréntesis no pertenece originalmente al texto). Esta es la cosa transformada. El dios de los israelitas exigirá una perpetua transformación de tal objeto impuesto al esclavo, que eternamente deberá rendir su tributo para mantener calmado a su dios-amo.

El holocausto no tiene mayor fin que rendir *honor* a Dios, es decir, reconocerlo como amo único por parte de sus esclavos. Sólo mediante el sacrificio Dios se encuentra con su siervo, a la entrada de la Tienda del Encuentro; si no hay sacrificio Dios no se presentaba. Este culto, que pertenece sólo a Dios, está vedado para cualquier otra autoconciencia que no sea la del esclavo (sacerdote) que se dedique conscientemente a transformar su esclavitud en holocausto. Así se muestra en el caso del óleo de la unción, con el que se ungía la Tienda del encuentro y a los sacerdotes, pero completamente prohibido para cualquier otro: “No debe derramarse sobre el cuerpo de ningún otro hombre; no haréis ningún otro de composición parecida a la suya. Santo es y lo tendréis por cosa sagrada. Cualquiera que prepare otro semejante, o derrame de él sobre un laico, será exterminado del pueblo”. (Ex 30, 32-33). Aquí se muestra claramente que Dios, manifestándose como amo, está exigiendo reconocimiento sólo para sí, cualquiera que pudiera ejercer algún culto a otro hombre, o fabricando el óleo sagrado moriría, porque se corre el riesgo de reconocer a otro también como amo. Por lo tanto, esta representación de Dios es, a la manera de amo, dependiente de su culto, que si se dejara de ejercer, Dios ya no

---

<sup>3</sup> Si bien esta cita pertenece a la etapa cuando los israelitas ya estaban fuera de Egipto, se debe pensar que los sacrificios se daban de manera parecida cuando estaban en cautiverio.

<sup>4</sup> Se debe señalar que si aquí se usa el nombre de Yahvé, como nombre particular para Dios, en realidad en esta etapa, como ya se mencionó, Dios aún no tenía nombre propio. El nombre Yahvé para dirigirse a Dios se usa indiferenciadamente a lo largo de todo el Pentateuco porque se escribió en la época del reinado de David y Salomón, cuando ya Dios había revelado su nombre.

sería señor, porque en este momento se debe entender a Dios sólo como amo único, pero no como único dios.

En contraposición, el esclavo que ejercía el culto como tributo logró una relativa independencia en su autoconciencia. Así lo explica Hegel: “En cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más 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”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 118). Lo anterior explica que el señor se hace dependiente de la cosa transformada porque los sacrificios se deben repetir eternamente, generación tras generación, si es algún día se suspendieran, Dios dejaría de ser amo y reconocido, para la comprensión humana, como autoconciencia independiente.

Como el siervo logró la independencia de las cosas al transformarlas, por ejemplo la uva en vino, las hierbas en perfumes, entonces se debe pensar que también empezó a sentir la independencia del señor. Podemos imaginar que el pensamiento del israelita de aquel tiempo era manipular a su dios por medio de los holocaustos y ofrendas; si el amo goza con los tributos, entonces es factible de utilizarle a mi favor mientras se esté rindiendo el culto. Entonces no se estaba reconociendo al señor como amo uno y único, Leamos una parte del libro de Isaías para explicar mejor lo anterior:

Oíd una palabra de Yahvé, pecadores de Sodoma. Escuchad una instrucción de nuestro Dios, pueblo de Gomorra. ‘¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? –dice Yahvé- Harto estoy de holocaustos de carneros y de cebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada. Aprende a hacer el bien, buscad lo justo. Si aceptáis obedecer, lo bueno de la tierra comeréis. Pero si rehusando os oponéis, por la espada seréis devorados, que ha hablado la boca de Yahvé. (Is 1, 11; 17; 19-20).<sup>5</sup>

El falso culto que se ofrece a Dios provoca su ira, conforme explica Isaías, por lo que más bien exige la *obediencia*; lo que el señor desea es el reconocimiento como amo

---

<sup>5</sup> Esta cita también está tomada de un texto muy posterior a la esclavitud en Egipto, pero bien puede tomarse como ejemplo de lo que debió ocurrir desde entonces, es decir que se puede pensar que las prácticas hipócritas en los holocaustos, donde se rendía un falso culto a Dios, sólo para obtener beneficios, pero sin reconocer en Dios a un amo uno y único, debieron empezarse a dar desde que Dios estableció un culto entre su pueblo de esclavos cuando entraron a Egipto. Esto será más evidente cuando se narre el caso del becerro de oro, donde la nación israelita, al ver que Dios le había abandonado, simplemente cambió de dios, porque lo único que esperaba era que le satisficieran sus necesidades de sobrevivencia y posesiones.

único, y el culto, que lo reconoce como tal, puede falsearse. Pero este culto es lo que hace que el esclavo se libere, por lo menos imaginariamente, del sometimiento; porque, podemos imaginar que el siervo pensó que mientras Dios creyera que en verdad su esclavo le rendía el tributo, el siervo se ve libre de la obediencia. Esto ocurre por ejemplo en los pecados que ejerce el esclavo, -lo que no significa más que la desobediencia a Dios-, pero bien puede congraciarse nuevamente con su amo ofreciendo un sacrificio, lo que crea un círculo vicioso. Podemos imaginarnos la conciencia del esclavo hacer los siguientes juicios: *No importa qué tanto desobedezca a mi amo; lo único que vale es que me reconcilie mediante los sacrificios y holocaustos.*

Debemos imaginar que lo anterior ocurrió tras la entrada a Egipto. Jacob devino en un pueblo de esclavos que empezaron a ser identificados como israelitas o hebreos. Ellos ejercían, en el culto, el reconocimiento a su único amo, pero no su único dios. En esta etapa debe pensarse que los descendientes de los patriarcas eran idólatras como sus antepasados. Lo único que Dios debió exigir es que se le rindiera culto como amo único. También debemos imaginarnos que la servidumbre que padecieron no era tan pesada. Recordemos que los obreros calificados se pasaban el conocimiento artesanal de padres a hijos, garantizando sus privilegios, que no eran nada despreciables para las personas de aquella época: “Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto. Los israelitas les decían: ‘¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos!’” (Ex 16, 2-3). Sólo cuando el hambre empezó nuevamente a apretarlos y el trabajo se convirtió en verdaderamente duro, los israelitas clamaron nuevamente a su amo:

“Se alzó en Egipto un nuevo rey, y dijo a su pueblo: ‘Mirad, Israel es un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no sigan multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos. Les impusieron pues capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos” (Ex 1, 8-11).

Se ha especulado mucho sobre las verdaderas causas del endurecimiento egipcio contra sus servidores. Se dice que posiblemente fue la expulsión de los hicsos, también

semitas como los israelitas, con el mismo panteón y con iguales raíces lingüísticas, lo que causó la desconfianza hacia los hebreos, ya que los egipcios debieron pensar que tal vez sus esclavos se unirían a los hicsos para reconquistar el país. El caso fue que se endureció la carga a los israelitas, y ellos clamaron a *El* para que los rescatara: “Los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos, y se acordó de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel”. (Ex. 2, 23-25). Aquí se narra que los esclavos israelitas, tras ser de cierta manera independientes en Egipto, clamaron por volver a la servidumbre de su dios. Se debe pensar que en Egipto se dieron varios cultos, entre los cuales estaba el de *El*, pero una vez endurecida la esclavitud, los israelitas optaron por llamar sólo a *El* para que los liberara.

Sin embargo, Dios, presentándose nuevamente como señor, pidió, para sacar a los israelitas de Egipto, que le rindan culto sólo a él, es decir, que le rindan culto como amo y dios único, leamos el pasaje del libro del Éxodo, donde Dios se dirige a Moisés, su portavoz: “Ellos escucharán tu voz, y tú irás con los ancianos de Israel donde el rey de Egipto; y les dirás: ‘Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha aparecido, permíte, pues, que vayamos camino del desierto para ofrecer sacrificio a Yahvé nuestro Dios’” (Ex 3, 18). Este culto será la mediación entre los israelitas y Dios. Es decir, Dios, como autoconciencia que desea la reafirmación en sí misma, pero que ahora sabe que el esclavo ha luchado y es también autoconciencia capaz de manipularle mediante los sacrificios y cambiarle por otro dios; exige el culto sólo a él como un tributo. El culto es la cosa que representa al esclavo israelita, y su dios aceptó sacarlos de Egipto, o acogerlos nuevamente como siervos, pero les impuso el carácter negativo propio del esclavo desde la perspectiva del amo y dios único.<sup>6</sup> Este carácter negativo es la imposición de la servidumbre. Esto lo explica así Hegel:

El ser-para-otro en su integridad es esta diferencia, el ser-reflejo de la idea, la autoconciencia para la cual existe la idea. Ya dijimos en qué determinación esta idea inmediata existe para ella –la relación de la autoconciencia misma, el ser inmediato y substancial en unidad con su objeto. En su concepto determinado, el culto es el movimiento por el cual el individuo se pone en identidad con lo absoluto a partir de su

---

<sup>6</sup> Esto se verá después, cuando Moisés mató a todos los que veneraron al becerro de oro.

separación, se da la certeza de unirse con lo absoluto –el sentimiento de elevarse al amor con lo absoluto. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. Madrid. 1987. Ed. Alianza Editorial. p. 15).

Hegel está refiriéndose a Dios como la idea que es para sí misma, como autoconciencia diferenciada a la del hombre que le rinde culto. Por lo tanto es necesario citar nuevamente a Hegel para aclarar *la autoconciencia como idea*:

Así, esta [diferencia] es solamente una apariencia<sup>7</sup> en la esencia objetiva; pero [la] autoconciencia todavía [existe] en identidad simultánea con aquella [esencia la cual es] empero distintividad inmediatamente limitada –(Dios nacional judío); <[La distintividad está ahondándose en sí misma. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 15. Los corchetes, subrayado y paréntesis pertenecen originalmente el texto).<sup>8</sup>

En esta etapa, en la víspera de la salida israelita de Egipto, Dios es la *apariencia*, como la identidad simultánea de su autoconciencia, y por ello limitada, (esto en el sentido de que Hegel está pensando en trasladar más adelante el concepto de Dios al espíritu absoluto que se presentará como *idea*). Pero lo importante es que en este momento Dios es autoconciencia en sí misma, como ejemplo el Dios judío, que se ahonda en sí misma como diferenciación de la autoconciencia humana.

Así que Dios, para los israelitas que le pidieron ayuda en Egipto, es la autoconciencia sólo para sí misma que se mantiene en su diferencia para con los hebreos<sup>9</sup> o como unidad sólo con su objeto inmediato y *sustancial*, es decir, como el resultado de las etapas anteriores, en este caso la esclavitud de Abraham, la lucha con Jacob y el culto de los israelitas. Así describe Hegel la sustancia:

---

<sup>7</sup> Con este sustantivo: *apariencia*, Hegel no se refiere a que Dios aparente ser algo, sino que así se está apareciendo o que ésta es su manifestación en el sentido fenomenológico, es decir, así es como se presenta Dios en esta etapa. Esta aparición de Dios es en realidad una de las configuraciones del espíritu absoluto en la historia, pero esto no se tocará en la presente investigación, ya que ella se concentrará en las manifestaciones de Dios en la religión judeocristiana. Para Hegel la religión es la manifestación del espíritu absoluto sólo como representación.

<sup>8</sup> La cantidad de corchetes, subrayado y paréntesis es porque el texto es un manuscrito original que se publicó con las anotaciones de Hegel.

<sup>9</sup> De aquí en adelante se utilizará israelitas y hebreos como sinónimos.

La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, eso es como *poder absoluto* y, a la vez, como la *riqueza de todo el contenido*. Este contenido no es, sin embargo, *nada más que esta misma manifestación suya*, por cuanto la determinabilidad misma, reflejada en sí hasta [hacerse] contenido, es solamente un momento de la forma que en el *poder* de la sustancia pasa a otro momento. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 151. Las cursivas pertenecen originalmente al autor del texto; el corchete al traductor del mismo).

Por lo tanto, el culto que Dios, en su *carácter sustancial*, pidió a los israelitas, fue en realidad la exigencia de que el esclavo se pusiera en contacto con esta *potencia absoluta*, pero *a partir de su separación*. Esto ocurrió debido a que Dios, *comprendido como autoconciencia enclaustrada en sí misma* y como amo uno y único, *está reflejándose en sí y haciéndose contenido*, cuya sustancia es el *poder* que exige cada vez más del siervo, en este caso que sólo se le ofrezca tributo a él y no únicamente para dominarle, es decir que *está pasando a otro momento*.

Todavía es necesario recalcar el carácter sustancial de la representación de Dios en esta etapa de la nación israelita. La sustancia no sólo es la potencia absoluta, sino también la *negatividad absoluta*, es decir que es plenamente el amo que hunde en la negatividad al esclavo. Pero esta negatividad es también la *riqueza de contenido*, contenidos que están concentrados en él como potencia absoluta. Tales contenidos, aparte de que son el propio carácter sustancial de Dios; son también las esperanzas que los israelitas pusieron en él, para que los rescatara “Los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos, y se acordó de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel”. (Ex. 2, 23-25). El contenido que se está presentando en Dios como sustancia de manera absoluta es también el clamor hebreo porque también abarca las pasadas mediaciones entre Dios y los patriarcas. Así, Dios tuvo en su carácter sustancial la riqueza de las pasadas mediaciones con Abraham, Isaac y Jacob como las esperanzas de liberación de los israelitas.

Por lo tanto, aquí tenemos ya un dios completamente diferente al que veneraron los patriarcas, cuya mediación con el esclavo se da en el culto, (trabajo del esclavo) que es el

reconocimiento que exige el amo y dios único. Con Abraham e Isaac, la mediación, como culto, era directa entre el amo y esclavo, los patriarcas sacrificaban y erigían altares por ellos mismos, (Cf. Gn 12, 8-9; 26,25), pero se permitían la veneración a otros dioses. En cambio, cuando los israelitas salieron de Egipto, su dios exigirá toda adoración y veneración como amo y dios único. Esta postura del señor se debe entender a causa de la pelea que se dio contra Jacob y porque los esclavos israelitas empezaron a mostrar relativa independencia al falsear el culto, es decir que Dios empezó a pedir el total reconocimiento por parte de sus esclavos, e igual está poniendo la absoluta nulificación en sus siervos.

También los siervos se modificaron, ellos aprendieron que pueden ser independientes, por lo menos imaginariamente, de su dios. En los esclavos se conservó la antigua postura patriarcal de servir a su amo para que les garantizara la sobrevivencia y la posesión de bienes, pero ellos aseguraban esto con un culto falso, es decir que poseían lo que deseaban pero sin la necesidad de reconocer verdaderamente a la conciencia divina como amo y dios único. Sólo hasta que sintieron nuevamente hambre y la posibilidad de perder la vida clamaron nuevamente a El, su antiguo amo heredado de los patriarcas.

Este desarrollo, tanto de la representación de Dios como de los siervos, se dio a causa de los acontecimientos históricos que ocurrieron en Egipto: Israel se convirtió en un pueblo de obreros calificados que se independizaron de su dios por medio del culto, y este dios, comprendido para el entendimiento humano como autoconciencia, supo que estaba perdiendo su calidad de amo porque sus siervos lo engañaban, satisfaciéndolo sólo con holocaustos hipócritas. Estos hechos provocaron necesariamente la modificación de sus razonamientos.<sup>10</sup> Debemos pensar que los sacerdotes de *El*, -entre los cuales Moisés debió ser el más destacado-, recibieron la orden de su dios para sacar a los israelitas de Egipto, pero a condición de convertirse en una nación de esclavos que le sirvieran como amo y dios único. Por lo tanto, se debe pasara a otra etapa en la relación de Dios y los israelitas, donde ellos se convertirán en una nación de esclavos, como antes lo habían sido para el Faraón, pero ahora Dios concentrará en sí toda veneración como amo y adoración como Dios. Explicar esto es la tarea de la siguiente parte.

---

<sup>10</sup> Nuevamente cabe señalar que al decir *sus razonamientos*, el autor de la presente investigación no está tomando a Dios como un sujeto que razone; sino que para aquellos hombres, los israelitas que le comprendieron como *su dios*, Dios razonaba a la manera humana, y por lo tanto, para la comprensión filosófica que hasta aquí se ha tratado de mostrar, Dios está presentándose como una autoconciencia que piensa y actúa en el mundo.

## 2.2. La revelación del nombre de Dios.

La revelación del nombre de Dios fue hecha por él mismo, pero se debe enmarcar esta manifestación en el contexto de la exigencia de los israelitas, que se mostraron dispuestos a ser solamente esclavos de este dios.

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: Yo soy (Yahvé) me ha enviado a vosotros”. (Exodo 3, 13-15).

Yahvé es el nombre hebreo que significa “Yo soy el que soy”. La revelación del nombre debió darse aproximadamente entre 1300-1250 a. C., cuando los hebreos aún estaban en Egipto. (Cf. Rattey, Beatrice. *Los Hebreos*. Tabla cronológica. FCE).

Pero poseer el nombre de alguien, en aquel momento, implicaba cierto poder sobre la persona nombrada: “Invocó a Yahvé y dijo: ‘Yahvé, Dios mío, que vuelva, por favor, el alma de este niño dentro de él’. Yahvé escuchó la voz de Elías, y al alma del niño volvió a él y revivió.” (Primer libro de Reyes 17, 21-22). Aquí, al llamar a Dios por su nombre, se hace necesaria la respuesta. Por eso cualquier abuso se debía castigar: “No tomarás el nombre de Yahvé, tu Dios; porque Yahvé no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso”. (Ex 20, 7). De esta forma, sólo el justo, aquel que cumple las leyes, puede invocar el nombre de Dios: “Tú los proteges, en ti se regocijan los que aman tu nombre. Pues tú bendices al justo, Yahvé, como un gran escudo tu favor los protege”. (Sal 5, 12-13). El nombre describe a su poseedor: “Dijo Esaú: ‘Con razón se llama Jacob, pues me ha suplantado estas dos veces: se llevó mi primogenitura, y he aquí que ahora se ha llevado mi bendición”. (Gn 27, 36). Al contrario, aquellos que no tienen nombre carecen de valor: “Hijos de la abyección, sí, ralea sin nombre, echados a latigazos del país”. (Job 30, 8). El nombre era tan delicado, que cambiarlo significaba hacer vasallo al sujeto: “El faraón Nekó puso por rey a Elyaquim, hijo de Josías, y le cambió el nombre en Yoyaquim”. (Segundo libro de Reyes. 23, 34). Por ello, Dios cambió el nombre de Abraham: “No te llamarás más

Abram, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido”. (Gn 17, 5).

Conforme a lo dicho, Dios, en su manifestación a los israelitas, tuvo mucho cuidado al dar su nombre, lo que hizo fue revelar un verbo sustantivado: “Dios dijo a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas’: Yo soy me ha enviado a vosotros.”. (Ex, 3, 14). Las traducciones presentan así las siguientes palabras: “ehyeh aser ehyeh”, “yo soy el que soy”. De aquí se deriva, según los lingüistas de la Biblia, el nombre de Yahvé, ya que el verbo *havah*, que corresponde al verbo *ser*, se conjuga en la primera persona del singular así: *ehyeh*. Entonces, Yahvé se traduce: *yo soy*. André Caquot menciona que también se ha traducido este nombre como *él es* y *él, que hace ser*: “La crítica moderna hace del nombre una forma arcaica del verbo ser en la tercera persona del singular ‘él es’. También se han propuesto otras etimologías, como *él hace ser*”. (Caquot, André. *Las Religiones Antiguas*. “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad en Babilonia”. Tomo II. p. 109).

Pero el verbo *ehyeh*, atribuido a Dios, más que sólo sustantivado, debe entenderse como una especie de participio. El problema es que los participios en español no traducen el sentido de los verbos del hebreo antiguo. En nuestro idioma, el participio funciona como auxiliar del verbo principal de la oración: “He *comido*”; también es un adjetivo en predicados nominales: “El río viene *crecido*”, y como parte del predicado en la voz pasiva (muestra el hecho de padecer la acción): “El maíz fue *cortado* por el campesino”. Estas oraciones explican una acción que se hizo en el pasado, pero que no siempre ocurre en el presente y menos continua en el futuro. Esto es muy evidente en el participio de nuestro verbo *ser*: *sido*. Pero este participio funciona sólo como auxiliar: He *sido*, al utilizarse como participio independiente se oye muy raro: “lo *sido*”, tenemos que anteponer varios auxiliares: *lo que ha sido*. En cambio, el Apocalipsis atribuye a Dios el participio *ser* en forma independiente: “Εγω ειμι το Αλφα και το Ω λεγει Κυριος ο Θεος, ο ων και ο ην και ο ερχομενος, ο Παντοκρατορ”. (Ap 1, 8). *ων* es el participio singular masculino del verbo *ser*: *ων, ουσα, ον*; masculino, femenino y neutro. Aquí se agrega también el artículo masculino singular: *ο*. Tradicionalmente, la traducción ha sido esta: “Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, y que era, y que viene, el omnipotente”. Esta traducción recoge la tradición de las escrituras en hebreo, ya que Dios es el primero y el

último (Alfa y Omega); el altísimo y eterno (todopoderoso) Παντοκρατορ, pero también es, *el que es*. Pero la traducción no es del todo correcta, ya que el participio *ων*, implica una acción que está siendo, esto es: ya era en el pasado, está siendo en el presente y continuará siendo en el futuro. La traducción funcionaría mejor en gerundio: Yo soy, *el (que está) siendo*.

Por lo tanto, El nombre de Dios (Yahvé) es el mismo Dios, ya que Dios es *el que es (está siendo)* y *el que hace ser*, porque él es el creador del universo. Esta fue la revelación a Moisés. A Dios se le conoce por su nombre, porque el nombre le muestra, y es su nombre el revelado por Dios mismo. De manera que cuando el pueblo llamó por su nombre a Dios, le conoció, pero no sólo como alguno de sus atributos como en la época patriarcal, sino en su ser: Dios es *el creador del universo, el que fue, que está siendo y que será en el futuro*. Esto se puede sintetizar en lo dicho por Platón: “Por lo demás, que una cosa sea expresada por tales o cuales sílabas, poco importa, ni tampoco que se añada o se quite una letra. Basta que la esencia de la cosa domine en el nombre y se manifieste en él”. (Platón. *Diálogos*. “Cratilo o del lenguaje”. México. 1989. Ed. Porrúa. p. 257). Yahvé, como nombre, revela y manifiesta el ser de Dios, y a Dios sólo se le conoce por la revelación en boca de sí mismo.<sup>11</sup>

Así, cuando Dios, en su representación para los israelitas, *reveló* su nombre provocó un mayor conocimiento hacia él por parte de sus siervos y ellos le comprendieron de manera diferente a como lo habían hecho los patriarcas con el epíteto *El*. El conocimiento del israelita, (por saber de sí y saber de Dios), se transformó también por el hecho de nominar a su Dios, ya que con la nominación, el hebreo, en su autoconciencia, *tuvo en sí mismo el saber de Dios que se le presentó como una cosa*:

*El nombre es así la cosa tal como ella está presente y tiene valor en el reino de la representación. La ββ) memoria reproductora tiene y conoce COSA en el nombre y, con la COSA, tiene y conoce el nombre, sin intuición ni imagen. El nombre como*

---

<sup>11</sup> Si bien, en el inicio del pueblo hebreo, las técnicas para conocer a Yahvé son mediante prácticas adivinatorias como magia o hechicería, cuando la nación se establece en un territorio, se rige por la legislación atribuida a Moisés: “No ha de haber en ti nadie que haga pasar por el fuego a su hija, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador ni consultor de espectros o adivinos, ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvé tu Dios”.(Deuteronomio, 18, 10-12).

*existencia* del contenido en la inteligencia es exterioridad de ella misma en ella, y el recuerdo del nombre como recuerdo de la intuición producida por ella es a la vez la *exteriorización* en la que ella se pone a sí misma. La asociación de los nombres particulares reside en la significación de las determinación de la inteligencia sensante, representadora o pensante, determinaciones de las que ella recorre series dentro de sí como pensante. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 462. las cursivas pertenecen originalmente al texto).

Según esta cita, aplicándola al caso que nos ocupa aquí, cuando los israelitas tuvieron la posesión del nombre de Dios, *lo tuvieron como cosa*. Pero no con el carácter que Dios impuso a los israelitas como esclavos, sino como el objeto que en sí mismo es confluencia de los momentos pasados, (la aprehensión de Abraham, la lucha y triunfo contra con Jacob y los anhelos de libertad de los hebreos), pero que es también *reflexión en otro*, es decir que, este algo nominado lo tienen en sí mismas las autoconciencias que la conocieron con el nombre de Yahvé. “La *cosa* es la totalidad en cuanto desarrollo unificado de las determinaciones del fundamento y del EXISTENCIA. Con arreglo a uno de los momentos, el de la *reflexión-hacia-otro*, la cosa tiene las distinciones en ella misma, según la cual es cosa *determinada* y concreta”. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 125. Las cursivas y las mayúsculas pertenecen originalmente al texto). Es decir que *por medio de aquello que fue nominado*, Dios *devino existencia* para los israelitas: “La EXISTENCIA es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-el-otro”. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 123). La existencia es la reflexión que, en este caso hizo la autoconciencia israelita, de sí mismo como esclavo y de Dios como su amo. Pero esta *reflexión* provocó la independencia, por parte del sujeto o autoconciencia israelita, del objeto nombrado: “Pero esta reflexión-hacia-otro es también en el *fundamento*, inmediatamente y en ella misma, la reflexión-hacia-sí; por ello; por ello, las propiedades son igualmente idénticas consigo, *autosuficientes* y liberadas de su vinculación con la cosa”. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 126). Es decir que *con el nombre*, el israelita hizo una reflexión de sí mismo y del otro, (Dios), con lo que tuvo a su señor, como cosa, en sí mismo. Ya no necesitó de imágenes ni intuiciones, sino que se independizó de todo aquello, o de Dios, gracias a que conoció su nombre. *Tuvo poder sobre esta representación de Dios*. Este poder fue otorgado por la

*determinación* que le dio la reflexión, con lo que Dios se hizo *concreto* para el israelita, esto es: Dios empezó a estar entre los israelitas como concreto o como otra autoconciencia de manera efectiva,<sup>12</sup> por eso se prohibieron las imágenes, porque Dios ya estaba en lo israelitas, en su autoconciencia, como particularidades y como nación.<sup>13</sup>

Es necesario ahondar más en esto. Con el nombre, la existencia de Dios, (como reflexión de la autoconciencia del israelita en sí mismo y hacia Dios), fue atrapada por *la inteligencia* del esclavo *como exterioridad*, es decir que Dios, como objeto, estuvo en la inteligencia del sujeto, pero entendida como exterior. Esta exterioridad es en realidad la acción de la inteligencia que puso a su dios fuera de ella, con lo que el israelita empezó a dominar a esta representación de dios no sólo con el culto, sino también mediante su nombre. Estas son las determinaciones que la inteligencia israelita *puso dentro de sí misma*: Tomó a su señor en sí mismo como cosa, por medio del nombre, y lo lanzó nuevamente fuera de sí, dominándolo por medio del culto, *enajenándose a sí mismo o alienándose*, por sí mismo, *a la esclavitud* a Dios.

Sin embargo, todos estos movimientos fueron hechos por la autoconciencia del hebreo que se sabe a sí mismo y a su dios. Dios, como representación, ya está *concretizado* entre las autoconciencias israelitas porque lo están dominando mediante el culto (sacrificios). La diferencia del carácter de esclavitud a Dios entre los patriarcas y los israelitas en Egipto es ésta: A los patriarcas se les impuso la calidad de siervos, en contraparte, los israelitas aceptaron por sí mismos esta enajenación, con lo que son relativamente independientes de su dios, aunque todavía encadenados al señor. Los israelitas aceptaron la plena esclavitud de Dios porque los sacó de Egipto, ellos eligieron entre dos amos: el Faraón o Dios. Los patriarcas no tuvieron tal oportunidad; si no aceptaban a Dios se morían de hambre, en el caso de Abraham, o como se vio con Jacob, Dios lo sometió por la fuerza.

---

<sup>12</sup> Es oportuno aclarar que, una vez que Dios estuvo entre el pueblo israelita, y más aún con el conocimiento de su nombre, empezó a tomar características que ya no corresponden al concepto metafísico de Dios; de cierta forma a Dios se le puede identificar con las características humanas o antropomórficas porque se confronta con el hombre, castiga, está efectivamente en la Tienda del Encuentro y se le sirve como a un amo, en este caso como a un patriarca dueño y señor de sus hijos. Por lo anterior, para el discurso que se está construyendo en la presente investigación, es más comprensible manejar el concepto de Dios, en esta etapa, con tales características humanas.

<sup>13</sup> Cabe señalar que el sujeto o autoconciencia, para Hegel, bien puede atribuirse a una persona particular, una comunidad, sociedad o pueblo entero. Tomado de las clases del Maestro Ignacio Palencia.

Pero, a pesar de todo el proceso descrito hasta aquí, la autoconciencia del esclavo no deja de ser servil. Es decir que aunque aceptó su condición de esclavo, ella no cambió su condición efectiva entre Dios y él, sino sólo en la autoconciencia, que no por ello deja de ser el motor de la formación humana, según Hegel:

La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es. (Hegel. *Fenomenología*. p. 119).

Lo anterior nos dice que el verdadero carácter de la conciencia independiente, en este caso la conciencia israelita, es de esclavitud; el siervo israelita es independiente porque se sabe siervo, ya que aceptó este carácter, no le fue impuesto. Pero la esclavitud aparece fuera de la autoconciencia, porque en sí mismo, el siervo sabe que puede dominar a su dios mediante el goce de ofrecerle sacrificios y con la posesión del nombre, con lo que le puede invocar y hacerse necesaria la respuesta. Con esto las apetencias tanto humanas como de Dios en cuanto autoconciencias se invierten: El amo que desea ser independiente se hace esclavo del goce de la cosa que le ofrece el siervo. Y el esclavo se hace libre porque domina al dios mediante el culto y sabiendo el nombre de él, con lo cual tiene oportunidad de dominarle en su inteligencia. Será necesario que esta relación se concrete para que se logre la verdadera independencia, tanto de Dios como del siervo. Pero esto se analizará en los siguientes apartados.

### **2.3. Israel como nación y su entrada a Canaán.**

Israel salió de Egipto, y aunque el ejército del faraón los siguió, su nuevo señor, Yahvé, los rescató para que no volvieran a la pasada esclavitud. Así, si seguimos los acontecimientos que hasta aquí se han tratado de mostrar y explicar, y el consecuente *devenir* de los razonamientos de los hombres que vivieron tales hechos, se puede pensar que ellos entendieron, en la autoconciencia de Dios, su carácter de amo único, impidiendo

que sus esclavos tuvieran siervos también hebreos, o por lo menos exigió que los trataran bien.

Es así que, continuando la lógica de la manera en que los israelitas comprendieron a Dios, no cabía que ellos tuvieran esclavos porque “harían sombra” a su único señor. “Porque ellos son siervos míos, a quienes saqué de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo, no serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios” (Libro del Levítico. 25, 42-43). Tampoco era aceptable la capacidad para elegir entre el faraón o Dios como único amo ni dominarle mediante el culto. Entonces cabe pensar que el devenir propio de la autoconciencia hebrea, entendida como sujeto histórico, percibe a su dios imponiéndose una y otra vez, enriqueciendo su contenido como amo uno y único que le había sacado de Egipto, le dio alimento y lo llevaría a la tierra prometida.

De igual manera, como se mencionó en la pasada cita, conservaron el *temor* propio de los siervos, lo que impedía el cambio de su situación con respecto a Dios. Así fue presentado éste amo cuando los israelitas le sustituyeron:

Quando el pueblo vio que Moisés tardaba en bajar del monte, se reunió el pueblo en torno a Aarón y le dijeron: ‘Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros, ya que no sabemos qué ha sido de Moisés, el hombre que nos sacó de la tierra de Egipto’. Aarón hizo un molde y fundió un becerro. Entonces ellos exclamaron: ‘Este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto’. Viendo esto Aarón erigió un altar ante el becerro de oro y anunció: ‘Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé. (Libro del Éxodo. 32, 1; 4-5).

Aquí se lee claramente que los israelitas llamaron Yahvé al becerro y le atribuyeron la liberación de Egipto. Esto quiere decir que en realidad no fueron infieles al dios de sus antepasados los patriarcas, sino que su falta fue hacer una *figura* de Dios. Esto fue una contradicción, porque una vez que Dios les reveló su nombre ya no hacían falta imágenes ni representación sensibles para conocer a Dios. Los israelitas, al tener el nombre de Dios, y consecuentemente habiendo *enriquecido su contenido* en su inteligencia, sabían que podían dominarle o tener poder sobre él.

Por eso, una vez que Moisés bajó del monte, mató a todos los partidarios del Yahvé en figura de becerro: “Y se puso Moisés a la puerta del campamento y exclamó: ‘A mí los de Yahvé’ y se le unieron los hijos de Leví. Él les dijo: ‘Así dice Yahvé, el Dios de Israel: cññase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente’”. (Ex. 32, 26-27).

Entonces, la falta de los israelitas, a excepción de la tribu de Leví, fue hacer un dios de oro, porque así retrocedían en cuanto a sus propias autoconciencias; necesitaban aún de la sensibilidad para conocer a Dios, en lugar de comprenderlo sólo mediante la razón y la reflexión. Esto se ve muy claro en la siguiente cita: “Volvió Moisés con Yahvé y dijo: ‘¡Ay! Este pueblo ha cometido un gran pecado al hacerse un dios de oro’”. (Ex 32, 31). Esto muestra la conciencia a la que habían llegado los israelitas que reconocían a Dios sólo en el nombre Yahvé, principalmente la tribu de los levitas, que se convirtieron en una tribu sacerdotal, de ellos procede el libro del Levítico, lo que nos dice que eran gente muy instruida y acostumbrada al trabajo intelectual.

Cabe señalar que este becerro de oro era una advocación del dios Baal. Por lo regular era representado con cuerpo de hombre y cabeza de toro. Su culto se extendió en todo medio oriente, principalmente en las zonas ganaderas. Se le atribuían poderes de fecundidad, juventud y fuerza extraordinarias. En realidad, su imagen como símbolo es extremadamente seductora. Es un toro joven que muestra fortaleza y capacidades reproductivas sin igual. También se le ha asociado con la embriaguez de la vida misma, que lucha y batalla por reproducirse a sí misma y en todo aquello que toca, en un caos primigenio hasta antes del advenimiento de los dioses ordenadores. Por lo tanto también se le asocia a la destrucción. En el imaginario popular de los sectores sociales aficionados a la tauromaquia aún sobrevive esta síntesis de lo divino, la vida enjundiosa, lo caótico y lo destructivo. Ahí las imágenes religiosas, de vida y muerte se mezclan sin empacho alguno.

Pero los hebreos ya habían superado la *fiesta brava* desde hacía mucho tiempo. Así muestra la siguiente cita, donde Dios, por medio del profeta Oseas, se burla del Baal Samaria: “Con su plata y su oro se han hecho ídolos, ¡para ser encarcelados! ¡tu becerro causa repulsión, Samaria! Mi cólera se ha inflamado contra ellos; ¿hasta cuándo podrán purificarse? Porque viene de Israel un artesano que ha hecho eso, y eso no es Dios”. (Os 8, 4-5). Aquí es muy claro el pensamiento que tenían los israelitas con respecto a los dioses

que se conocen por medio de la sensibilidad. Dios dice que los ídolos de plata encarcelan a los hombres, por lo que causan repulsión, es como si estuvieran encadenados al oro y la plata del ídolo. También añade que fue uno de sus esclavos israelitas el que hizo el becerro, es decir que Samaria se ha hecho esclava del producto de otro esclavo.

El principal reproche contra los ídolos es que ni siquiera sienten y menos piensan, es decir que no pueden alcanzar conciencia alguna ni de sí mismos ni de los otros. Así lo dice Jeremías en su libro:

Porque las costumbres de los gentiles son vanidad: un madero del bosque, obra de manos del maestro que con el hacha lo cortó, con plata y oro lo embellecen, con clavos y a martillazos se los sujeta para que no se menee, son como espantajos de pepinar, que ni hablan. Tienen que ser transportados, porque no andan. No les tengáis miedo, porque no hacen ni bien ni mal. (Jer 10, 3-5).

Jeremías se enfurece contra los ídolos porque sólo tienen vida a fuerza clavos y martillazos. Pero son hechos para espantar, como los espantapájaros en los maizales. Aquí se usa la imagen de los espantajos que los agricultores ponían en los campos de pepinos. Pero ellos no son seres vivos, por lo que no pueden hacer ni bien ni mal.

Por lo tanto se exigió que no se hicieran imágenes, para que los israelitas estuvieran ligados a Dios sólo por medio de la reflexión y la razón, es decir que se está pidiendo tomar a Dios como otra autoconciencia, lo que provoca que los siervos también conserven su carácter autoconsciente como sabedores de sí y de su amo. Entonces es pertinente afirmar (conforme el discurso que se ha mostrado hasta ahora en la presente investigación) que fue la misma presentación de Dios a éstos esclavos, o la representación que ellos tuvieron o percibieron, la que mantuvo el grado de desarrollo de los hebreos al impedirles que regresaran a las imágenes de ídolos. Por lo tanto, ellos entendieron que Dios mismo exigió ser cosa para la inteligencia de ellos mismos.

Mediante la imposición de Dios de sí mismo sólo por medio de la razón y la reflexión nace nuevamente el miedo en los israelitas. Así, se prescribió el primer mandamiento del decálogo, que se refiere a tener sólo un Dios y no hacer figuras, a riesgo del castigo:

Entonces pronunció Dios todas estas palabras diciendo: ‘Yo Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvé tu Dios, soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación’. (Ex 20, 1-5).

Leamos a Hegel para comprender mejor la posición de Dios prescrita en la pasada cita: “La autoconciencia en cuanto intuición pura es pensar puro de la esencia”. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 56). Necesariamente se debe pensar que la autoconciencia *en* Dios es intuición pura. La intuición es, en la inteligencia de la conciencia de sí misma, (de la conciencia en Dios), la unidad de Dios de saber de sí en su interioridad, y de saber que esta interioridad, como Dios, se está mostrando hacia fuera, al exterior o a los israelitas. “La inteligencia, como unidad concreta de los dos momentos dichos y, más exactamente, estando inmediatamente interiorizada en sí misma en este material que-está-siendo exteriormente y, en [este] su recuerdo de sí, estar inmersa [a la vez] en el ser-exterior-a-sí, es intuición”. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 449. Las cursivas y los guiones pertenecen originalmente al texto); Dios, en su autoconciencia de amo, tal como se presentó o lo percibieron los israelitas en esta etapa, está interiorizado, como intuición, dentro de sí, y exige que de tal manera se le recuerde o se le perciba exteriormente, como el amo y el Dios único que *es* sólo para sí mismo, negando toda independencia o capacidad de elección al esclavo, y que concentra en sí las pasadas mediaciones: su relación con los patriarcas, el culto y la liberación de Egipto.

Esta intuición, que es inteligencia que se está mostrando o volcada al exterior, es el puro pensar de la esencia pura. Esta esencia pura es la *esencia luminosa*:

La *autoconciencia* inmediata, la forma del *señor...*, este *ser* pleno del concepto del espíritu es, por tanto, la *figura* de la relación *simple* del espíritu consigo mismo o la figura de la carencia de figura. Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia*

*luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma. (Hegel. *Fenomenología*. 403)

Es así que Dios se está mostrando, (en una de las figuras del espíritu), como la figura que no tiene figura en el desarrollo de la historia humana. Gracias a que no tiene determinaciones (como es el caso de Baal; el becerro fuerte, fecundo y caótico), Dios es la pura *esencia luminosa* que está sólo en sí misma, sin salir de sí por alguna mediación. Como no tiene mediación hacia fuera, es sustancialidad carente de forma, siendo que ella, en el caso aquí analizado sería *tomar algún aspecto*, (como un becerro de oro), lo que haría que Dios saliera de sí a los otros, (sus esclavos).

Como sólo está en sí mismo, esta manifestación de Dios no puede tener a otra con igual *dignidad*, sólo él puede tener *reconocimiento*. Está exigiendo para sí cualquiera bendición u honor, porque es el amo que *nulifica* al esclavo, pero no *en* el esclavo, sino que Dios está negando al siervo por medio del culto, que es el goce de Dios. Pero este goce es también sólo *en* esta representación de Dios, sólo es este dios el que está gozando por sí mismo, no sale nunca de sí.

Tal manifestación también advierte, en la cita del libro del Éxodo, que si alguien no lo reconoce como intuición y esencia pura en sí misma, recibirá el castigo hasta la tercera y cuarta generación. Este es el *temor* que el señor inflige al esclavo. Es decir que para el israelita no bastará ya con ejercer el trabajo del culto, sino que también debe temer al amo: “Lo determinante de esta relación es la relación del siervo con un señor –el temor del señor. Esta esclavitud del hombre es el fundamento real en toda la religión judía y mahometana en la que Dios no es captado sino en la determinación abstracta del Uno; su relación con él es un duro servicio”. (Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Tomo II. p. 56. El subrayado y las mayúsculas pertenecen originalmente al texto).

Conforme lo dice la pasada cita, la única relación entre el amo y el esclavo es de temor en el duro servicio, por lo tanto, como la autoconciencia de Dios, -conforme se está representando en esta etapa- es la única que está subsistiendo en el momento aquí analizado, se convierte en carente de libertad y de expansión, porque es propio de la autoconciencia salir de sí para saber del otro, que no es el caso para el señor en este momento: “Porque la autoconciencia carece de libertad y de expansión en sí misma”

(Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Tomo II. p. 56). Entonces, el siervo quedó también determinado por esta falta de libertad y expansión impuesta por la manifestación del amo que el esclavo comprendió como suyo. Así, también el israelita cayó en esta situación:

La conciencia servil, justamente porque carece de expansión y racionalidad es infinita solamente en sí misma, en su singularidad, de manera obstinada, recalcitrante e intolerante, y es excluyente de otras; solamente este singular e inmediato asumido en aquella unidad; la singularidad inmediata, justamente por eso, [es] excluyente –unidad que es natural y que se extiende naturalmente- una familia, un pueblo. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la religión*. Tomo II. p 57).

A causa de la determinación que el amo hizo de los israelitas como esclavos, ellos se convirtieron en intolerantes y excluyentes, ya que se hicieron singulares inmediatos. Como no aceptan otra religión, culto u opinión que las suyas, no pueden expandirse por medio de la autoconciencia; no pueden aceptar a otros ni que otros los acepten, por lo tanto su expansión como religión es de manera natural, por reproducción natural como familia. Pero entonces este pueblo y cada uno de sus miembros han dejado de ser autoconciencias: “La autoconciencia es un pueblo de Dios, un pueblo adoptado por la alianza y por contrato (bajo condición de temor y del servicio). En efecto, la comunidad autoconsciente no existe más”. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la religión*. Tomo II. p 57).

Así, para el momento que Dios, -en cuanto la representación que hasta aquí se ha tratado de mostrar- se impuso como autoconciencia pura, el israelita se replegó al anhelo de lo temporal: la riqueza o posesión de la tierra: “No [hay] reclamo para el alma; el siervo solamente [anhela] lo temporal. Ventajas temporales –el país”. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la religión*. Tomo II. p. 59). Los israelitas, entonces entendieron a Dios sólo en un más allá, sin acceso a él, ni trascendencia hacia el hombre. El israelita sólo era el siervo que *debía* obedecer sin cuestionar ni enfrentarse a Dios, a riesgo de perder la vida o ser castigado hasta la tercera o cuarta generación. Esta es la *angustia* en el siervo, porque ha experimentado la esencia de Dios que está en sí mismo sin mediación alguna:

Sin embargo, [esta conciencia servil] tiene *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí*, pues ha *experimentado* en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. (Hegel. *La Fenomenología*. p. 119).

Lo anterior nos induce a pensar que la amenaza que interiorizó el esclavo terminó por disolverla por medio de la *angustia*. Dios como autoconciencia de amo -según podemos pensar le comprendió el hebreo- destruyó completamente cualquier asomo de independencia, derribando *todo lo fijo en ella*; la construcción que se había dado hasta ese momento en la superación de las pasadas mediaciones como habían sido la aprehensión de Abraham, el enfrentamiento de Dios y Jacob, su autoconciencia de independencia en la transformación de las cosas en el culto y el tener a Dios como cosa en sus inteligencias por medio de su nombre.

Aquí inició una serie de enfrentamientos entre los mismos israelitas. Como estas conciencias, determinadas en la servidumbre según estaban delimitadas por la manera en que Dios se les presentaba; autoconciencia totalmente excluyente o autoconsciente, ellos *no pueden aceptar a otros ni que otros los acepten*, ni aún entre ellos mismos. Sólo son incorporados aquellos que estén subordinados a Dios. Así fue como se fundó la nación israelita:

Josué reunió a todas las tribus en Siquem. Josué les dijo: ‘Esto dice Yahvé el Dios de Israel: Yo tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del río y le hice recorrer toda la tierra. Ahora, pues, temed a Yahvé y servidle perfectamente, con fidelidad; apartaos de otros dioses. El pueblo respondió: Lejos de nosotros el abandonar a Yahvé para servir a otros dioses. Si abandonáis a Yahvé para servir a los dioses del extranjero, él a su vez traerá el mal sobre vosotros y acabará con vosotros, después de haberos hecho tanto bien. Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido a Yahvé para servirle’. Respondieron ellos: ‘¡Testigos somos!’ (Josué 24, 1-2; 16; 20-22).

Esta es, por decirlo así, el acta de fundación de la nación israelita, donde se narra el concilio que se hizo antes de entrar a Canaán. Josué, tras la muerte de Moisés, se convirtió en el líder de las tribus hebreas que salieron de Egipto y consecuentemente fue él quien se encargó de convertirlos en una nación. La condición para pertenecer al pueblo de Israel y tomar posesión de la tierra es que guarden las leyes impuestas por el señor, y entre ellos mismos se denuncien si no es así.

Pero ya se ha mencionado que las conciencias de cada uno de los hebreos fueron vaciadas y disueltas a través de la angustia: “Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo”. (*Fenomenología*. p. 119). Por lo tanto, se han convertido en sólo elementos de un mecanismo, (el de la nación judía), que funciona gracias a que existe un mero amontonamiento, porque no están vinculados autoconscientemente ni entre ellos ni con Dios, esto lo explica Hegel así:

Esto constituye el carácter del *mecanismo*, es decir que cualquier relación que se verifique entre los elementos vinculantes, les queda *extraña*, tal que no concierne a la naturaleza<sup>14</sup> y, aun cuando está vinculada con la apariencia de un todo único, no queda más que un *composición*, una mezcla, un *amontonamiento*, etc. Como el mecanismo *material*,.. Una *manera mecánica de representación*, una *memoria mecánica*, una *costumbre* o una *manera mecánica de actuar* significa que falta la compenetración y presencia del espíritu, lo que el espíritu comprende y hace. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. EL MECANISMO. p. 627. Las cursivas pertenecen originalmente el texto).

Según la pasada cita, acomodada a la nueva nación israelita, nos habla de que los hebreos empezaron a relacionarse entre sí, -determinados por la nueva conciencia, conforme la representación de Dios en ese momento que los delimitaba como esclavos temerosos y angustiados-, sólo como amontonamiento, siendo extraños unos a otros. Como

---

<sup>14</sup> La *naturaleza* mencionada aquí no quiere decir que Hegel entienda al hombre con una naturaleza primigenia, sino que éste crea su propia naturaleza que es social, ya que el sujeto crea su propia sociedad al actuar en ella y la sociedad crea al individuo al formarlo como sujeto o como conciencia. Esto se analizó en las páginas 21, 22 y 23 de la presente investigación. Por lo tanto, la frase: *No corresponde a su naturaleza* debe entenderse en el sentido de que, como el hombre es conciencia o sujeto cuando tiene interacción con los otros sujetos o con el otro sujeto que es el Estado o Dios, aquí queda truncada, porque el mecanismo impide la relación o mediación.

lo muestra la pasada cita del concilio de Siquem, unos a otros se brindaban sólo desconfianza: “Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido a Yahvé para servirle’. Respondieron ellos: ‘¡Testigos somos!’”. (Josué 24, 20-22). Si alguno no cumplía con lo pactado, todas las calamidades caerían sobre ellos: “Si abandonáis a Yahvé él acabará con vosotros”. (Josué 24, 16). Por lo tanto, como sólo se trata de cumplir el culto con temor y angustia en una obediencia ciega a Dios, todo se vuelve una *memoria mecánica* en las eternas repeticiones de las oraciones, la memorización de los textos (el Pentateuco) y las celebraciones puntuales de las fiestas. No hay ya espíritu que motive el acercamiento hacia ningún otro, ni a Dios ni al hermano israelita; sino sólo temor a la muerte y a la pérdida de bienes, lo que sumerge a la nueva nación en la mayor angustia.<sup>15</sup>

También se tiene una desconfianza total al extranjero porque los puede pervertir con cultos extraños: “Guárdate de hacer pacto con los habitantes del país en que vas a entrar. Al contrario, destruirás sus altares, sus estelas y sus cipos. No te postrarás ente ningún otro Dios”. (Ex 34, 12-14). De esta manera, aquí ya vemos un razonamiento completamente diferente al que tenían los hebreos cuando estaban en Egipto. Ahí no sólo podían adorar a otros dioses y relacionarse con la cultura que confluía en el país del Nilo, sino que de hecho vivían sin angustia, por lo menos hasta que el Faraón endureció su servidumbre “¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos!” (Ex 16, 2-3).

Por lo tanto, nuevamente los acontecimientos históricos modificaron la relación del pueblo hebreo hacia Dios, igual que cambió la representación con que se mostraba este Dios hacia los judíos. El detonante fue, en este caso, el endurecimiento que el rey de Egipto tuvo contra los israelitas. “Los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos, y se acordó de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel”. (Ex. 2, 23-25). La evolución posterior, que tuvo la conciencia del pueblo hebreo, se deberá analizar en el siguiente capítulo, cuando tomaron posesión de la tierra en Canaán y se convirtieron verdaderamente en una nación de siervos.

---

<sup>15</sup> Si bien se debe pensar que no todos los israelitas pensaban y actuaban así, los textos de esta época muestran que la mayoría de ellos se pueden explicar y/o comprender, con la figura del mecanismo. Los escritos que nos hablan de una relación diferente con Dios, por ejemplo *los Proverbios* o *Los salmos*, son posteriores aproximadamente de 300 a 400 años.

### CAPÍTULO III. ISRAEL COMO MECANISMO

En este capítulo se analizará el periodo de la fundación de la monarquía en Israel, con el rey Saúl y el profeta Samuel, (1025 a. C), hasta el destierro a Babilonia, (586 a. C). Aquí se produjeron los primeros acercamientos relevantes entre la cultura cananea e israelita. La relación con Canaán, que contenía toda la tradición cultural de Medio Oriente, provocó que la mentalidad israelita cambiara radicalmente. Nació la concepción del pecado pero sólo como falta contra Dios, no tanto como dolor interno. En este periodo aún no se ve muy claro el concepto de vergüenza como culpa. La narración de Adán y Eva parece que entró a Israel en este periodo, porque hasta antes de que el rey David ordenara la escritura de tradiciones orales del pueblo y la recopilación de libros antiguos no se mencionaba en los libros históricos que pertenecen a periodos anteriores. La vergüenza que se menciona en Adán y Eva no parece ser dolor interno por la culpa, sino temor por el castigo, es decir, sólo se tiene conciencia de la falta, no del dolor interno por ésta. Todo este proceso en el que los israelitas entraron como un mecanismo al fundar la nación es el que se describirá aquí.

En este momento del discurso, en la presente investigación, se hablará del mecanismo en términos de Hegel, pues constituye, en *el desarrollo del concepto* (*Enciclopedia*. Parágrafo 160), el momento en que tal desarrollo comienza su recorrido (*Enciclopedia*. Parágrafo 161) como despliegue *del concepto* en su propia libertad:

Las determinaciones lógicas estudiadas hasta aquí, o sea, las determinaciones del ser y de la esencia, no son desde luego meras determinaciones del pensamiento; en su mismo pasar [de unas a otras], es decir, en el momento dialéctico, y en su regreso a sí y a la totalidad, se muestran ya como *conceptos*. Pero son solamente conceptos *determinados* (cfr. §§ 84 y 12), conceptos en sí o, lo que es lo mismo, conceptos *para nosotros*, por cuanto *lo otro* [lo segundo] a lo que *pasa* cada determinación o [aquello] en lo que *aparece* (y le hace relativa) no se encuentra determinado como *particular*, ni lo tercero [a que pasa cada determinación] se determina [aún] como *singular* o *sujeto*, es decir, que no está *puesta* la identidad de la determinación con su opuesto, o su libertad. Porque la primera determinación no es *universalidad*. –lo que se suele entender como *conceptos* son *determinaciones del entendimiento* y a veces meras *representaciones*

universales; son por eso en general determinaciones *finitas*. (*Enciclopedia*. Parágrafo 162. Notas de la segunda edición. Los paréntesis y corchetes son originales del traductor del texto).

En la cita, Hegel resume el desarrollo del concepto en su movimiento como representación en la inteligencia; *conceptos determinados o para nosotros* en cuanto que aparecen como representaciones construidas por el hombre. Conceptos como esencia, existencia, exterioridad, que para el caso aquí analizado representan la manera en que los hebreos comprenden la manifestación de su dios, pero tales conceptos son sólo *determinaciones* que no han alcanzado su determinación como *universalidad* porque el sujeto hebreo *no los ha hecho propios*, sino que los está poniendo en la exterioridad de sí mismo o en su dios, y por lo tanto son *representaciones finitas*.

Será necesario que el hebreo, en su devenir histórico, haga suyas estas representaciones, negándolas como exterioridades puestas en su dios, para que tales conceptos se presenten como el desarrollo propio *del concepto*, desarrollo que se comprenderá como el propio movimiento del concepto que niega sus representaciones exteriores y por tanto finitas, y se asuma como uno en cuanto identificación de los diversos momentos. Este desarrollo pasará primero por el mecanismo, donde los hebreos se comprenderán como determinados por la objetividad que ellos entienden puesta en su dios, para después asumir esta objetividad en ellos mismos en la figura del quimismo. Lo anterior se puede entender, (conforme se desarrollará la presente investigación) en la primera comunidad cristiana, donde todos los miembros del grupo se comprenderán como identificados en sí y por sí mismos, aceptando sus diferenciaciones como propias de sus autoconciencias como singulares.

Por lo pronto, se debe empezar por el análisis del mecanismo, que se puede considerar aplicable al momento histórico de la religión de la nación judía analizada para este momento discursivo.

### 3.1. Los elementos en el mecanismo de la nación.

Los beneficios de la posesión de la tierra y la sobrevivencia individual fue lo único que vinculó a los israelitas como nación en este momento. Pero también, los pecados individuales podían hacer que Yahvé se molestara con el pueblo entero: “Mirad, no es demasiado corta la mano de Yahvé para salvar, ni es duro su oído para oír, sino que vuestras faltas os separaron a vosotros de vuestro Dios, y vuestros pecados le hicieron esconder su rostro de vosotros para no oír. No hay quién clame justicia ni quién juzgue lealtad”. (Is 59 1-2; 4). Así que la relación entre cada uno de los israelitas también fue de exterioridad, se nulificaban mutuamente, “Vosotros sois testigos contra vosotros mismos” (Josué 24, 20-22), se denunciaban unos a otros para que el mecanismo no dejara de funcionar como tal: “Si uno cualquiera del pueblo de la tierra peca por inadvertencia haciendo algo prohibido por los mandamientos de Yahvé, haciéndose así culpable; si se le advierte del pecado cometido, presentará como ofrenda por el pecado cometido una cabra sin defecto”. (Libro del Levítico. 4, 28).

Por lo tanto, la determinación, -que la representación de Yahvé como nombre dio al pueblo-, como una exterioridad entre él y la nación, también implicó la determinación de cada uno de los judíos (particularidades) entre sí como personas que se negaban mutuamente, se vigilaban por si pecan. Así, cada uno de ellos son indiferentes entre sí, porque su ser está en su dios con el nombre de Yahvé, la función principal de cada uno de ellos era ofrecer resistencia al otro. Esto lo explica Hegel así:

Ellos son indiferentes, cada uno [es] inmediatamente para sí con igual derecho a estar-ahí; ellos son, y el ser del uno no es más que el ser del otro. Los fines son vivientes y así individuos, estos singulares inmediatos, estos puntos rígidos frente a los cuales lo otro es para sí y ofrece resistencia. La mediación entre ambos consiste en que no son para sí de la misma manera, sino que el uno es-para-sí subjetivo y el otro es ser-para-sí meramente abstracto y material, desposeído de todo significado superior. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 279).

Acatando lo dicho en el pasado texto y aplicándolo al momento analizado aquí en la nación israelita, queda lo siguiente: cada particularidad, (hebreo), fue simple reflejo de aquella exterioridad, en este caso de la manifestación de Dios como determinación según la comprendieron los hebreos, porque se tiende a ésta, que delimita a cada israelita particular, ya que él representa los deseos singulares, “Y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues yo conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel”. (Ex 3, 7-8). Así, obedeciendo a la determinación de Dios, cada uno debe vigilarse: “Vosotros sois testigos contra vosotros mismos” (Josué 24, 20-22). Por lo tanto, Dios se convirtió en *objetividad* que contiene en sí las particularidades de los judíos, como pueblo y como individuos, pero todo determinado por la exterioridad y contraposición:

La objetividad que posee este puro yo y que le es adecuada no en su voluntad natural ni tampoco en el mundo, sino que la objetividad adecuada es solamente esencia universal, este Uno que no ha sido cumplido en él y se contrapone igual a todo cumplimiento, el mundo. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. p. 136).

Cuando Dios, -como amo absoluto de una nación de esclavos-, se convirtió en objetividad, fue porque así lo entendieron estos siervos, que pusieron en él sus anhelos y sus mediaciones pasadas: la aprehensión de Abraham por medio de su indigencia, la lucha de Jacob contra el señor, la liberación de Egipto y la nueva servidumbre al amo, el trabajo del culto ofrecido como tributo. Pero ahora también está la ley que ha sido impuesta a Israel como nación, ley que es la garantía de su servidumbre, “Vosotros sois testigos contra vosotros mismos” (Josué 24, 20-22), y al mismo tiempo garantía de la soberanía de Dios sobre su pueblo: “Porque ellos son siervos míos, a quienes saqué de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo, no serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios” (Libro del Levítico. 25, 42-43).

Una vez que esta representación de Dios se implantó en el pueblo a través de *su ley*, fue objetividad, pero no perdió su carácter de negatividad porque fue sólo un nombre (Yahavé) que proscribía, impide la realización de todo otro y lo subyuga como esclavo, es decir, hizo de su nación un mecanismo de objetos: “*En primer lugar*, ahora, la objetividad

está en su inmediatez, cuyos momentos, a causa de la totalidad de todos los momentos, subsisten en indiferencia independiente, como *objetos uno fuera del otro*, y tienen, en su relación la *unidad subjetiva* del concepto solamente como *interna*, o bien como *externa*, lo cual es el *mecanismo*". (Hegel. *Lógica*. p. 625). Hegel nos está invitando a pensar que cuando la objetividad se implanta en el mecanismo, convierte la totalidad de los momentos pasados (*subsistentes*) en objetos *indiferentes*, se muestran o aparecen uno fuera del otro sin conexión e intermediación alguna. Sólo tienen *relación de unidad como objetos dentro*, (en el caso de los israelitas en el nombre de Dios que han metido en su inteligencia por medio del nombre Yahvé), pero también externa: porque la objetividad de Dios está fuera e impide cualquier realización e inmediatez.

*Estos momentos* no son sólo los israelitas, (que con su trabajo en el culto, aceptando nuevamente la esclavitud y obedeciendo las leyes hicieron aparecer a Dios como se presenta ahora como objetividad); sino que los momentos también son las pasadas mediaciones que Dios hizo con Abraham, Jacob y los esclavos en Egipto: "Ve y reúne a los ancianos de Israel, y diles: 'Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me apareció y me dijo: Yo os he visitado y he visto lo que os han hecho en Egipto. Y he decidido sacaros de la tribulación de Egipto al país de los cananeos, los amorreos, a una tierra que mana leche y miel". (Ex 3, 16-17). Pero estos momentos ya no son motor de cambio porque no producen nuevas mediaciones entre el hombre y Dios. La confrontación entre Jacob y Dios es sólo un recuerdo que no motiva mediación alguna.

Por lo tanto, no queda más que la determinación que se está ejerciendo sobre los israelitas como nación de esclavos. Dios se apareció en objetividad fuera del hebreo, tanto en sus conciencias como efectivamente fuera del campamento cuando aún vagaban por el desierto: "Tomó Moisés la Tienda y la plantó para él a cierta distancia fuera del campamento; la llamó la Tienda del encuentro. De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la tienda del encuentro, que estaba fuera del campamento". (Ex 33, 7). De la misma forma, esta representación se mantuvo alejada del pueblo, tras el velo del tabernáculo en el templo, porque su nombre estaba ahí, leamos la plegaria de Salomón a Dios para que permanezca en el arca de la alianza: "Que tus ojos estén abiertos día y noche sobre esta Casa, sobre este lugar del que dijiste: 'En él estará mi nombre". (Primer libro de los reyes. 8, 29).

Ya que Dios se está manifestando como la única autoconciencia a la manera de objetividad, fuera de la conciencia del israelita, impide necesariamente todo cumplimiento, tanto de su sí mismo como tal, -porque es propio de las autoconciencias saber de sí y saber del otro-, como de las conciencias israelitas para que nuevamente entren en el movimiento de saber de sí y de los otros: “La objetividad que posee este puro yo y que le es adecuada no en su voluntad natural ni tampoco en el mundo, sino que la objetividad adecuada es solamente esencia universal, este Uno que no ha sido cumplido en él y se contrapone igual a todo cumplimiento, el mundo”. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. p. 136).

Este cumplimiento, que Dios como objetividad está impedido de realizar en sí mismo, porque, conforme su representación para el hebreo, no puede dejar de estar sólo en sí para mantener su saber de sí como amo, es también el que está impidiendo la realización de cada uno de los israelitas en particular y como nación, porque ellos se están enfrentando entre sí, ya que si alguno peca (si desobedece) el pueblo entero cae en desgracia. De igual manera tampoco pueden tener acceso a las culturas de los pueblos que los rodean, porque corren el riesgo de contaminarse con cultos extraños a su dios, Yahvé. Así, para este momento, la nación israelita se ha convertido en una mezcla que se presenta como ordenamiento, pero con puras conexiones *indiferentes*, es decir, con una vinculación que no es más que pura desconfianza tanto hacia fuera como hacia dentro. Se debe imaginar una sociedad cerrada, que propicia la formación de un tipo de personas con una alta tendencia a la esquizofrenia y paranoia.<sup>1</sup> Esto se muestra en un texto del “Libro de la sabiduría”, que aunque es posterior en 700 años, describe muy bien la manera en se veía a estas personas, en una especie de *castillo de la pureza*:

---

<sup>1</sup> Aun ahora, no es difícil ver esta clase de personas, con un temor y hasta pavor contra todo lo que no sea su religión y comunidad. En Guadalajara surgió un tipo de personas de esta clase en la iglesia cristiana denominada “La Luz del Mundo”. Sus seguidores exigen a sus mujeres vestir con faldas hasta el tobillo y siempre con cabello largo, que simula el velo de toda fémina con recato. Los hombres siempre se están cuidando de su honor frente a los otros, que se percibe principalmente en el recato de las mujeres de su familia y qué tanto se les vea en las oraciones diarias y los días de fiesta. Está completamente prohibido cualquier matrimonio con personas que no sean de su iglesia. Los que dejan de ser vírgenes antes del matrimonio se les condena a un ostracismo dentro de la misma iglesia y son tachados de *impuros*, y nadie querrá casarse con ellos. Crearon sus propias escuelas, universidades e instituciones. Obligaron al gobierno establecido a instalar en su comunidad registros civiles, mercados y demás necesidades civiles básicas. Por lo regular logran sus adeptos en las regiones más tradicionales de Jalisco, como Los Altos de Jalisco, por lo que han logrado, aparte de su fama de honestos y altamente morales, tener las mujeres más hermosas de Guadalajara. Creen que cualquier cosa fuera de ellos es perversión y malignidad, impidiendo cualquier acercamiento fructífero con otras comunidades.

Tendamos lazo al justo que nos fastidia, se enfrenta a nuestro modo de obrar, nos echa en cara faltas contra la Ley y nos culpa de faltas contra nuestra educación. Se gloria de tener el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor. Es un reproche de nuestros criterios, su sola presencia nos es insufrible. Lleva una vida distinta de todas y sus caminos son extraños. Nos tiene por bastardos, se aparta de nuestros caminos como de impurezas. Así discurren los impíos, pero se equivocan; los ciega su maldad. (Libro de la sabiduría. 2, 1-24).

El autor del “Libro de la sabiduría” describió cómo eran vistos los hebreos por los demás pueblos. En su nación mecánica, los judíos se perciben a sí mismos como los únicos justos, reprochan a todos sus supuestos pecados y nada hay de perfecto fuera de su nación.

Pero el enfrentamiento no fue sólo con los otros pueblos, sino hacia ellos mismos. Como ya se mencionó, unos a otros se vigilaban. Sin embargo, las leyes que la representación de Dios impuso a su pueblo, los hebreos, modificarán más el modo en que ellos le concebían y la manera en que se comprendían a sí mismos. Esto es el tema del siguiente apartado.

### **3.2. El enfrentamiento por medio de las leyes.**

En el proceso mecánico en que cayeron los judíos se dio primero la universalidad de la determinación que Dios puso en cada judío y en la nación. Esto se puede expresar así: Dios está allá, en la tienda del Encuentro o en el templo, todos nosotros, -en conjunto y de forma particular-, estamos en contradicción con Yahvé. Pero también empezaron a enfrentarse a otros pueblos como los filisteos y otros pueblos de la región de Canaán que ya estaban establecidos en aquella tierra cuando los judíos llegaron a ella.

Esto ocurrió porque el ordenamiento, como una de las características del mecanismo, que mantiene en su lugar a los objetos, -en este caso los hebreos-, se comunica de una persona a otra, precisamente porque ellos, -como particularidades y como pueblo-, estuvieron determinados de forma ordenada; ellos extendieron su ordenamiento universal como particularidades, hacia el otro que no es israelita, porque empezaron a confrontarse directamente con otros pueblos, específicamente contra Meneftá y con los filisteos, lo que

ocurrió hacia el 1050-1025, cuando empezaron a establecerse en Canaán. (Cf. Rattey, *Los Hebreos*). Cuando los israelitas vagaban por el desierto tenían muy poco contacto con otros pueblos, por ello se facilitó el repliegue sobre sí con referencia sólo a la representación de Dios en la tienda del encuentro y en su nombre. Pero cuando se confrontaron con otros diferentes, ellos se replegaron nuevamente hacia sí, pero ya no sólo por medio de la objetividad de la representación Dios en la tienda del encuentro, sino porque se supieron los otros (hebreos) de los otros (Filisteos y el pueblo de Meneftá). Leamos a Hegel para explicar mejor esto:

Quando los objetos son considerados sólo como totalidades encerradas en sí, no pueden actuar en sí, no pueden actuar uno sobre el otro. En esta determinación ellos son lo mismo que las *mónadas*, que precisamente por esto han sido concebidas sin ninguna influencia recíproca. Pero el concepto de una mónada es precisamente por esto una reflexión defectuosa. En efecto, *en primer lugar* la mónada es una representación *determinada* de su totalidad que está solamente *en sí*; considerada como *cierto grado* del desarrollo y del *ser puesto* de su representación del universo, es algo determinado; pero al ser la totalidad encerrada en sí, es también indiferente respecto a esta determinación. Por consiguiente ésta no es su propia determinación, sino una determinación puesta por medio de *otro objeto*. *En segundo lugar* la mónada es un *inmediato* en general, por cuanto tiene que ser sólo algo *representativo*; su relación consigo misma es, por ende, la *universalidad abstracta*, por lo tanto ella es una *existencia abierta a otras...* Más bien, la referencia a sí misma, carente de concepto, y simplemente representativa, es precisamente una *positividad* con respecto a otro... Por lo tanto, puesto que un objeto está puesto en la forma de unidad subjetiva como causa actuante, entonces esto ya no vale como *determinación originaria*, sino como algo *mediado*; el objeto agente tiene esta determinación suya sólo por medio de otro objeto. –El *mecanismo*, por pertenecer a la esfera del concepto, ha puesto en él lo que se evidenció como la verdad de la relación de causalidad, es decir, que la causa, que tendría que ser lo existente en sí y por sí, es esencialmente también efecto ser-puesto. Pero del mismo modo, esta *independencia* indiferente que ellas tienen es también un puro *ser-puesto*; por eso, los objetos son capaces de *mezclarse* y *agregarse*, y como,

*agregado*, de convertirse en un *único objeto*. Por medio de esta indiferencia, sea frente a un traspaso, sea frente a su independencia. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. 630-631 Las cursivas pertenecen al texto original).

Obedeciendo a la explicación de esta cita, se puede decir lo siguiente: Los israelitas se convirtieron, en esta etapa, en mónadas porque eran indiferentes entre sí, sólo ejercían resistencia unos hacia otros, al denunciarse mutuamente para mantener el mecanismo que tendía a la objetividad de la representación de Yahvé en la Tienda del Encuentro.

Pero como la determinación de la mónada (ser sometido y tendiente a Dios), no pertenece a ella, sino que proviene del exterior (de la objetividad de Dios que ejerce violencia si no se cumple la ley), esta determinación no le perteneció al israelita, no fue de él; así, su sometimiento fue sólo de representación, es decir: no se sometió por sí, sino por el otro. Como tal representación estaba en la ley como regulador de las relaciones entre ellos, esta misma provocó la relación positiva también hacia otros, es decir, la ley, que delimitaba la exterioridad hacia la objetividad Yahvé, se convirtió en mediación hacia los otros, porque si bien la ley está refiriéndose a la inmovilidad de las mónadas, también está determinada por la exterioridad hacia los otros: “(Pero) guárdate de hacer pacto con los habitantes del país en que vas a entrar. Al contrario, destruirás sus altares, sus estelas y sus cijos. No te postrarás ante ningún otro Dios”. (Ex 34, 12-14).

Es así que la mezcla fue inevitable porque al nombrar a los otros, Yahvé ya está aceptando su posible mezcla, está, por decirlo así; invocando su presencia. Así, la ley, como prescripción, hizo que los otros hombres se añadieran, también como mezcla y agregado al pueblo de Israel, no tanto como parte del pueblo; sino que los judíos se entendieron como los otros de los otros. *La causa misma en sí y por sí*, se convirtió *esencialmente también en efecto ser-puesto*. (*Ciencia de la lógica*. p. 631). Por lo tanto, los judíos ya no se entendieron sólo como exterioridades de Dios y de sí mismos; sino de otros hombres y pueblos, en este caso, mediante ambas mezclas mencionadas por Hegel: 1) Como *traspaso*, porque se dieron cuenta de que existen otros hombres y que también deben formar parte de un orden universal y 2) como *independencia* de los filisteos y del pueblo de Meneftá, porque ellos eran israelitas: un pueblo diferente y elegido para la liberación.

Por lo tanto, en este momento, se dio en la concepción de los israelitas un traspaso de lo jurídico mediante la universalidad de las leyes de Dios a todos los hombres. Las leyes, que si bien ya se habían prescrito y nombrado, no fue sino hasta que efectivamente se confrontaron con los otros pueblos cuando tomaron plena vigencia: *destruirás sus altares, sus estelas y sus cipos. No te postrarás ente ningún otro Dios.* (Ex 34, 12-14) Así, esta universalidad que había sido sólo para ellos, se transformó también para los otros, en lo que Hegel denominó *especie*:

Ahora, en lo espiritual, hay un contenido infinitamente más rico, capaz de comunicación, por cuanto, acogido por la inteligencia, adquiere una *forma* de universalidad, con la que se convierte en algo que puede ser comunicado. En cambio lo universal no sólo por la forma, sino en sí y por sí, es lo *objetivo* como tal, tanto en lo espiritual como en lo corporal; al contrario, la individualidad de los objetos extrínsecos, como también la de las personas, es algo inesencial, que no puede oponerle ninguna resistencia. Las leyes, las costumbres, las representaciones racionales en general, son, en el campo espiritual, determinaciones tales que pueden ser comunicadas, que penetran en los individuos de una manera inconsciente, y se hacen valer en ellos... Si ahora, en la actuación recíproca de los objetos se pone ante todo su *idéntica* universalidad, entonces es igualmente necesario poner el otro momento conceptual, es decir, la *particularidad*. Los objetos, por lo tanto, atestiguan también su *independencia*, se mantienen uno extrínseco al otro y restablecen la *individualidad* en aquella universalidad. Este restablecimiento es la *reacción* en general. Primeramente no hay que concebirla como una pura *eliminación* de la acción y de la determinación comunicada; lo comunicado, como universal, está positivamente en los objetos particulares, y *se particulariza* sólo en la diversidad. Por este lado lo comunicado sigue siendo lo que es; sólo *se reparte* en los objetos, o sea queda determinado por la particularidad de ellos. –La causa se pierde en su otro, en el efecto; la actividad de la sustancia causal se pierde en la actuación; *el objeto que actúa*, en cambio se convierte sólo en un *universal*; su actuación no es, en primer lugar, una pérdida de su determinación, sino una *particularización*, por cuyo medio lo que antes era aquella determinación entera, *particular* en él, ahora se convierte en una *especie* de aquella, y

la *determinación* queda sólo por esto puesta como un universal. Ambas cosas, es decir, la elevación de la determinación individual a la universalidad en la comunicación, y la particularización o el rebajamiento de aquella, que era solamente una a la situación de una especie, en la repartición, son una y la misma cosa. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. pp. 631-632).

Lo anterior, continuando con el discurso de la presente investigación, muestra nuevamente el movimiento que los hebreos están realizando en sí mismos y *transformando necesariamente de su determinación como esclavos*. La conciencia hebrea realizó en su *inteligencia* un cambio. De ser sólo un pueblo de esclavos “Porque ellos son siervos míos, a quienes saqué de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo, no serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios” (Libro del Levítico. 25, 42-43), pasaron a entenderse como *universalidad* gracias a la misma esclavitud mediante la que estaban sometidos, cuyas determinaciones eran las *leyes*, junto al *culto* y el *temor* como *angustia*. Pero como a los israelitas se les había destruido cualquier asomo de conciencia por medio de la *angustia* de morir o perder la posesión de la tierra, este proceso fue *inconsciente*, inconciencia que sin embargo se *hizo valer por ellos* mismos, ya que están moviéndose, aunque fuera sólo como *subjetividades* tendientes a la *objetividad* autoconsciente de la objetividad de Dios como *uno absoluto*.

Por medio de este movimiento de reconocerse a sí mismos como diferentes a los otros, empezaron a *restablecer su individualidad en la nueva universalidad* a la que están entrando, como un pueblo entre otros pueblos. Son el sí mismo frente a los otros. Ellos empezaron a *particularizarse* por medio de la *comunicación* cultural y el enfrentamiento muchas veces armado: “Avisaron a David: ‘Mira, los filisteos están atacando a Queilá y han saqueado los altares’”. (1 de Reyes. 23, 1). Estos objetos (israelitas), aunque atrapados en el mecanismo, se convierten en *universales*, pero como *particularidades*, que sin embargo son ahora no sólo particulares del mecanismo nacional que tiene como objetividad a Dios, sino de la *especie*, es decir, como una especie de particularidades entre *otros hombres* y *otras naciones*. Por lo tanto, se supieron *una y la misma cosa* entre los otros hombres. Esto puede explicarse mejor en la siguiente cita:

Mira, como Yahvé mi Dios me ha mandado, yo os enseñé preceptos y normas para que las pongáis en práctica en la tierra en la que vais a entrar para tomarla en posesión. Guardadlos y practicadlos, porque son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos que, cuando tengan noticia de estos preceptos, dirán: ‘Ciertamente que esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.’” (Libro del Deuteronomio. 4, 4-6).

Estos preceptos y normas están mostrando a las otras naciones, no el sometimiento e indiferencia de los judíos hacia sí, sino el carácter sabio e inteligente de Israel por seguir los preceptos. Pero esta universalidad, que en el Deuteronomio está sólo en potencia, se declara abiertamente en los salmos, libro que fue producto del movimiento sapiencial que entró a Israel, esto se ve en el siguiente texto:

Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento; el día comunica su mensaje, y la noche, a la noche transmite la noticia. No es un mensaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír; más por toda la tierra se adivinan los rasgos, y sus giros hasta el confín del mundo. En el mar levantó para el sol una tienda, y él, como un esposo que sale de su tálamo, se recrea, cual atleta, corriendo su carrera. A un extremo del cielo es su salida, y su órbita llega al extremo, sin que haya nada que a su ardor escape. La ley de Yahvé es perfecta, consolidación del alma, el dictamen de Yahvé, veraz, sabiduría del sencillo. (Salmo 19 [18], 2-8).

Este mensaje de Dios, que se compara a la perfección de los ciclos solares (día y noche), se muestra como universal, ya que se extiende, junto a Dios que corre su propia carrera (también el ciclo solar), en todo el mundo. El mensaje divino no es más que sus leyes. Por lo tanto, las leyes que los judíos entendieron sólo para sí al recibirlas; cuando se establecieron en Canaán con el reino de David y Salomón tomaron *forma de universalidad, con la que se convierte en algo que puede ser comunicado*, porque penetra en los individuos de una manera inconsciente. (Ciencia de la Lógica. p. 631).

Por lo tanto, es aplicable a todo hombre: “Con el piadoso eres piadoso, intachable con el hombre si tacha; con el puro eres puro; con el ladino, sagaz; tú que salvas al pueblo humilde, y abates a los altaneros”. (Sal. 18 [17], 26-28). Esto es *la actuación recíproca de*

*los objetos que se pone ante todo su idéntica universalidad, entonces es igualmente necesario poner el otro momento conceptual, es decir, la particularidad.* (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. p. 631). Esto, en el caso que se está analizando, significa que una vez que las leyes de Dios se universalizaron para todo el mundo, (el que veían los hebreos de entonces) retornaron al hombre y a los pueblos de manera particular, pero ahora revestidas por la universalización; ya no fueron sólo para el israelita que cumple cabalmente los preceptos, sino para todo hombre piadoso, intachable y humilde. Pero, también de manera universal, Dios, como objetividad abate a los altaneros.

Este es nuevamente el trabajo del esclavo, que está transformando nuevamente el carácter de la cosa en que trabaja. Las leyes, como preceptos, fueron hechos por Dios como amo para someter al esclavo, pero el israelita las tomó y las transformó por medio de su trabajo en el culto: todo hombre que actúa bien y es justo está dentro de este trabajo. Nuevamente inicia la transformación de la representación de Dios cuya manifestación comprendieron sus esclavos, que están ofreciendo el tributo a su amo. Sin embargo, aún está la angustia del esclavo, pero ahora entendida para todo hombre: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que cuides de él?” (Sal 8, 5).

Como ningún hombre puede ser justo ante Dios, es decir, como los hebreos no entienden, (porque están en la determinación de su esclavitud por parte de Dios), que pueden convertirse nuevamente en autoconciencias o como saber de sí y saber del otro, están atrapados en sí mismos. Como no pueden salir de sí, tampoco puede hacer un saber del otro también israelita, esto provocó que el movimiento iniciado de la conciencia israelita al salir o conocer las otras conciencias de los pueblos o de los otros particulares, como los filisteos en cuanto enfrentamiento al otro extranjero.

### **3.2.1 La envidia del otro y la pugna jurídica.**

La envidia comenzó en el pueblo porque éste estaba en el mecanismo determinado por Dios, comprendido, para el caso de la presente investigación, como objetividad. Esta envidia se evidenció principalmente en los enfrentamientos que se daban en los tribunales judíos, donde se dictaba si alguien había pecado o no y el castigo que merecía conforme a los libros, principalmente del Deuteronomio y Levítico.

En los juicios siempre estaba un personaje que actuaba como fiscal, algo así como lo que ahora entenderíamos como “abogado del diablo”. Tal personaje era llamado el Satán o acusador. (Cf. el Artículo “Satán” de Lyonnet, Stanislas. En la obra coordinada por Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. p. 837. Ed. Herder). Después, tal vez por la forma de conducirse de este personaje en los juicios,<sup>2</sup> se le empezó a identificar como un sujeto envidioso, que siempre estaba buscando causarle daño al otro tanto en su persona como en sus bienes. Pero el perjuicio se ejercía de manera indirecta, por medio de las leyes; el Satán buscaba engañar a alguien para que pecara y así acusarle, provocando el enjuiciamiento y castigo.

Este personaje, el Satán, era muy particular porque encarnaba todo lo que podría calificarse como bajo y despreciable en una persona, ya que no buscaba robar o sacar ventaja en algún intercambio o compra-venta; sino *engañar* al otro para que pecara y se le despojara de sus bienes por las leyes, o también manipular a alguien contra otros que eran odiados por el Satán; que no obtenía más ventaja que ver destruida o sin honor a su víctima. En pocas palabras, el Satán se dedicaba a *dividir* a las personas para que pelearan entre sí, carácter propio de los objetos en el mecanismo: se acusaban unos a otros y ejercían violencia entre sí. Para el tiempo del libro del profeta Zacarías (octubre-noviembre del año 520 a. C.) el Satán es plenamente identificado como *el acusador del justo*, para el caso, el sacerdote Josué, leamos al profeta mencionado: “Me hizo ver después al sumo sacerdote Josué, que estaba ante el ángel de Yahvé; a su derecha estaba el Satán para acusarle”. (Libro de Zacarías. 3, 1).

El Evangelio de Juan supo recoger muy bien el sentido del concepto Satán con la palabra griega *Diablo*, διαβολου: “Y durante una cena, ya el diablo le había puesto, en el corazón a Judas, hijo de Simón, que entregase (a Jesús)”. (Jn 13, 2). La frase fundamental,

---

<sup>2</sup> Tal personaje, el Satán, muy probablemente también se conducía como tal aún fuera de los procesos jurídicos, porque el ser alguien destacado entre la sociedad daba mayor *honor* a la persona, entonces puede pensarse que el Satán aprovechaba su situación jurídica para amedrentar o sacar ventaja de su condición frente a los demás hebreos. Por ejemplo, los sacerdotes, pertenecientes a la tribu de Leví, aprovechaban para trabajar en la construcción del templo, confección de los panes de ofrenda, ejercer los holocaustos y demás medios de sobrevivencia que utilizaban para darse prestigio ante los otros hebreos. Para estas relaciones antropológicas entre los judíos pueden confrontarse los siguientes textos: Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento*. España. 1995. Ed. Verbo divino. Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. España. 1985. Ed. Sígueme-Salamanca. González Echegaray, Joaquín. *Arqueología y evangelios*. España. 1994. Ed. Verbo divino. Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos*. España. 2002. Ed. Sígueme-Salamanca.

para el caso que aquí se trata, es la siguiente: γινομενου του διαβολου. El verbo γινομενου quiere decir *salido de*, en el sentido de engendrado, algo así como *nacido de*. El sustantivo está remarcado con el artículo *του* διαβολου, que hubiera podido suprimirse, siendo suficiente sólo la frase γινομενου διαβολου, “nacido del diablo o engendrado por el diablo (el deseo de entregar a Jesús)”. El diablo, διαβολος, es aquel que acusa, pero como calumniador, que engaña a propósito y con “mala leche”. El sustantivo διαβολος es un superlativo que proviene del verbo διαβαλλω, que significa causar desavenencia mediante calumnias. Tal verbo es derivado de otro: βαλλω, que significa tirar o arrojar, y también dar en el blanco o acertar en el sentido de herir a alguien. Por lo tanto, el diablo es aquel que, mediante el lanzamiento de calumnias, da en el blanco, hiriendo a alguien o algunos para que se separen o lleguen a la desavenencia; en este caso Judas y su amigo Jesús.

Tal parece que los diablos o satanes se habían multiplicado entre el pueblo debido al mal uso de las leyes del Levítico y Deuteronomio. Lo anterior lo muestra la carta a los Hebreos atribuida a Pablo de Tarso: “Por tanto, los hijos participan de la sangre y de la carne, también él (Jesús) igualmente participó de (aquellas) mismas, para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte; esto es, al diablo” (Carta a los Hebreos. 2, 14. Los paréntesis fueron agregados por el autor de la presente investigación). Para el autor de la carta, la carne y la sangre son equiparadas a ley del Deuteronomio y el Levítico porque tales leyes se heredaban de padres a hijos, pero éstas, para el tiempo de Jesucristo y Pablo ya se usaban (según los testimonios de los Evangelios y de las cartas de los apóstoles), sólo para pecar, contrariamente al espíritu de las leyes: evitar la desobediencia a Dios: “Así que la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno. Luego ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto (la ley). (Epístola a los romanos. 7, 12-13). Pablo presenta la situación antropológica, (independientemente de la interpretación teológica judeocristiana), a la que se había llegado para su tiempo, (40-100 d. C. Aproximadamente), donde ya ni siquiera se presenta al Satán o diablo como el *incitador al pecado*, sino que la misma ley es motivo para que el hombre peque, porque con la existencia de tantos preceptos y tan rigurosos, era casi imposible dejar de cometer pecados,

lo que causaba la división entre los hebreos, exactamente lo contrario al espíritu de las prescripciones santas.

La literatura bíblica presentó al envidioso en diversas formas, pero siempre acechando para destruir al otro hombre. “La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Dios había hecho. Y dijo a la mujer: “¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del Jardín?” (Gn 3, 1) La serpiente busca meter la duda en el hombre para incitarlo a desobedecer a Dios. Esto se ve muy claro en la siguiente cita del Libro de la Sabiduría: “Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza; más por envidia del diablo entró la muerte en el mundo”. (Sab. 2, 23-24).<sup>3</sup> Esta interrelación entre la ley, el envidioso y su seducción al otro hombre para que reniegue de Dios, también la plasmó Pablo: “Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto (La ley), me sedujo, y por él me mató” (Carta a los Romanos 7, 11). Este es el significado que se debe poner en el caso del Satán: tomó como pretexto la ley.

El Satán, como personaje en el pueblo hebreo, se despojó de su carácter oficial en términos jurídicos y usó las leyes como pretexto para hacer pecar a sus hermanos judíos. Es decir que se trastocó el sentido original de las leyes: *evitar que el hombre peque*; y Satán está buscando en el otro hombre cualquier acción para acusarlo, es decir que *las leyes están sirviendo para pecar*, no para evitar que el hombre peque, ese es el mismo sentido de la cita del Génesis: “¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del Jardín?” (Gn 3, 1).

Para el caso que nos está ocupando, -la nación israelita en su carácter de mecanismo determinado por la representación de Dios como objetividad por medio de las leyes-, ésta es la reacción que se convierte en acción, pero sólo como recíproco rechazarse unos a otros en el mecanismo en que se ha convertido la nación israelita. Como no hay vínculo espiritual, sino que sólo se desea conservar la vida y la posesión de la tierra, unos a otros se rechazan y se culpan de pecadores, con lo cual se conserva la vida y la posesión por parte del esclavo hebreo. Hegel explica la reacción en el movimiento del quimismo así:

---

<sup>3</sup> La incorruptibilidad debe entenderse en el sentido de las leyes: Las leyes (representaciones en el corazón del hombre) fueron hechas para que el hombre sea perfecto, pero la envidia hizo que estas prescripciones sean motivo para el pecado.

Ahora la reacción es igual a la acción. –Esto aparece, *en primer lugar*, de manera tal que el otro objeto ha *acogido en sí* todo lo universal, y así ahora es activo, frente al primero. De esta manera su reacción es, tal como la acción, un *recíproco rechazar el empuje*”. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. El proceso mecánico formal. p. 632. Las cursivas pertenecen al texto original).

Como antes se mencionó, los hebreos extendieron sus leyes, universalmente, a todos los hombres cuando entraron a Canaán y les penetró la tradición sapiencial y por lo tanto, como entre ellos se provocaba continuamente la desavenencia, también hubo desacuerdo con las otras naciones, como ya se mostró en la pasada cita del libro de la Sabiduría: “Nos tiene por bastardos, se aparta de nuestros caminos como de impurezas. Así discurren los impíos, pero se equivocan; los ciega su maldad”. (Libro de la sabiduría. 2, 1-24). Lo que muestra sólo un continuo o *recíproco rechazar*, con lo que es imposible cualquier movimiento fructífero que sacara a los hebreos de su carácter mecánico mediante el intercambio de costumbres o cultos con otras naciones, lo que los hubiera librado de la objetividad de su amo-dios porque hubieran seguido a otros dioses o amos.

Este múltiple rechazar de los israelitas entre ellos mismos y las otras naciones es el carácter de esclavitud que está en la conciencias vacías a causa de la angustia, del miedo al señor. Por lo tanto, aquí está sólo la forma en que uno de los objetos, (el Satán o el diablo) que están amontonados en el mecanismo de la nación hebrea, se repliega a lo más fuerte, (Dios comprendido como objetividad que determina al mecanismo) tratando de destruir lo más débil, (cualquiera que sea al blanco escogido por el diablo), para que el mecanismo siga funcionando, ya que si hubiera algún pecado entre el pueblo se debe extirpar para que el amo no se moleste: “El primer momento de este proceso real es ahora, como antes, la *comunicación*. Lo más *endeble* puede ser agarrado y compenetrado por *lo más fuerte*, sólo por cuanto lo absorbe y constituye con él en una única *esfera*. Como en lo material, lo débil está asegurado frente a lo que es más fuerte en toda proporción”. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. p. 634). La cita explica que lo más débil se repliega a lo más fuerte, como fue el caso del Satán, que se sabía *agarrado* a su amo por medio de las leyes; o encadenado por Dios como amo único.

De la misma manera, como en aquel momento los hebreos ya se entendían como nación entre otros pueblos, también actuaron (determinados por el mecanismo), como satanes frente a los filisteos, nabateos y otros; a todos los acusaban de injustos, de gente mala que sólo asechaba para hacerles caer en el pecado. “(Pero) guárdate de hacer pacto con los habitantes del país en que vas a entrar. Al contrario, destruirás sus altares, sus estelas y sus cipos. No te postrarás ante ningún otro Dios”. (Ex 34, 12-14). La falta de relación con los otros, y necesariamente la vaciedad de conciencia en los hebreos a causa de su servidumbre, es equiparable a lo que Hegel llamó *destino*, pero en el sentido de que, debido al desarrollo propio del mecanismo, los israelitas fueron arrastrados por el aquel fatum:

La potencia, como *universalidad* objetiva, y como violencia en contra del objeto, es lo que se llama destino -un concepto que cae dentro del mecanismo. Pero, en *su concepto*, como *objetos*, son extrínsecos a sí; la potencia extraña del destino es, por ende, en absoluto su *propia naturaleza inmediata*, la exterioridad y accidentalidad mismas. Un verdadero y propio destino lo tiene sólo la autoconciencia que es *libre* y en la *individualidad* de su yo, por consiguiente, existe absolutamente *en sí y por sí*, y puede oponerse a su universalidad objetiva, y *ponerse extraña* con respecto a ésta. Pero, por esta separación misma despierta contra la relación mecánica un destino. A fin de que éste, por lo tanto, tenga un poder sobre ella, ella tiene que haberse dado una determinación cualquiera frente a la universalidad esencial, tiene que haber efectuado una *acción*. Con esto [la autoconciencia] se ha vuelto *particular*, y esta existencia, como universalidad abstracta, es al mismo tiempo el lado abierto para la comunicación de su esencia que se le ha vuelto extraña; por este lado la autoconciencia queda arrastrada en el proceso. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. p. 635. El corchete pertenece originalmente al texto).

*La potencia como universalidad objetiva* está determinando a cada israelita en particular al ejercer *violencia* sobre ellos. Violencia que ya no ejerce directamente como fue el caso contra los sodomitas, sino por medio de los mismos objetos que se rechazan y hace fuerza mutuamente, (los satanes o diablos). Este es el *destino* de la *universalidad objetiva*, que no es la potencia como Dios, sino la nación como mecanismo, que ejerce violencia

sobre cada uno de los miembros del pueblo para mantener la potencia en su lugar de amo; Dios se está mostrando *como objetividad* en esta *universalidad objetiva*. Pero como los objetos (israelitas) también son extraños entre sí y frente a los otros pueblos, son también extraños a este destino, que se presenta como *exterioridad y accidentalidad*, es decir que *no comprenden su destino*: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él cuides? Apenas inferior a los ángeles le hiciste; coronándole de gloria y esplendor. Le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies”. (Salmo 8, 5-7). La cita, que pareciera *un saber* sobre el hombre, verdaderamente nuestra al humano como determinado sólo por la objetividad de Dios que le entregó todo, el siervo se siente *indigno de aquello*, y necesariamente *no tiene un destino labrado por sí mismo*. De hecho, tales versos muestran el *reflejo* de la servidumbre hacia Dios en el sentido de que el hombre esclaviza toda la naturaleza, *le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies*; lo que concuerda perfectamente con el carácter de servidumbre del israelita, donde el esclavo transforma lo orgánico, a lo que pertenece, como si fuera independiente de ello: “En cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más 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”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 118).

Las acciones realizadas por los israelitas conforme lo explican los salmos, al presentarse como extraños a su destino, indignos de los dones otorgados por Dios, se convierten verdaderamente en el destino que los arrastra porque no estaban ejerciendo una verdadera acción que los liberara de la conciencia servil, lo que se puede explicar la cita de Hegel:

Un verdadero y propio destino lo tiene sólo la autoconciencia que es *libre* y en la *individualidad* de su yo, por consiguiente, existe absolutamente *en sí y por sí*, y puede oponerse a su universalidad objetiva, y *ponerse extraña* con respecto a ésta. Pero, por esta separación misma despierta contra la relación mecánica un destino. A fin de que éste, por lo tanto, tenga un poder sobre ella, ella tiene que haberse dado una determinación cualquiera frente a la universalidad esencial, tiene que haber efectuado una *acción*. Con esto [la autoconciencia] se ha vuelto *particular*, y esta existencia,

como universalidad abstracta, es al mismo tiempo el lado abierto para la comunicación de su esencia que se le ha vuelto extraña; por este lado la autoconciencia queda arrastrada en el proceso. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*. p. 635. El corchete pertenece al traductor del texto).

En esto finalizó la acción que realizaron los hebreos conforme lo muestra el libro de los salmos; *tal conciencia, la del siervo israelita, fue arrastrada por la universalidad objetiva como mecanismo en el que se encontraba la nación judía*. Con lo anterior, el esclavo se hizo *centro* como *ser-uno* o verdadera individualidad, porque alcanzó, en la dependencia que demostró al señor, el verdadero centro al replegarse a su amo:

Ahora, la reflexión en sí, tal como ha resultado, es el objetivo ser-uno de los objetos, y este ser-uno es independencia individual- es el centro. En *segundo lugar* la reflexión de la negatividad es la universalidad, que no es un destino contrapuesto a la determinación, sino un destino determinado en sí, racional –es una universalidad que se *particulariza en ella misma*, la diferencia tranquila, firme en su particularidad carente de independencia, de los objetos y en su proceso, es decir, es la *ley*. Este resultado es la verdad y con eso también la base del proceso mecánico. (Hegel. *La Lógica*. p. 635-636).

Hegel habla, en la cita, *del centro* en el que se convierte el *objeto en el proceso mecánico*, pero sólo hasta que tal objeto acepta por sí mismo su destino *de forma racional* porque *ya no lo ve como extraño*; sino que acepta tal fatum. Una vez que lo anterior ocurrió, el siervo *se particularizó en él mismo*, donde *ya no hay contraposición ni extrañamiento*. La ley logró su objetivo inicial: realizarse o concretarse en el espíritu del siervo sin necesidad del acicate de satanes o miedo a castigos. Tal objetivo era el mostrado en una cita antes mencionada: “Guardadlos y practicadlos (los preceptos), porque son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos que, cuando tengan noticia de estos preceptos, dirán: ‘Cierto que esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente.’” (Libro del Deuteronomio. 4, 4-6). El siervo se replegó, por sí mismo, a las leyes, y aceptó

su destino (implantado por la presentación de Dios como amo y objetividad en el mecanismo), como propio:

Sólo en Dios descansa el alma mía, de él viene mi esperanza; sólo él es mi roca y mi salvación, mi ciudadela donde jamás he de vacilar; en Dios está mi salvación y mi gloria, él es la roca de mi poder. En Dios está mi refugio; confíen en él, oh pueblo, en todo tiempo; pongan en él su corazón, ¡Dios es nuestro refugio! Los hombres, los hijos de Adán, sólo son un soplo, los hijos del hombre son una mentira. Si subieran a una balanza serían menos que un soplo todos juntos. (Salmo 62 (61), 6-10).

La cita presenta un nuevo tipo de hombre, al que llegaron los hebreos, representado en el libro de Los Salmos: el centro de la nación hebrea. Como hombres particulares confían sólo en Dios, como pueblo ponen en su amo todas sus esperanzas. Finalmente se comprenden como especie humana menos que un soplo: su conciencia está totalmente vacía. Este siervo es la universalidad particularizada *en uno* como destino racional, racional porque nació de la reflexión de sí y del otro o del enfrentamiento entre ellos y con los otros pueblos. Por lo tanto, ya no son destinos contrapuestos, porque tales hombres ya no se oponen a su determinación como siervos. Aceptan su destino y lo quieren como tal. Esto es *la ley* que pone la base del verdadero proceso mecánico.

Hegel describe este proceso así: “(La ley) es una universalidad que se *particulariza en ella misma*, la diferencia tranquila, firme en su particularidad carente de independencia, de los objetos y en su proceso, es decir, es la *ley*. Este resultado es la verdad y con eso también la base del proceso mecánico”. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 366). La ley, como centro del mecanismo, entendida como plena obediencia a la objetividad, en este caso Dios, es la determinación total de los objetos, en este caso de la nación israelita.

Los acontecimientos históricos que propiciaron estos razonamientos fueron los siguientes: 1) La inculturación de los pueblos cananeos. 2) Los necesarios enfrentamientos que se dieron entre los hebreos, como nación, y los otros pueblos, ya que compartían el mismo territorio, y 3) el desarrollo de la conciencia de servidumbre israelita, lo que modificó la manera de comprender a su dios.

Por lo tanto, desde que se escribió el libro de los salmos, convivieron en la nación israelita tres modelos de esclavitud, 1) El representado por Abraham e Isaac, que obedece a Dios para poseer bienes y conservar la vida. 2) El de Jacob, que se rebela contra Dios exigiendo reconocimiento como igual. 3) El representado por el siervo que por sí mismo acepta la esclavitud y la entiende ya no como un destino extraño, sino como propio, caso que se puede explicar con Hegel así: “Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí*” (Hegel. *Fenomenología*. p. 120). Entonces, el siervo de los salmos está centrado en sí, ya sin temor ni angustia, sólo concentrado en la servidumbre. Esto es la disciplina del trabajo: “Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 121). Por lo tanto, el escritor de los salmos y los israelitas que representa ya tienen un *nuevo mundo interior* y una *conciencia para ellos mismos*, conciencia que se había destruido por Dios con la angustia y el temor impuesto a su esclavo.

Estas personas, debido a los acontecimientos históricos, se convirtieron, en el mecanismo de la nación israelita, en el centro real, que refleja la objetividad del señorío de Dios, por medio de la reflexión: “La primera determinación, la determinación esencial, constituye, al contrario, el *centro real*, entre los muchos objetos que actúan uno sobre el otro de modo mecánico, por cuyo medio ellos son vinculados mutuamente *en sí y por sí*, y que es la universalidad objetiva de ellos”. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 636). Este centro los mantuvo y consolidó como nación mediante el duro servicio: “Hizo el rey Salomón una leva en todo Israel; la leva fue de treinta mil hombres. Los envió al Líbano, Diez mil cada mes, por turnos”. (1 de Reyes. 5, 27). Aquí se describe el esfuerzo del pueblo, que tiene por rey a Salomón, unido en el culto al construir el templo. El templo mantuvo unido a Israel en el trabajo del culto disciplinado, Toda la nación israelita giró en torno al trabajo del culto.

Cuando Israel se implantó en Canaán como nación surgieron otros movimientos y otro tipo de personas, -imitadoras del siervo representado en los salmos o del centro real-, entre los israelitas. Gente que será completamente independiente de cualquier atadura

material y gozará del servicio pleno a Dios en completa alienación, una enajenación paradójica, ya que tratarán de imitar el nuevo modelo: someterse sólo por medio de la razón a Dios, independientemente de la vida y posesiones que su amo les pueda brindar, *estas personas son los profetas*, ya que a ellos no les importaba la posesión de la tierra o riquezas, no hacían caso alguno de los satanes y sólo obedecían a Dios como amo uno y único, cumpliendo con el espíritu de las leyes: no pecar o no desobedecer a Dios.

### **3.3. El profeta como centro en la nación israelita.**

Los profetas por lo regular ejercían una especie de oficio religioso que consistía en vaticinar o predecir sucesos. Se les consultaba y pagaba por sus servicios. Ellos tenían contacto directo con el dios o los dioses a los que se pedía protección o ayuda contra algún enemigo:

Las condiciones de vida precaria y azarosa que el medio imponía a los árabes nómadas explican perfectamente esta necesidad de colocarse constantemente bajo la tutela de los dioses, así como la necesidad de conocer el porvenir. De ahí la importancia de la adivinación en la vida religiosa, el crédito concedido a los profetas extáticos de ambos sexos, la fe en los presagios y el frecuente recurso a la consulta por suertes. La cleromancia, consistente en predecir el porvenir por el muy rudimentario medio de echar las suertes con puntas de flechas inscritas, era el tipo de adivinación ejercido por los guardianes de los lugares santos. (Caquot, André. “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad en Babilonia”. *Las religiones antiguas*. Tomo II. Ed. Siglo XXI. México. 1986. p. 54).

Estas costumbres sobrevivieron todavía durante mucho tiempo en la nación israelita, sin embargo, empezó a ser tachada como contrarias a la ley de Dios. Así se muestra en el pasaje donde Saúl busca el consejo del difunto Samuel, por medio de una nigromante: “La mujer le respondió: ‘Bien sabes lo que hizo Saúl, que suprimió de esta tierra a los nigromantes y adivinos. ¿Por qué tiendes un lazo a mi vida para hacerme morir?’”. (Primer libro de Samuel. 28, 9). Esta actitud debe enmarcarse en el progreso al que habían llegado

los israelitas en su conciencia como esclavos, si ya tenían a Dios como nombre en sus inteligencias y sabían de él como el liberador de la esclavitud egipcia y fundador de una gran nación, ¿para qué seguir consultando otras mediaciones, que no serían más que barreras entre Dios y el hombre? Consultar adivinos sería nuevamente la vuelta a la idolatría. Se pondría la confianza, ya no en el oro y la plata de espantajos de madera, sino en personas que mediante ritos obligaban la respuesta de un dios.

Dios como uno y único necesariamente impedía prácticas adivinatorias. Yahvé, que se presentaba a los hebreos de múltiples formas entre las que estaban su nombre y sus leyes, hizo su propio elogio en el libro de los proverbios, donde Dios, por medio de su sabiduría, incita al hombre a reflexionar en casi cualquier parte de su medio natural y social: “¿No está llamando la Sabiduría y la Prudencia? ¿No alza su voz en la cumbre de las colinas que hay sobre el camino, en los cruces de sendas se detiene; junto a las puertas, a la salida de la ciudad, a la entrada de los portales, da sus voces: ‘a vosotros, hombres, os llamo, para los hijos de hombre es mi voz’”. (Prov 8, 1-4).

Esta fue la sabiduría que escucharon los profetas. Ellos escuchaban y veían a Dios en casi cualquier parte, obedeciéndolo ciegamente. Ellos se presentaron independientes de cualquier deseo tanto de reconocimiento como de posesión de bienes o de la vida misma. Tampoco aceptaban pago por su oficio y despreciaban a los que deseaban congraciarse con Dios por medio de ellos para beneficio propio o atacar a algún enemigo. En los profetas israelitas se trastocó completamente el antiguo oficio clarividente de pitonisas o nigromantes, sólo obedecían a Dios, y él los tomaba cuando quería y hacía de ellos lo que deseaba, ni siquiera les pedía permiso. Así, ellos fueron *el producto del proceso mecánico*:

El producto del mecanismo *formal* es el objeto en general, una totalidad indiferente, donde la *determinación* está como *puesta*. Dado que, con esto, el objeto ha penetrado en el proceso como algo *determinado*, así por un lado, en su perecer el resultado es el *reposo*, como formalismo originario del objeto, y negatividad de su ser determinado por sí: Sin embargo, por otro lado la eliminación del ser determinado es como *reflexión positiva de él en sí*, es la determinación que ha vuelto a sí o sea la *totalidad del concepto puesta*, la *verdadera individualidad* del objeto. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 635).

El profeta es tal, sólo cuando hubo entrado en el proceso mecánico de la nación israelita y salió de él, por eso es producto. Es *totalidad indiferente* porque la *determinación* de Dios está puesta en él y él es indiferente a la vida y a los deseos, (Desprecia su vida con tal de obedecer a Dios y no depende del reconocimiento de los otros ni de las posesiones de tierra o riqueza). Pero esta determinación se dio en el mecanismo o en la nación israelita, ante la cual se presenta como *reposo* porque está en plena consonancia con los deseos de Dios y de su determinación en el mecanismo, es decir que es esclavo pleno. Por esto mismo es *negatividad* en tanto que es *ser determinado* por Dios, pero determinación que el profeta aceptó de manera plena. Como él aceptó esta determinación, él es la *reflexión positiva en sí* mismo: por lo tanto, él es la *totalidad del concepto* de Dios como juicio (Dios existe y tiene una nación de esclavos) y como nombre (Yahvé: Dios es el ser que es y está siendo), que se convierte en la individualidad del objeto (hebreo). Es decir que el profeta fue determinado por el mecanismo de Dios y por su nombre; al aceptar esta determinación se convirtió en la *verdadera individualidad del objeto*.

El profeta es el objeto transformado por la disciplina del trabajo: “Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma”. (Hegel. *Fenomenología*. p. 121). Por lo tanto, el profeta ha superado todo temor y angustia porque ejerció el trabajo del culto y la obediencia plena a la ley en el mecanismo de la nación hebrea, por esto él es la *individualidad del objeto*, individualidad que está sólo en sí mismo al haber aceptado por sí la determinación de Dios y de su mecanismo.

Esta *autodeterminación* del profeta es la verdadera finalidad de la ley impuesta en el mecanismo, es decir que la ley ejerce violencia contra aquel que no la cumple, pero el profeta es la violencia que él mismo ejerció sobre sí con la disciplina del trabajo, por lo tanto no necesita de la determinación jurídica, así es independencia como centro de la ley, cuyo objetivo primario es cumplimentarse:

Ahora, esta reflexión en sí, tal como ha resultado, es el objetivo ser-uno de los objetos, y este ser-uno es independencia individual -es el *centro*. En *segundo lugar* la reflexión de la negatividad es la universalidad, que no es un destino contrapuesto a la

determinación, sino un destino determinado en sí, racional –es una universalidad que se *particulariza en ella misma*, la diferencia tranquila, firme en la particularidad carente de independencia, de los objetos y en su proceso, es decir, es la *ley*. Este resultado es la verdad, y con eso también la base del proceso mecánico. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 635-636).

El profeta, al haber hecho la reflexión de sí mismo y del otro, Dios, se autodeterminó en su ser-uno entre los objetos (hebreos), y por ello es el ser-uno de los objetos, porque la determinación de la ley se hizo para ellos. Por lo tanto el profeta es el centro del mecanismo. También, como el profeta hizo de sí mismo una negatividad como esclavo, no es el destino contrapuesto al destino impuesto por la presentación de Dios como objetividad, sino destino racional porque es resultado de la reflexión de sí mismo como esclavo y de Dios como amo. Mediante esta reflexión resulta la universalización particularizada, es decir que en el profeta se está particularizando toda la universalización de las leyes y de la esclavitud ejercida en el hebreo. El profeta es la verdadera objetivación de la ley, con lo que alcanza su verdad. Esta verdad es la base del proceso mecánico. El objetivo de la ley no es reprimir al hombre, conforme a la explicación de Hegel en *el mecanismo*, sino que él se autodetermine por medio de las leyes.

Los profetas por lo regular vivían aislados de la comunidad, y sólo se presentaban cuando Dios les ordenaba decir o hacer algo. Por ejemplo, Juan el Bautista vivía en el desierto y sólo se alimentaba de langostas y miel silvestre. (Mt 3, 4-5). Ezequiel, igual que Juan el Bautista, estaba a orillas de un río cuando recibió la revelación de Dios. (Libro de Ezequiel. 1, 1). Pero los profetas habían vivido en comunidad durante su juventud, aunque ellos mismos se apartaban, hasta que Dios les ordenaba lo contrario.

La característica fundamental es la disposición del profeta a obedecer. Así se muestra en el caso de Samuel:

Y Samuel estaba acostado en el santuario, donde se encontraba el arca de Dios. Llamó Yahvé: ‘Samuel, Samuel’. Él respondió ‘¡Aquí estoy!’, y corrió donde (su maestro) Elí diciendo: ‘Aquí estoy, por qué me has llamado’. Pero Elí le contestó: ‘Yo no te he llamado; vuélvete a acostar’. Comprendió Elí que era Yahvé quien llamaba al niño, y

dijo a Samuel: 'Vete y acuéstate, y si te llaman, dirás: Habla, Yahvé, que tu siervo escucha'. Vino Yahvé, se paró y llamó como las veces anteriores: '!Samuel, Samuel!' Respondió Samuel: 'Habla, que tu siervo escucha'. (Primer libro de Samuel. 3, 3-11).

El profeta está *esperando* el mandato, es decir que él se sabe determinado para obedecer; para ejercer un lugar en el mecanismo, *Y Samuel estaba acostado en el santuario, donde se encontraba el arca de Dios*. Samuel obedeció desde su determinación aún antes de que se le mostrara que Dios lo invocaba. Dios se manifestó nuevamente de manera inmediata, pero no como en las etapas anteriores, sino por medio de la *comprensión* de Elí. Aquí se muestra la diferenciación de los profetas y los pasados hebreos. Con Abraham Dios se presentó en su religión politeísta y a través de la sensibilidad. A los israelitas en el éxodo fue por medio de la revelación del nombre. Pero Samuel necesitó de la comprensión de otro hombre, en este caso de Elí, para saber que fue Dios el que lo llamó. Samuel necesitó de la comprensión de otro porque al inició Dios se le presentó de manera mística, el profeta sólo escuchaba voces: percibía a Dios en un fondo oscuro y tenebroso. Samuel necesitó de otros porque estaba inserto en un mecanismo.

Es así que Dios ya estaba presente cuando Samuel escuchó las voces, porque él dormía junto al arca de la alianza, cuya cristalización englobaba todo el contenido de la revelación de Dios y su actuación en el mundo. Estas voces, que estaban en un fondo oscuro y tenebroso, eran la intuición, pero ya como pensamiento, porque el Espíritu piensa al Espíritu: Dios como concepto, como Yahvé, ya se había independizado de percepciones sensibles como fue el caso de los ídolos y tampoco deseaba reconocimiento ni riquezas. Samuel (en el mecanismo donde se encontraba) sabía de la actuación de Dios en el mundo:

En segundo lugar hay que advertir que el Espíritu piensa al Espíritu. En este pensar puro no hay inicialmente ninguna diferencia que los separe; nada hay entre ellos; pensar es la pura unidad consigo mismo en la que desaparece todo lo tenebroso y oscuro. Este pensar puede ser llamado también intuición pura en cuanto simple actividad del pensar, de manera que nada [diferente existe] entre el sujeto y el objeto, los cuales no existen todavía propiamente. Este pensar no posee ninguna limitación, es esta actividad totalmente universal y el contenido no es sino lo universal mismo. Pensar

es simplemente saber. (Hegel. *Lecciones de Filosofía de la Religión*. Tomo III. p. 118. El corchete es original del texto).

Es así que, como Dios ya es centro real para el hebreo, -es decir, que es unidad de la esencia y la existencia, de lo interior y exterior, la intuición de Dios, en las voces que oyó Samuel, se comprendió, casi de inmediato como Dios, *Comprendió Elí que era Yahvé quien llamaba al niño*. Esta comprensión es Dios mismo que se está desarrollando para el pensamiento humano, Yahvé es el pensamiento mismo, *el Espíritu piensa al Espíritu*. *Pensar es la pura unidad consigo mismo en la que desaparece todo lo tenebroso y oscuro*.

Cuando el profeta *comprendió*, que era Dios el que lo llamaba, la sumisión es inmediata: *Respondió Samuel: "Habla, que tu siervo escucha"*. Éste es el carácter plenamente mecánico en el que se encuentra el profeta *como determinación puesta por Dios*. Ante cualquier invocación, el profeta sólo tiene respuestas equivalentes: envíame, ordéname. Pero también debe resaltarse el carácter de la voz que escuchó Samuel. El llamado aparece dentro de sí del profeta. Esto ocurrió también con Isaías:

El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso. Entonces voló hacia mí uno de los serafines con una braza, que con las tenazas había tomada sobre el altar, y tocó mi boca y dijo: 'He aquí que esto ha tocado tus labios: se ha retirado tu culpa'. Y percibí la voz del Señor que decía: '¿A quién enviaré? ¿y quién irá de parte nuestra?' Dije: 'Heme aquí; envíame.' Dijo: 've y di a ese pueblo:...' (Is 6, 1; 6-9).

Entonces se deben identificar varios elementos. Primero, Isaías vio a Yahvé sentado en su trono excelso,<sup>4</sup> esto significa que el profeta sabe que Dios está determinando, como la divinidad que es, como un amo universal. Se nota también que la representación de la alianza con Dios sobrevivió en el arca, que fue depositada en el templo de Jerusalén. En segundo lugar, sobresale que Dios ya no necesita pronunciar palabra alguna para

---

<sup>4</sup> El trono excelso tal vez era el arca de la alianza (o lo que quedaba de ella, porque la habían robado para el tiempo de Isaías), porque ahí estaba o se asentaba la presencia de Dios frente al pueblo. Se puede pensar que Isaías, estando en el templo, frente al arca, tuvo un éxtasis místico, donde Dios le habló y le ordenó qué debía hacer. Cabe señalar que Isaías dice: *Vi al señor sentado en su trono excelso*, porque el profeta entiende a Yahvé como *Rey*, Dios y amo uno y único de todo el mundo.

determinar al profeta como ser puesto, pareciera que no tiene de quién echar mano; que el mundo no está determinado como mecanismo de sí mismo: *¿A quién enviaré? ¿y quién irá de parte nuestra?* Ante tal invocación, Isaías mismo *se pone* al servicio de Dios: *Heme aquí; envíame*. Por lo tanto, en esta etapa el profeta ya no necesitó de ser conminado u obligado a convertirse en determinación por parte de Dios, sino que él mismo fue autodeterminación. Esta determinación se ve más clara en el caso de Elías:

Pero ahora, envía a reunir junto a mí a todo Israel en el monte Carmelo, y a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal que comen a la mesa de Jezabel. Se acercó el profeta Elías y dijo: “Que se sepa hoy que tú eres Dios en Israel y que yo soy tu servidor, y que por orden tuya he ejecutado todas estas cosas”. Elías les dijo: “Echad mano a los profetas de Baal, que no escape ninguno de ellos”; les echaron mano y Elías les hizo bajar al torrente de Quisón, y los degolló allí. (Primer libro de Reyes. 18, 19; 36; 40).

La dependencia del profeta a Dios es total porque es autodeterminación como centro de los objetos. Es el profeta el que está ejerciendo ahora la represión contra otros objetos sin necesidad ya de que se le obligue o se le imponga la ley por medio de la angustia. El profeta actúa en plena consonancia con Dios y con su autodeterminación: *“Que se sepa hoy que tú eres Dios en Israel y que yo soy tu servidor, y que por orden tuya he ejecutado todas estas cosas”*.

Estas palabras deben entenderse desde el *centro* que es el profeta como determinación de Dios y como autodeterminación del profeta. Los profetas, como sujetos, fueron la reunión de todas las determinaciones que hasta aquí se han descrito, (Del Satán, de sus víctimas y de la reflexión puesta en los salmos), pero los han superado porque ya no se cuestionan en absoluto sobre sí mismos ni sobre su comprensión sobre Dios. Comparemos los caracteres del libro de Los Salmos y la frase de Elías: *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?; Yahvé es el Dios de Israel, yo soy su servidor y hago lo que él quiere*. El profeta es un siervo incondicional, es el ser puesto que ha aceptado su determinación. Elías no tiene duda alguna sobre sí mismo, *Yo soy servidor*, ni sobre su dios, él es el rey del mundo y Dios para Israel.

La actitud del profeta, de total sumisión, fue la que trató de imitar la nación israelita. Ellos deseaban hacerse esclavos plenos sin necesidad de una determinación exterior. Así lo muestra el libro de los Salmos: “Mas yo, como un olivo verde en la Casa de Dios, en el amor de Dios confío para siempre. Te alabaré eternamente por lo que has hecho; esperaré en tu nombre, porque eres bueno con los que te aman”. (Salmos 52, 9-11). Según los Salmos el hombre sabio y bueno trata de estar siempre ante la presencia de Dios, y como tal, en su total determinación. La nación israelita trató de estar siempre en la autodeterminación, haciendo coincidir el destino humano con el destino impuesto por Dios. Esto es el centro real: “La primera determinación, constituye, al contrario, el *centro real*, entre los muchos objetos que actúan uno sobre otro de modo mecánico, por cuyo medio ellos son vinculados *en sí y por sí*, y que es la universalidad objetiva de ellos”. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 636). Aquí se dice que el centro real, en el caso del pueblo hebreo, es Dios como nombre y con sus leyes que vincula en el mecanismo de la nación a los diferentes objetos, independientemente de que ellos se rocen, opriman o peleen entre sí. Por lo tanto, los objetos son el centro cuando están vinculados y cumplen perfectamente la ley y tienen en sí la determinación del nombre de Dios, por lo que son universalidad del pueblo, o entre el pueblo israelita.

Así, este hombre que trata de seguir la ley y la determinación de Dios, es el *medio* entre el gobierno y el pueblo, es decir que su actuación es la garantía de que funcione el mecanismo, porque el israelita justo es el que está autodeterminado, así lo muestra el libro de los proverbios: “Lo que han visto tus ojos, no te apresures a llevarlo a juicio; pues ¿qué harás a la postre cuando tu prójimo te acuse? Defiende tu causa contra tu prójimo, pero no descubras los secretos del otro, no sea que el que lo oye te avergüence, y que tu difamación no tenga vuelta” (Prov 25, 7-10). El escritor de los proverbios está tratando de aconsejar a los israelitas sobre las contiendas judiciales, en las cuales debe prevalecer la discreción y la medida. También se dice que no se debe apresurar en los juicios, pues todos cometemos errores, y sobre todo no difamar ni acusar a nadie si no se nos ha preguntado sobre él. El sujeto que cumple estas sencillas reglas hace funcionar bien un gobierno.

Para el momento narrado aquí, el gobierno ya se ha convertido en un sujeto porque la nación israelita ya tiene reyes, jueces, soldados y demás. Por lo tanto, los hombres discretos que no buscaban peleas judiciales o disputas innecesarias con otros eran muy

apreciados, porque estaban autodeterminados por la ley y por Dios. Estas personas que funcionaban como el *medios* los explica Hegel así: “El gobierno es el centro absoluto, en que el extremo de los individuos está concluido con su subsistir exterior; de la misma manera los *individuos* son términos medios, que manifiestan en una existencia exterior (a) aquel individuo universal, y transfieren su esencia moral al extremo de la realidad”. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. pp. 637-638.). Hegel induce a pensar que estos individuos como el centro en sí mismo porque no se contraponen ni a Dios ni a las leyes, son términos medios entre el gobierno, en este caso de la nación israelita, y los otros hombres. Ellos muestran cómo se debe actuar exteriormente, es decir, en los tribunales, las peleas y rencillas entre los hombres, y lo harán bien porque están determinados como universales, es decir, tienen la universalidad de las leyes y de Dios dentro de sí, sin necesidad de que los determinen exteriormente.

Esto es la *esencia moral*, es decir, son los sujetos morales que actúan por sí mismos determinados por su moralidad, ya no por leyes ni castigos divinos, sin importarles si obtienen reconocimiento o beneficios materiales. Esto es el ordenamiento del pueblo israelita en que el mecanismo de la nación funciona de manera perfecta: “Las relaciones de *presión, choque, atracción* y otras semejantes, como también las *agregaciones* o las *mezclas*, pertenecen a la relación de la exterioridad, que sirve de base al tercero de los silogismos constituidos. El *ordenamiento*, que es la determinación puramente exterior de los objetos, ha traspasado a la determinación inmanente y objetiva: esta es la *ley*”. (*Ciencia de la lógica*. p. 638). Los roces y peleas que tengan los miembros del mecanismo, entendido como nación, son sólo exterioridades que no importan ya, porque el *ordenamiento* se encuentra inmanente o dentro del sujeto moral, que con su actuar invita a otros a imitarle. Como ya hay un ordenamiento interior, cualquier disputa se soluciona fácilmente, lo que es el objetivo de la ley. Los esclavos viven en armonía consigo, con Dios y con el mecanismo de la nación.

Sin embargo, aunque este esclavo se ha autodeterminado y está en armonía con Dios y con su nación de siervos, sigue siendo dependiente de la nación y de Dios precisamente porque es siervo. El principio que hizo que el esclavo se autodeterminara es el mismo que anima la diferencia con Dios y con la nación: “Esta unidad que se determina a sí misma, y que lleva de retorno, de modo absoluto, la objetividad extrínseca en la idealidad,

es principio de *automovimiento*; la *determinación* de este principio animador, que es la diferencia del concepto mismo es la *ley*". (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 638-639). Como la autodeterminación del sujeto fue hecha por él mismo, entonces verdaderamente es el trabajo del esclavo que se está moviendo.

Antes, el esclavo se sintió dependiente de su amo, Dios, y de las cosas que necesitaba transformar para sobrevivir y ofrecerlas como tributo. Después, el patriarca Jacob se enfrentó a Dios, porque lo estaba comprendiendo como amo. Dios, al aceptar el reto de su siervo, entró directamente en el automovimiento del mundo humano o del concepto del espíritu.<sup>5</sup> Tras estos pasos, el siervo sintió angustia, lo que vació su conciencia, quedándose sólo con su carácter de esclavo, pero sin dejar de sentir temor, que superó con el trabajo disciplinado del siervo, en este caso representado por los profetas.

Ahora, cuando el sujeto ya se domó y transformó a sí mismo en la disciplina del trabajo, está traspasando el mecanismo que le fue impuesto, porque como impuesto es determinación exterior. Pero el esclavo demostró movimiento por sí mismo al autodeterminarse, por lo tanto es también *automovimiento*, que también es la ley, porque la ley se hizo para que el hombre la siguiera sin necesidad de que lo castigaran. Por lo tanto, la ley misma hace que este sujeto se mueva *fuera de la ley*, porque el sujeto es automovimiento y ha puesto la ley dentro de sí, por lo tanto, tarde o temprano esta ley, en el sujeto moral, se contrapondrá a la ley exterior.

Es decir; la ley impuesta por Dios como objetividad en el mecanismo fue hecha para dominar a los esclavos y que convivieran en paz, pero para lograr esto la ley debe ser inmanente en el sujeto, porque sólo un sujeto es capaz de moverse por sí y colocarse en el

---

<sup>5</sup> Debe matizarse lo que Hegel entiende como Espíritu Absoluto y el Concepto del espíritu. El primero es el mundo humano, o del sujeto que poco a poco se entiende a sí mismo, en su mundo, en un desarrollo propio. El Concepto del espíritu ya es la actuación del espíritu en cuanto que él se desarrolla en la historia; es decir que el espíritu (Geist), se mueve libremente en el mundo. En el caso citado, Jacob, como hombre, siempre está en el mundo humano, comprende como hombre, por lo tanto, entendió a Dios como una conciencia que se le contrapuso. Como Dios aceptó el reto del patriarca (según la narración de la Biblia), entonces debe entenderse que Dios ya entró al mundo de la comprensión humana o del desarrollo del Concepto del espíritu: Dios se presentó como un rival, en un enfrentamiento, tras del cual saldrá como vencido o vencedor, pero siempre en el mundo humano donde se encuentran los conceptos de rival, vencedor, vencido o amo. Para ilustrar lo anterior se puede citar a Hegel: "El concepto es lo *libre*, en cuanto poder *sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de sus momentos es *el todo* que *el concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*". (Enciclopedia. Parágrafo 160).

centro de la ley sin que lo castiguen. Pero el moverse o autodeterminarse es sólo un aspecto exterior de este sujeto, lo fundamental es la inmanencia de la ley en el sujeto o la interioridad de la ley, porque bien alguien que no tenga la ley dentro de sí puede actuar sólo por costumbre o por miedo al castigo, como lo hizo Abraham. Por lo tanto, lo exterior es sólo una *regla*, en cambio, la verdadera ley debe estar dentro del sujeto para que verdaderamente sea ley:

Este proceso, que traspasa el *reposo*, muestra tanto una *accidentalidad* y una indeterminada desigualdad, como una *uniformidad formal*. esta uniformidad es, sí, una *regla*; pero no es una *ley*. Sólo el mecanismo libre tiene una *ley*, que es la propia determinación de la pura individualidad, o sea *del concepto que está por sí*. Como diferencia, ella es en sí misma la fuente imperecedera de un movimiento que se anima a sí mismo; y como en la idealidad de su diferencia, se refiere sólo a sí misma, es *libre necesidad*. (Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 639).

Los objetos que siguen la ley, según dice Hegel, en realidad están aplicando una regla, lo que muestra que esto puede ser accidental o sólo una desigualdad con la misma aunque sea uniformidad formal, es decir que aunque se siga la ley sólo se hace de manera formal, no se hace por sí mismo. Sólo el sujeto la hace o realiza por sí mismo; en su propia determinación, sólo el aquel sujeto libre tiene la ley en sí mismo, y por lo tanto tendrá el concepto de ella, o del mecanismo libre, de manera inmanente o en sí mismo. Por lo tanto, el sujeto o la individualidad que tiene la ley en sí misma es aquel que la produce a partir de sí mismo como *fuentes imperecederas* que, al traspasar el reposo, se habrá convertido en *diferencia, refiriéndose a sí misma y será libre necesidad*.

El traspasar el *reposo* es en realidad una *acción* contra el formalismo de la ley, porque el formalismo implica que el sujeto no salga fuera de ella. Pero no salirse del sistema jurídico no es seguirlo, es sólo una regla o conveniencia. Traspasar el reposo es *llevar a cabo una acción contra la regla*. El sujeto que traspasó la regla de manera consciente es porque en él está la ley misma, ya que en realidad está obedeciendo al sistema jurídico que ha hecho inmanente, por eso es *fuentes imperecederas*, de la misma ley. Pero

aquí, este sujeto está refiriéndose sólo a sí mismo, y por lo tanto es libre necesidad porque este sujeto que logró la autonomía continuará con el movimiento que lo hizo ser autodeterminación en la ley.

Esta autodelimitación ahora es contraposición al mecanismo de la nación israelita, porque el mecanismo mantiene a todos en el centro, ya sea de manera formal o por propia convicción. Cuando algún objeto empieza a actuar por sí mismo entonces el mecanismo se des-ajusta. Cuando alguien va contra el mecanismo de la ley es un delincuente o un loco. Al delincuente se le castiga y al loco se le recluye. Pero el sujeto que tiene en sí mismo la ley como autodeterminación de ella misma es la esencia moral moviéndose sin necesidad de algo exterior (castigos o premios). Pero nuevamente: cualquier *movimiento por sí mismo*, en el sistema mecánico *va contra el mecanismo mismo*, porque él hace que todos funcionen conforme a tal sistema, nunca para que cada cual actúe por sí mismo. Pero, para el sujeto que ha hecho inmanente la ley, ésta se ha convertido en un objeto porque la tiene en sí y para sí mismo; la puede manejar y transformar como antes el esclavo transformó la naturaleza orgánica en quedó tras la confrontación con su amo. Por lo tanto, hay una contraposición entre el centro y el sujeto:

Por medio de la diferencia ideal, que le es inmanente, su existencia es una *determinación puesta por medio del concepto*. Su falta de independencia, de esta manera, no es ya solamente una *tendencia* hacia el *punto medio*, frente al cual tiene todavía apariencia de un objeto independiente, extrínseco, precisamente porque su relación es sólo una tendencia; sino que es una tendencia hacia el objeto que *le está contrapuesto de un modo determinado*, así como el centro por eso mismo se ha quebrado, y su unidad negativa ha traspasado a la *oposición objetivada*. Por consiguiente, ahora la centralidad es una *relación* de estas objetividades recíprocamente negativas y tensas. Así, se determina el libre mecanismo para convertirse en el quimismo. (Hegel. *Lógica*. p. 639).

Hegel dice que, una vez que el sujeto que tiene la ley (que él tiene de manera inmanente) se convierte en *diferencia* (del centro real, lo que también le es inmanente

porque él en sí mismo tiene el automovimiento de la determinación), este sujeto seguirá tendiendo al punto medio, pero ya no de la ley sólo como regla, sino del sistema jurídico que le es inmanente, es decir: hacia su propia autodeterminación. Esto se puede explicar en tres movimientos: 1) El sujeto hizo inmanente la ley. 2) El proceso mediante el cual la hizo inmanente es automovimiento de ella misma. 3) El sujeto tiende a este centro del sistema jurídico, pero ahora en contraposición a la ley extrínseca del mecanismo, tendiendo sólo al centro de sí mismo.<sup>6</sup>

Por lo tanto, el centro del mecanismo hebreo, en este caso el profeta, como modelo del personaje de los salmos, que sigue por sí mismo las leyes, independientemente de que se le asegure la vida y los bienes, se convertirá en la contraposición al mismo mecanismo de la nación hebrea y los pasados modelos representados por Abraham, Jacob y el de los salmos y Proverbios. Primero contra aquellos que deseaban dominar a Dios con el culto para mantener la vida y propiedades: “¿A mí qué tanto sacrificio vuestro? –dice Yahvé-. Harto estoy de holocaustos de carneros y de cebo de cebones. Lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista”. (Libro de Isaías. 1, 11; 16). También contra los reyes, representantes de la ley y que la pervirtieron según sus intereses: “Entonces (el profeta) Natan dijo a David: Así dice Yahvé Dios de Israel: Yo te he ungido rey de Israel. ¿Por qué has menospreciado a Yahvé haciendo lo malo a sus ojos, matando a Urías el hitita, tomando a su mujer por mujer tuya? Haré que de tu propia casa se alce el mal contra ti”.<sup>7</sup> (Segundo libro de Reyes. 12, 7-12). De igual manera reprochan a los que sólo confían en sí mismos, -como Jacob-, o en sus razonamientos: “¡Ay, los que llaman al mal bien, y al bien mal; que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad; que dan amargo por dulce, y dulce por amargo! ¡Ay, los sabios a sus propios ojos, y (sólo) para sí mismos discretos!” (Libro de Isaías. 5, 20-21).

---

<sup>6</sup> Debe matizarse tal *sistema jurídico*, que no es el que se establece, según Hegel, en el *Estado*, sino que por sistema jurídico debe entenderse todo el conglomerado que hacía funcionar las leyes en la *nación* israelita para el tiempo narrativo que aquí se está manejando, 1000-500 a. C. El profeta, al obedecer tal sistema, no es libre porque se ha vuelto centro en el mecanismo de la nación de siervos israelitas. En cambio, cuando Hegel maneja el Estado y su sistema jurídico, el sujeto ya es libre porque él mismo creó ambas manifestaciones del espíritu tras muchas negaciones y enfrentamientos pasados. Cabe señalar que, por lo anterior, fue necesario utilizar la figura del mecanismo para el análisis de la nación israelita, que si bien tiene un sistema jurídico, tal funcionaba para mantener el carácter de esclavitud a los israelitas del tiempo mencionado.

<sup>7</sup> Se debe recordar que David no contradujo formalmente la ley, sino que la utilizó para su beneficio. Él mandó a su general Urías a la guerra, ordenándole una posición al frente de la batalla para que irremediamente muriera, con lo que se pudo casar con su viuda.

Entonces, desde aquí se ve un tipo de personalidad diferente, el del profeta, que si bien imita al personaje de los salmos y proverbios, ya ha empezado a *tender* a la actuación por sí mismo, fuera del formalismo de la ley y del mecanismo que mantiene a la nación en su carácter de servidumbre. Este tipo de personas se repliegan sólo a sí mismas, y de hecho son independientes de la determinación de Dios: “¿A quién enviaré? ¿y quién irá de parte nuestra?” Dije: ‘Heme aquí; envíame.’ Dijo: ‘ve y di a ese pueblo...’ (Libro de Isaías 6, 9). Esto muestra claramente que Dios ni siquiera necesitó *invocar* al profeta, él está esperando para *autodeterminarse*. Este tipo de personalidad se dio gracias al devenir histórico en el pueblo israelita que ya tiene leyes perfectamente establecidas, que también ha entablado una transculturación con la región de Canaán y ha tomado de ella su sabiduría. Igual se ha superado el culto y las leyes como el trabajo que dominaría a Dios. En las posturas anteriores ya no hay dominado ni dominante. El centro del mecanismo se ha igualado a la objetividad, Dios, que ejercía su violencia, -en el caso de Jacob-, para esclavizar al siervo. El esclavo se ha movido al centro por sí mismo, completamente disciplinado, superando así el trabajo en el culto y la obediencia de las leyes.

Lo que estos hombres representan es la *total autodeterminación*, por lo tanto, es este automovimiento el que se trasladará, ya no tanto hacia la total obediencia hacia Dios, sino que el hombre, mediante sus razonamientos, empezará a delimitar lo bueno y lo malo o lo que es pecado o no con respecto a la obediencia a Dios, esto se ve en una cita pasada: “¡Ay, los que llaman al mal bien, y al bien mal; que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad; que dan amargo por dulce, y dulce por amargo! ¡Ay, los sabios a sus propios ojos, y (sólo) para sí mismos discretos!” (Libro de Isaías. 5, 20-21). Los profetas no se dan cuenta de que estos sabios, que deciden por sí mismos la luz y la oscuridad, están siguiendo exactamente el mismo modelo que ellos sustentan: la total independencia. Los profetas no se dieron cuenta de que ellos mismos pervirtieron la ley y el culto porque se aislaron de la nación y casi nunca entraban al templo<sup>8</sup> a practicar holocaustos ni obedecían la ley escrita, sino sólo su espíritu; cabe resaltar que por lo regular sólo se guiaban por las palabras que escuchaban

---

<sup>8</sup> Las ocasiones que muestran a los profetas en el templo son, por lo regular, para predicar o decir aquello que Dios les mandó, o en los momentos de su iniciación ministerial, pero muy pocas veces se les muestra ofreciendo holocaustos o rindiendo culto a Dios.

en su interior.<sup>9</sup> Así, la única diferencia entre los profetas y los sabios que delimitan por sí mismos lo bueno o malo es sólo de posición, no de grados. Los profetas están del lado de la voluntad de Dios que hicieron autodeterminación; mientras que aquellos sabios están del lado de lo que ellos creen es lo justo o injusto, también de manera autónoma.

Estos últimos se multiplicarán entre los israelitas, por lo tanto, la objetividad del mecanismo en la nación, -en este caso Dios-, por medio de su propio movimiento, provocará la destrucción del pueblo. El señor no puede ser amo de siervos que por sí mismos deciden lo bueno o malo, lo justo o injusto; cuando esto ocurre, el amo deja de ser señor y los siervos dejan de ser esclavos. El proceso que culminará en tales posiciones es el tema del siguiente capítulo; la destrucción de la nación israelita porque la mayoría habían dejado su esclavitud al desobedecer las leyes impuestas por Dios.

---

<sup>9</sup> A causa de esto, varias veces se acusó a los profetas de que estaban endemoniados o de que no decían las palabras de Dios, porque era muy difícil saber si verdaderamente estas personas eran iluminados o charlatanes. Los juicios determinaban si algún profeta decía la verdad si sus palabras concordaban con las escrituras del Pentateuco.

## CAPÍTULO IV.

### ISRAEL DESDE EL DESTIERRO HASTA EL CRISTIANISMO

En este capítulo se analizará el periodo desde la destrucción de Israel como nación con los destierros, el primero a Siria y el segundo a Babilonia, pasando por el retorno y la refundación; hasta el nacimiento del cristianismo, esto es, con el nacimiento de Jesucristo y la fundación de su comunidad religiosa.<sup>1</sup>

La nación israelita se dividió en el reino del norte que conservó el nombre de Israel, y el reino del sur, que se denominó Judá. Esta escisión se dio en el 933 a. C., con la fundación de un santuario en Betel, ciudad del norte, para contraponerse al centralismo del culto en el sur con el templo de Jerusalén. En el 721 el reino del norte, Israel, perdió la guerra contra Siria y fueron deportados como esclavos, jamás se supo más de ellos. Judá cayó contra Babilonia en el 586 a. C, fueron deportados y sometidos nuevamente a la esclavitud. En el 538 Ciro, rey de Persia, conquistó Babilonia y permitió el regreso de personajes y sacerdotes connotados a Jerusalén, el antiguo reino de Judá. Por eso actualmente se conoce a los israelitas más bien con el nombre de judíos, porque fueron los antiguos habitantes de Judá los que regresaron a la llamada ciudad santa y reconstruyeron el templo. También por eso la presente investigación, desde esta página, se referirá a este pueblo con el nombre genérico de judíos.

Hacia el 300 a. C. fueron conquistados por Egipto, para entonces bajo el dominio de los macedonios, que extendieron la cultura griega a todo medio oriente. En el 250 se tradujo el Pentateuco al griego, lengua por medio de la que todo el mundo, conquistado por Alejandro Magno, se comunicará durante por lo menos 300 años. En 168 a. C., Antioco IV declaró la persecución a los judíos porque eran muy difíciles de someter, principalmente porque no querían adorar a otros dioses que no fuera Yahvé, lo que implicaba que estos esclavos no estaban sometidos plenamente a los helenistas. Antioco IV profanó el templo y provocó la rebelión de la familia macabea, encabezada por Judas, sacerdote y patriarca de

---

<sup>1</sup> A su tiempo se verá que en el siglo I d. C., en Palestina, había muchos grupos religiosos judíos, que ahora entenderíamos como sectas; grupos que entendían de manera particular las leyes y a los profetas, contraponiéndose entre ellos.

los macabeos. La revuelta logró la reconquista de Jerusalén, imponiendo sacerdotes y autoridades de la familia de Judas en Jerusalén, lo que hizo renacer el anhelo de un Mesías como personaje histórico y religioso que salvaría al pueblo de todas las opresiones económicas y políticas.

En el 63 a. C., Roma conquistó a los judíos, imponiendo, en el 37, a Herodes el Grande como rey. El año 4 murió Herodes el Grande y el reino se dividió en una tetarquía, conforme repartió el territorio entre sus tres hijos, tocando a Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, el periodo y el gobierno del territorio donde nació Jesucristo, hacia el año 6 a. C.<sup>2</sup>

Jesús murió hacia el año 30 d. C. provocando la división de sus discípulos en varios grupos que se replegaron a uno de los discípulos destacados del profeta. En el 70 d. C. se destruyó Jerusalén por los romanos y se acentuó la diáspora judía. Según recientes investigaciones, por este periodo se estaba redactando el Evangelio de Juan, que concluyó en su última versión hacia el 90 d. C.<sup>3</sup>

Así, se debe empezar al análisis de este capítulo con la disolución de la todavía nación israelita, tanto en el norte como en el sur, hacia el 933 a. C.

#### **4. 1. El pecado y la desobediencia a Dios.**

La desobediencia a las leyes de Dios, plasmadas principalmente en el Pentateuco, fue vista como la causa de que el señor permitiera la destrucción de la nación judía. Así lo muestran los profetas: “Mirad, no es demasiado corta la mano de Yahvé para salvar, ni es duro su oído para oír, sino que vuestras faltas os separaron a vosotros de vuestro Dios, y vuestros pecados le hicieron esconder su rostro de vosotros para no oír. No hay quién clame

---

<sup>2</sup> Aún ahora hay un debate sobre la verdadera fecha del nacimiento de Jesucristo. Se ha aceptado ya por la historia y la teología que Jesús debió nacer entre el año 6 y 4 a. C., según datos históricos comprobados. Debe señalarse que lo verdaderamente importante no es la fecha exacta del nacimiento o actuar de Jesús; sino lo que provocó en las nuevas relaciones de Dios y el hombre en sentido genérico, ya que nunca antes se había entendido, como tratará de mostrarlo la presente investigación, la encarnación de Dios como plena identificación entre Dios y el hombre, sin detrimento de alguno de ellos. Por lo regular, el hombre es tomado por algún dios y nulificado al máximo grado, donde ya no se puede decir que sea humano.

<sup>3</sup> Los textos y documentos que tratan esto se mostrarán a su tiempo.

justicia ni quién juzgue lealtad”. (Is 59 1-2; 4). Isaías dice que Dios está dando la espalda, *escondiendo su rostro*, porque los israelitas no obedecían la ley de Dios, cometiendo múltiples pecados, que, como antes se ha mencionado, deben entenderse para este momento como el no acatamiento de las leyes.

Los profetas eran el ejemplo del radical sometimiento a Dios, y todos los judíos trataban de imitarlos o por lo menos hacer lo que Dios decía por medio de ellos. Pero los profetas deben entenderse como personas alienadas, que no actúan por sí mismos, sino por el otro que es Dios. Dios los toma y los enajena por la fuerza, y ellos aceptaron esta enajenación, es decir que ellos gozaban de la alienación. Hegel por lo regular soslaya el actuar de los profetas a lo largo de los tres tomos de la *Filosofía de la religión*, sin embargo, sí menciona el carácter del hombre que libremente entrega su actuar a Dios, es decir, que ejerciendo su albedrío, se enajena a la divinidad. Hegel dice:

Pero libertad sin ningún contenido concreto; es decir, en la conciencia de esta libertad no ha sido asumido nada de la conciencia plena, [nada] de impulsos, de inclinaciones, [nada] de la riqueza de las relaciones espirituales; la realidad de la vida queda fuera de la conciencia de esta libertad, ella todavía no es racional, ella es enteramente abstracta; todavía no hay una conciencia plena, divina. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la religión*. p. 56. Tomo II).

Este caso se puede aplicar a los profetas, conforme se ha tratado de explicar hasta ahora. Hegel explica que si bien estas personas llegaron a la autoconciencia como saber de sí mismos como esclavos, y de Dios como su amo, logrando la libertad porque aceptaron esta determinación, es en realidad una libertad vacía de *contenido concreto*, es decir que no tiene contenido implantado en la realidad humana. Dios permanece completamente trascendente y exterior al mundo, que es mundo humano porque fue construido por hombres. Por lo tanto, Dios está negando todo impulso o inclinación humano, con lo que quedan truncadas las *relaciones espirituales* entre los otros hombres, porque ellos, los profetas siempre vigilaban por si los otros pecaban.

Para que el siervo verdaderamente se libere es necesario que tal libertad se transforme en racional o en contenido para el hombre, es necesario que el sujeto se libere prácticamente de la determinación que Dios puso en él, pero no sólo en una autodeterminación, sino que sea el *querer del mismo sujeto*, con lo que se convierte en objetivo u objetividad que se contrapondría a la objetividad de Dios:

Su finitud (la del espíritu práctico), consiste en su *formalismo*, a saber, que su estar llena por sí misma [con] la determinabilidad *abstracta* o *suya* no está identificada con la *razón* desarrollada. La determinabilidad de la voluntad que está siendo *en sí* es llevar la libertad a su EXISTENCIA en la voluntad formal y, con ello, el fin de esta última es llenarse con su concepto, es decir, hacer de la libertad su determinidad, su contenido y fin, así como su existencia. Este concepto, la libertad, es esencialmente sólo como pensamiento; el camino de la voluntad, hacerse espíritu *objetivo*, es elevarse a voluntad pensante: darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 469. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación).

El espíritu, conforme lo presenta Hegel, se presenta primero como una finalidad que consiste sólo en formalismo, esto es, sólo formas sin contenido o abstractas, como si alguien hablara de la libertad pero fuera en realidad un esclavo. Es necesario que primero analice o haga suyo el concepto, aunque sólo sea como *determinación abstracta*, sin que esté desarrollada racionalmente o sin que en verdad sea, (en este caso el concepto de la libertad), para el sujeto. *El querer* (que también es parte de la inteligencia del sujeto como autoconciencia, porque ella desea saber y conocer del otro y de sí mismo) *en sí* del sujeto es traer el concepto *libertad* a la existencia como reflexión de lo interior y de lo exterior, es decir que la libertad sea igual tanto en el *en sí* (inmanente) del sujeto como en la exterioridad del mismo.

Con esto, el concepto *libertad* que antes era sólo *forma* se llena de *contenido*. Pero este contenido fue *hecho* por el sujeto, no fue puesto, porque el poner es sólo formal, es decir se hace o realiza en un contenido formal o abstracto a tal concepto. De lo que se trata

es de *hacer de la libertad su determinación*, o sea, colocar las cosas de cabeza, esto es: la libertad que primero apareció en la inteligencia del sujeto (en la cabeza), se voltea y ahora debe presentarse como hecho por el sujeto, con lo que el realizarlo o efectivizarlo o actualizarlo se convierte en su propia determinación, tanto del sujeto como de su objeto. Antes el concepto determinaba el hacer, ahora el hacer determina al concepto.<sup>4</sup> Esto es lo que Hegel dice en la parte final de la cita: *la libertad, es esencialmente sólo como pensamiento; el camino de la voluntad, hacerse espíritu objetivo, es elevarse a voluntad pensante: darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma.*

Es decir que el concepto estaba sólo en el pensamiento, pero la vía del querer es *hacerse querer pensante* con lo que el mismo sujeto *se da a sí mismo* el contenido, que sólo se puede tener cuando *se piensa a sí mismo*, porque en su sí mismo apareció la *libertad*. O sea que se pasa de la *conciencia de la práctica* a la *práctica conciente* en palabras del Dr. Adolfo Sánchez Vásquez. En el querer, el sujeto que tiene la *conciencia de la práctica* de sí, *como libre* del señor, porque *se autodeterminó*, traspasa esto y se convierte en *práctica conciente* al efectivamente actuar o autodeterminarse al *pensarse a sí mismo* sin pensar lo que Dios quiere de él o le exige. Esto es el pecado:

El espíritu es libre y de esta libertad dependen tanto el bien como el mal; luego allí existe asimismo el albedrío de hacer el mal. Tal es el aspecto negativo inherente al aspecto afirmativo de la libertad. Se dice que el hombre existió en estado de inocencia. Este es simplemente el estado de la conciencia natural que debe ser superado no bien se introduce la conciencia del espíritu en general. Tal es la historia eterna y la naturaleza del hombre... La serpiente dice que Adán será igual a Dios y Dios confirma que eso es así por cuanto este conocimiento constituye la semejanza divina. Esta idea profunda ha sido depositada en la narración (del libro del Génesis). (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. p. 302. Tomo II).

---

<sup>4</sup> Esto, se verá después, es parte del mismo proceso del sujeto, no tanto como poner algo de cabeza, sino que las formas después se convierten en contenido para pasar después a que los contenidos sean formas, pero para los fines de este capítulo funciona bien tal metáfora.

Hegel, explica así la caída de Adán y Eva: “Replicó la serpiente a la mujer: ‘De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal’”. (Gn 3, 4-5). El pasaje habla por sí mismo y es muy claro: el pecado no es otra cosa que conocer el bien y el mal o decidir por sí mismo lo que es bueno o malo. En la nación israelita sólo Dios decidía lo que era bueno o malo, justo o injusto, porque él era el amo Uno y único. Cuando el sujeto moral hizo inmanente la ley y empezó a ser libre para decidir lo bueno y lo malo empezó a pecar. Hegel dice que esto es *el aspecto negativo inherente al aspecto afirmativo de la libertad*. El hombre sólo es libre cuando actúa por sí mismo, haciendo de la libertad algo efectivo o actualizado mediante su propia acción en el mundo.

El relato de la caída del hombre surgió de manera lenta y muy difusa a lo largo de por lo menos 800 años, desde la entrada de la nación israelita a Canaán hasta aproximadamente el siglo 300-200 a. C. “Por otra parte, sorprende bastante comprobar que no dejaron la menor huella en la literatura hasta el siglo II antes de J.C.” (Join-Lambert, Michel y Léon-Dufour, Xavier. Artículo: “Adan”. En *Vocabulario de Teología Bíblica*. Ed. Herder. p. 46). Se debe pensar que el relato de la creación del hombre y su caída en el pecado no existía o no estaba escrita sino hasta el siglo III-II a. C. El pecado, si bien con diferentes concepciones, se menciona en varias partes de la Biblia. El libro de la sabiduría, escrito cuando la helenización estaba en su apogeo, 200-100 a. C. es extremadamente explícito con respecto al pecado y a la caída del hombre en él:

Pero los impíos con las manos y las palabras llaman a la muerte: teniéndola por amiga, se desviven por ella. Porque se dicen discurriendo desacertadamente: “Corta y triste es nuestra vida; no hay remedio en la muerte del hombre ni se sabe de nadie que haya vuelto de la muerte. Por azar llegamos a la existencia y luego seremos como si nunca hubiéramos sido. Nadie se acordará de nuestra obras; pasará nuestra vida como rastro de nube. Venid, pues, y disfrutemos de los bienes presentes, gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud. Hartémonos de vinos exquisitos y de perfumes, no se nos pase ninguna flor primaveral, coronémonos de rosas antes que se marchiten; ningún prado quede libre de nuestra orgía Sea nuestra fuerza la norma de la justicia, que la

debilidad, como se ve, de nada sirve. Tendamos lazo al justo que nos fastidia, se enfrenta a nuestro modo de obrar, nos echa en cara faltas contra la Ley y nos culpa de faltas contra nuestra educación. Se gloria de tener el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor. Es un reproche de nuestros criterios, su sola presencia nos es insufrible. Lleva una vida distinta de todas y sus caminos son extraños” Así discurren los impíos, pero se equivocan; los ciega su maldad. Porque Dios creó al hombre para que no muriera, le hizo imagen de su misma naturaleza; más por envidia del Satán entró la muerte en el mundo, y la experimentan todos los que le pertenecen. (Libro de la sabiduría. Cap. 1, 16 y Cap. 2, 1-24).

Es fácil saber a quién se refiere el escritor del libro. Primero habla de los helenistas, que divagan sobre la muerte del hombre, *Corta y triste es nuestra vida*, para después hablar sobre las costumbres orgiásticas tanto de Grecia, Roma, como de medio oriente, *gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud*. Se refiere igual a los bandoleros: *Sea nuestra fuerza la norma de la justicia*. Estos salteadores no eran bandidos como nosotros los entendemos ahora, sino pueblos constituidos por el robo que sobrevivían de saquear a las naciones establecidas. Ellos eran en realidad naciones emparentados principalmente por familias, como todos los pueblos de aquella época. Su honor era la fuerza que desplegaban, pero igual que los pueblos de su época respetaban a sus padres, tenían sus dioses, normas y sistemas jurídicos que castigaban al infractor. (Cf. Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. España. 1985. Ed. Sígueme. pp. 59-60). El autor del libro de la sabiduría finaliza diciendo que los únicos justos son los judíos: *Lleva una vida distinta de todas y sus caminos son extraños*, esto se refiere a que los judíos siempre reprochaban a los otros pueblos: *nos echa en cara faltas contra la Ley y nos culpa de faltas contra nuestra educación*. Los judíos, según los gentiles, llevaban una vida contraria a todos ellos, *extraña*, determinados sólo por el mecanismo de la nación israelita.

Esta determinación es a la que se está refiriendo el escritor de la sabiduría, para él sólo son justos y buenos aquellos que están en el mecanismo de la nación israelita. Pero como ellos ya habían tenido contacto con otros pueblos y se sabían *particularidades de una universalidad* humana, trataban de determinar a todos los hombres. Así, el concepto de

pecado fue para ellos aquello que estaba más allá de la nación israelita: todos los que no eran judíos eran malos, no por lo que hacían, sino por no ser judíos. Por lo tanto, cualquier ley o costumbre contraria a la determinación en el mecanismo israelita era pecado simplemente porque no había sido dictada por su señor. Esto se muestra al final de la cita: *Porque Dios creó al hombre para que no muriera, le hizo imagen de su misma naturaleza; más por envidia del Satán entró la muerte en el mundo, y la experimentan todos los que le pertenecen.*

Nuevamente entra el Satán a escena como el envidioso. Pero, ¿qué envidiaban los judíos, en este caso, motivados por el Satán? Envidiaban las costumbres de los otros pueblos. Cuando el israelita decidió por sí mismo que las costumbres de los otros pueblos no eran buenas ni malas sino simples costumbres, cometió el pecado con el cual destruyó el mecanismo de la nación israelita. Esto se muestra muy claro en el libro del profeta Ezequiel. El paraíso, del cual también se han escrito muchísimas cosas no era más que la nación israelita, la tierra que manaba leche y miel:

La palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: Hijo de hombre, entona tu elegía sobre el rey de Tiro, Le dirás: Así dice el Señor Yahvé: Eras el sello de una obra maestra, lleno de sabiduría, acabado en belleza. En Edén estabas, en el jardín de Dios. Toda suerte de piedras preciosas formaban tu manto, aderezadas desde el día de tu creación. Querubín protector de alas desplegadas te había hecho yo, estabas en el monte santo de Dios. Fuiste perfecto desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti la iniquidad. Por la amplitud de tu comercio se ha llenado tu interior de violencia y has pecado. Y yo te he degradado del monte de Dios. Has corrompido tu sabiduría por causa de tu esplendor. Yo te he precipitado en tierra, te he expuesto como espectáculo a tus reyes. Por la multitud de tus culpas por la inmoralidad de tu comercio has profanado tus santuarios. (Ezequiel. 28, 11-18).

Esta es la concepción del paraíso que tenían los judíos de aquel tiempo; para ellos el *Edén* era su nación, de la cual supuestamente fue expulsado el rey de tiro, que fue hecho *perfecto* como Adán, y como todo hombre que, según ellos, estaba determinado y

autodeterminado por el mecanismo de la nación judía. Pero su pecado fue no seguir en la nación israelita, o simplemente acrecentar la riqueza de su país mediante el comercio. ¿Esto es pecado? no, el pecado es no pertenecer al paraíso de la nación israelita, no querer ser esclavo de Dios. Por lo tanto Dios lo expulsó del paraíso y lo *precipitó a la tierra*, donde padecería y trabajaría, ganando el sustento con el sudor de su frente, o con el comercio y la agricultura.

Este es el pecado para los judíos del siglo I a. C.: actuar de manera libre y autodeterminada ejerciendo la propia libertad en las costumbres, el comercio y la agricultura. Los otros pueblos estaban maniatados a sus dioses, pero bien podían rendir culto a uno u otro según sus fines particulares y establecer contratos con ellos, de los que quedaban libres si ellos o los dioses no cumplían lo convenido. Al contrario, el judío se sentía en el paraíso porque era esclavo en el mecanismo de su nación. El esclavo no decide por sí, sino que todo está predestinado, es un destino que no puede destruir. No tiene que preocuparse por sí mismo porque Dios ya se preocupó por él. Los ciclos pasan determinados por Dios, su vida, casamiento y muerte. Para ellos el castigo era tener que decidir por sí mismos en el comercio y la agricultura. Decidir qué oficio tener, cuándo sembrar, cómo vender, cuándo morir y cómo. El verdadero paraíso es aquel en el que el hombre no decide por sí, en el que es simplemente esclavo, y por lo tanto irresponsable, porque el no-libre no es responsable, sólo obedece.

En el libro del Génesis se hace una descripción que se parece mucho a la vida que llevaban las personas que antes mencionaron los libros de la sabiduría y de Ezequiel, y que se contraponían al paraíso de la nación israelita: “Adá dio a luz a Yabal, el cual vino a ser padre de los que habitan en tiendas y crían ganado. El nombre de su hermano era Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta. Sil-la por su parte engendró a Túbal Caín padre de los forjadores de cobre y hierro”. (Gn 4, 20-21). Todas estas personas fueron descendientes de Caín, el hijo malo de Adán y Eva. Los bandoleros vivían en tiendas y criaban ganado. Por lo regular tenían por dios principal a una advocación de Baal. Los que tocaban la cítara y la flauta se puede pensar que eran las personas que se entregaban a ritos orgiásticos, ya que tales cultos se hacían casi siempre entre cantos y música. Los forjadores de cobre e hierro no son otros que los habitantes de las ciudades como Tiro, que se enriquecían con sus productos como artesanos especializados.

Ya se mencionó que la narración de la caída en el pecado se puso en texto hasta el siglo III-II a. C., pero que se gestó desde que los israelitas entraron en contacto con Canaán desde el 1200-1100 a. C. Por lo tanto se puede pensar que cuando los hebreos entraron a la tierra prometida se entendieron como particularidades entre la universalidad de todos los hombres, que debieron haber sido todos estos pueblos con costumbres muy diferentes a las suyas. Por lo tanto, al asociarlos a sí mismos, los entendieron como malos y expulsados del Edén, de su paraíso terrenal. De hecho, el paraíso es ubicado entre los ríos Tigris y el Éufrates, (Cf. Gn 2, 14), que dieron vida a la cultura humana, primero en Mesopotamia y que después se extendió a todo medio oriente llegando a la región cananea. Es decir que los judíos debieron entender el paraíso en la tierra fértil bañada por los grandes ríos, pero como estos pueblos tienen costumbres diferentes y no son esclavos de Yahvé, entonces son malos o pecaminosos, ejemplo de lo que no debe ser.

Esto se muestra en varios pecados por los que Israel cayó en desgracia ante Dios, pecados que en otras naciones y religiones no eran más que costumbres necesarias, por ejemplo para la fertilidad:

Al atardecer, ya oscurecido, en lo negro de la noche y de las sombras. De repente, le sale al paso una mujer, con atavío de ramera y astucia en el corazón. Es alborotada y revoltosa, sus pies nunca pisaron en su casa. Tan pronto en las calles como en las plazas, acechas por todas las esquinas. Ella lo agarró y lo abrazó, y desvergonzada le dijo: ‘tenía que ofrecer un sacrificio de comunión y hoy he cumplido mi voto; por eso he salido a tu encuentro para buscarte en seguida; y ya te he encontrado. He puesto en mi lecho cobertores policromos, lencería de Egipto. Ven, embriaguémonos de amores hasta la mañana, solacémonos los dos, entre caricias. Porque no está el marido en casa, está de viaje, muy lejos’. (Proverbios. 7, 9-19).

Lo que aquí se muestra con detalles como el pecado de lujuria al estar con prostitutas, no era más que una costumbre que las mujeres de Babilonia, Mesopotamia, Siria, Tiro, Sidón, Asiria, Siria y otras muchas naciones tenían antes de casarse. Más que costumbre, era un rito de iniciación sexual, sin el cual no podían obtener marido. El rito

consistía en entrar al templo de Afrodita-Astarté y ofrecer *un sacrificio de comunión* tras el cual se iniciaban sexualmente con algún extranjero, resultando consagrada a la fertilidad que la diosa les confería. Ningún hombre de su nación se casaría con ellas sin esto, porque no serían fértiles y no tendrían hijos sin el rito. En ocasiones era tanta la demanda de hombres que algunas mujeres residían por varios años en el templo antes de salir *fertilizadas* por el sacrificio, a grado tal que la mayoría de ellas salía para buscar extranjeros a los caminos. (Cfr. George Frazer, James. *La rama dorada*. México. 1998. Ed. FCE. pp. 384-385).

Este pecado fue tipificado por el libro del Deuteronomio: “No llevarás a la casa de Yahvé tu Dios don de prostituta ni salario de perro (extranjero), sea cual fuere el voto que hayas hecho, porque ambos son abominación para Dios”. (Dt 23, 19). El traspasar esta ley, fue una de las causas de que la nación israelita se desintegrara y que ellos fueran deportados como esclavos a Siria y a Babilonia: “No visitaré yo a vuestras hijas porque se prostituyen, ni a vuestras nueras porque cometen adulterio, pues que ellos también se retiran con esas prostitutas y sacrifican con las consagradas a la prostitución; ¡y el pueblo, insensato, se pierde!”. (Oseas. 4, 14). Es decir que una de las causas principales de la caída de la nación fue que los judíos accedieran, de forma autónoma, a las costumbres de los extranjeros, desobedeciendo las leyes impuestas por su amo. Esto se muestra en el libro primero de los reyes:

Salomón fue tras Astarté, diosa de Sidón, y tras Milkkom, monstruo abominable de los amonitas. Salomón hizo lo malo a los ojos de Yahvé, y no siguió plenamente con Yahvé como David su Padre. Lo mismo hizo con sus mujeres extranjeras que quemaban incienso y sacrificaban a sus dioses. Se enojó Yahvé contra Salomón porque había desviado su corazón de Yahvé, Dios de Israel. (1 de Reyes. 11, 5-6; 8-9).

Salomón fue infiel a su dios porque no siguió plenamente la determinación de las leyes en el mecanismo de la nación israelita. No obedeció a Dios como la objetividad que delimitaba cualquier actuación de los judíos para el tiempo narrativo que aquí se presenta,

(900-700 a. C). Salomón decidió por sí mismo lo que era bueno y malo. El rey no consideraba malo tener adoratorios para otros dioses y costumbres diferentes a las suyas.

El profeta Isaías fue más explícito en cuanto a las causas de la caída de Israel en manos de Babilonia: “¡Ay, los que despertando por la mañana andan tras el licor; los que trasnochan, encandilados por el vino! Sólo hay arpas y cítaras, pandero y flauta en sus libaciones, y no contemplan la obra de Yahvé, no ven la acción de sus manos. Por eso fue deportado el pueblo sin sentirlo, sus notables están muertos de hambre”. Is 5, 11-13). Todas estas costumbres de celebrar con vino y música no era más que exportaciones de los pueblos vecinos. Sin embargo, este es el pecado, como la desobediencia a Dios como amo, que debe hacerse por parte del hombre para que salga de la inocencia y se transforme en responsable:

Se dice que el hombre existió en estado de inocencia. Este es simplemente el estado de inocencia natural que debe ser superado no bien se introduce la conciencia del espíritu en general. Tal es la historia de la naturaleza del hombre. Inicialmente él es el hombre natural, inocente, incapaz de dar cuenta de sus actos –en el niño no hay libertad- y sin embargo el destino del hombre es reconquistar la inocencia. Este destino último es representado aquí como estado primitivo, -la armonía del hombre con el bien. Lo deficiente en esta representación imaginativa es exponer esta unidad como un estado que existe inmediatamente; es preciso salir de este estado de naturalidad originaria, pero la división que surge de ahí debe retornar a la reconciliación. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 302).

Hegel se está refiriendo al relato de la caída del hombre en el pecado según el libro del Génesis. El *estado de naturaleza* descrito en la narración debe ser superado, porque es un estado de inocencia donde el hombre no es responsable ni libre, ya que está el estado de obediencia plena a las leyes de Dios en el mecanismo de la nación israelita. Pero como el israelita era esclavo, *no era responsable de sus actos*, por lo tanto, el verdadero destino del hombre por sí mismo es ser responsable.

Mediante tal responsabilidad se restablecerá el *original estado de inocencia*, pero antes el hombre debe reconocer su culpa en la *vergüenza por sus pecados*, con lo cual se retorna a la reconciliación, pero ya no será la antigua inocencia, sino el autoconsciente retorno a la armonía con Dios, ya no como esclavo, sino como hombre libre que sabe que puede o no hacer bien o mal, y que no es necesario que lo castiguen, no porque el mismo hombre haga violencia sobre él, como fue el caso de los profetas que se autodeterminaban en la plena esclavitud a Dios, sino que la violencia ya no será necesaria, porque el hombre libre, autoconsciente y responsable viviría entre otros hombres también libres, autoconscientes y responsables, por lo que el pecado sería algo inconcebible o accidental, y no sería necesario el castigo. Es decir, crear una comunidad de hombres libres, donde Dios sea un igual entre las objetividades humanas, donde ya ninguno sería objeto de otro, porque los hombres también serían unos, libres y autoconscientes. Este es el tema de los siguientes apartados.

#### **4.2. La vergüenza y responsabilidad humana.**

El hombre debe ser responsable para ser verdaderamente humano. Por lo tanto, debe salir de la inocencia. Hegel lo explica así:

Por lo que concierne al estado del niño, se trata ciertamente de un estado de inocencia, ni bueno ni malo; pero el hombre no debe ser como un niño, ni debe ser inocente en este sentido; él debe ser responsable de lo que hace. El hecho de que el estado de niñez implique también una voluntad pertenece a lo empírico, pero no es todavía lo que se entiende por <<hombre>>, porque este entiende, es un hombre formado, un hombre que quiere, el hombre no debe permanecer en aquel estado. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. Tomo III. pp. 129-130).

Pero para que el hombre sea responsable debe existir un acto que se contraponga al estado de inocencia en que estaban los israelitas en su Edén, es decir, que contravengan las

leyes. Esto es el pecado: “Por lo que atañe al hecho de que la voluntad es arbitrio y que puede querer bien o mal, este arbitrio de hecho no es la verdadera voluntad. Hay voluntad solamente cuando ella decide, porque mientras quiere esto o aquello, ella no es la verdadera voluntad”. (Ibid. p. 130). Es necesario que la voluntad realice su deseo, tanto en el bien como en el mal. Mientras esto no sea hecho no hay verdadera voluntad. Por lo tanto, para el caso es lo mismo que haga bien o mal; con tal de que necesariamente el hombre decida por sí mismo sin la intervención de Dios. Esto es el destino humano como desarrollo del espíritu, que en este caso se debe entender como la marcha del espíritu del hombre histórico como sujeto que se está desarrollando a sí mismo. Es decir que el destino humano, en su marcha por desarrollarse plenamente como sujeto y necesariamente como autoconciencia, es el decidir por sí mismo. Por lo tanto, el que este sujeto haga bien o mal se presenta sólo como abstracción, según el contexto en el que se haga la acción. Por ejemplo, para los judíos de aquel tiempo, entre los siglos III-II a. C., era malo que las mujeres se mostraran en publico, debemos imaginarnos una nación tan radical como las modernas sociedades talibanes que ponen a las mujeres una máscara en el rostro llamada burka, y que las mujeres virtuosas adoptan con orgullo. Pero para cualquier iglesia cristiana esto es completamente inmoral. Sin embargo, tampoco se debe entender esto como lo bueno y lo malo, sino sólo lo moral como abstracto, etapas que pasa el hombre en su destino a la libertad de decisión:

Contra el hecho de que la voluntad sea mala se nos puede ocurrir otra cosa. Contra eso tenemos algo en el sentido de que, cuando consideramos al hombre concretamente, hablamos de su voluntad, pero esto concreto y real no puede ser algo meramente negativo; en cambio, se supone que la voluntad mala es querer negativo; éste es sólo una abstracción, y el hombre, aun cuando no sea por naturaleza lo que debe ser, es, empero, virtualmente racional, espíritu; y esto es lo afirmativo en él. Pero él debe realizar esto, seguir adelante, y el hecho de que en la naturaleza él no sea como debe ser concierne solamente a la forma de la voluntad; lo esencial es que el hombre es virtualmente espíritu. (Hegel. *Lecciones de Filosofía de la Religión*. Tomo III. p. 130).

Entonces, Hegel nos induce a pensar que cuando se habla del hombre concreto o del sujeto como autoconciencia, se está hablando en realidad de su voluntad, la que no puede ser ni buena ni mala, sino que lo malo, como lo bueno es sólo abstracción. Por lo tanto, en el caso que se analiza aquí, el estado de naturaleza que Adán tenía en el Edén no es más que lo que debía ser; *pero lo que debía ser en la nación judía como pleno esclavo a las leyes de Dios*. Pero este hombre es virtualmente racional, es decir que está en potencia de desarrollar su espíritu negando pasadas mediaciones entre su comprensión de Dios y él, lo que es en verdad lo afirmativo o positivo del hombre. Así, el *deber ser*, que antes tenía en la nación israelita concierne sólo a la *forma de la voluntad* que adopte el hombre, es decir, lo moral o inmoral dependerá del actuar de este hombre en su desarrollo hacia el concepto del espíritu.

Estas formas de la voluntad humana que determinan lo moral o inmoral son las pasadas mediaciones que el hombre adoptó entre él y Dios, como lo fue la pelea de Jacob contra Dios. ¿Esto fue bueno o malo? No, sino que el esclavo tuvo que pelear para ser autoconciencia. Igual en el caso del trabajo del culto; ¿fue malo que el hombre entendiera que se puede dominar a su señor con los ritos? También la respuesta es no, fue simplemente la forma en que el hombre se relacionó con Dios en una época histórica, forma que funcionó en su momento para que el espíritu humano se desarrollara como autoconciencia.

Por lo tanto, el hombre debió negar las leyes y decidir por sí mismo, imponiendo su voluntad contra Dios para que se diera una superación de esta mediación entre Dios y él: las leyes. Pero antes de la plena superación, debe existir la culpa como dolor interno por el pecado. Esto ocurrió entre los siglos II-I a. C. La vergüenza como culpa por el pecado se muestra sólo tras el destierro, cuando los judíos experimentaron nuevamente la esclavitud. Hasta antes de esta etapa, sólo se temía perder la vida y posesiones cuando se contravenían las leyes, pero tras el destierro, la vida y posesiones pasan a segundo término y el hombre se duele internamente por haber ofendido a Dios. Así lo muestra el libro del profeta Baruc:

Diréis: Al Señor Dios nuestro la justicia, a nosotros, en cambio, la confusión del rostro, como sucede en este día: a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén, a nuestros reyes, a nuestros príncipes, a nuestros sacerdotes, a nuestros profetas y a nuestros padres. Porque hemos pecado ante el señor. (Baruc 1, 15-17).

La vergüenza aquí está metaforizada con la frase *la confusión de rostro*, como referencia a la actitud que tomaba el israelita de aquel tiempo, II-I a. C. En ese momento, la vergüenza era entendida como culpa por no haber conservado el honor. El honor se concebía como la capacidad de cada individuo para conservar su puesto en la sociedad. (Cf. Malina, Bruce. *El mundo del nuevo testamento*. Barcelona. 1995. Ed. Verbo Divino. Cap. II). Por ejemplo: Un profeta tenía su honor en la posición que ocupaba en la sociedad como una persona que se contactaba directamente con Dios; si este hombre entraba en discusión con un sacerdote y perdía la contienda, también perdía parte de su honor y su vergüenza se mostraba principalmente en el rostro, porque desde ese momento ya nadie le concedería el carácter de profeta. La vergüenza se mostraba en actitudes como sonrojar, entristecimiento de ojos, dilatación de los lóbulos de la nariz, etc. El honor y deshonor tenía que perderse en público, porque la sociedad era la que confería tales situación de manera simbólica.

Por lo tanto, en la pasada cita del profeta Baruc, se debe entender que todos los habitantes de la nación israelita, *reyes, príncipes, sacerdotes, profetas y los padres* (la referencia a los padres se debe entender en una sociedad patriarcal; cuando el patriarca de una familia caía en deshonor toda la familia quedaba en esta situación), se sintieron avergonzados porque perdieron su honor como la nación elegida por Dios de entre otros pueblos.

Esta actitud es ya muy diferente en la concepción del pecado. Cuando los israelitas entraron a Canaán para tomar posesión de la tierra, el pecado implicaba la pérdida de la vida y posesiones: “Josué les dijo: Si abandonáis a Yahvé para servir a los dioses del extranjero, él a su vez traerá el mal sobre vosotros y acabará con vosotros, después de haberos hecho tanto bien. Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido a Yahvé para servirle’. Respondieron ellos: ‘¡Testigos somos!’”. (Josué 24, 1-2; 16; 20-22). Pero los judíos habían pasado esta etapa. Tras el destierro, cada uno de ellos reconoció su parte de culpa por el pecado cometido y no necesitaron de acusarse mutuamente, porque todos habían pecado, sintiéndose culpables colectivamente y avergonzados como nación:

A ti, Señor, la justicia, a nosotros la vergüenza en el rostro, como sucede en este día, a nosotros, los hombres de Judá, a los habitantes de Jerusalén, y a Israel entero, próximos y lejanos, en todos los países donde tú los dispersaste a causa de las infidelidades que cometieron contra ti. Al Señor Dios nuestro, la piedad y el perdón, porque nos hemos revelado contra él, y no hemos escuchado la voz de Yahvé nuestro Dios para seguir las leyes. (Daniel 9, 7-10).

Este es el cambio radical en la actitud de los judíos: todos tienen vergüenza y están dando a Dios todo el poder que antes le habían negado. El hombre negó la ley de Dios para decidir por sí mismo lo bueno y malo, pero Dios, si lo entendemos como la objetividad en el mecanismo de la nación israelita, los castigó con el destierro, tras lo que se sintieron responsables colectivamente. La responsabilidad muestra que ellos han salido de la pasada condición de *inocencia* en la que estaban al obedecer ciegamente las leyes en el Edén de la nación judía. Pero en este momento ellos ya no necesitan de castigo para sentir culpa, como antes, que había sido necesario que perdieran la vida o posesiones para saberse pecadores. Es decir que ellos son concientes de que pecaron. Y el pecado que cometieron lo hicieron como sujetos autoconcientes porque decidieron por sí mismos pecar, negando la determinación y la autodeterminación que Dios había motivado en ellos, en la interioridad de sus particularidades como partes de la universalidad humana. Esta experiencia Hegel la explica así:

Vemos esto en el castigo. Un hombre que merece castigo puede considerar este castigo como un mal o como una violencia, como una potencia ajena en la que él no se encuentra a sí mismo como necesidad exterior, como otra cosa que rige en él y así aparece otra cosa que lo hecho por él; de su acción se sigue el castigo, pero no es lo que él ha querido. Pero si el hombre reconoce el castigo como justo, aquel es la consecuencia de su propia voluntad y la rectitud reside en su propia acción; su acción es la de un ser racional; es solamente la racionalidad de su acción lo que llega a él con la apariencia de otra cosa. Luego aquel que reconoce el castigo como justo no padece ninguna violencia; él sobrelleva su propio acto y ahí se siente libre; en su acto le

adviene lo que le es propio, lo recto, lo racional; no experimenta ninguna violencia. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. p. 269. Tomo II. La religión determinada. [1824]).

Lo anterior es la diferencia entre el pasado castigo que Dios infligía a los israelitas y el que se está analizando ahora. El castigo, como violencia, no era entendido plenamente como *causa* del pecado, porque el hebreo vivía en la inocencia, no conocía el bien ni el mal, sólo obedecía. Pero tras el destierro el hombre ya no es inocente, ya no está en el edén de la nación israelita y renunció a la determinación de Dios como objetividad y a sus leyes. Por lo tanto acepta la violencia como justo castigo por *sus propias acciones*, con lo que alcanzó la responsabilidad.

Este es, literalmente, un *nuevo hombre*, completamente diferente al que se ha descrito hasta aquí. Antes ya se había anunciado que en Israel existían personas, aparte de los profetas, que actuaban por sí mismos sin ser determinados por Dios: “¡Ay, los que llaman al mal bien, y al bien mal; que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad; que dan amargo por dulce, y dulce por amargo! ¡Ay, los sabios a sus propios ojos, y (sólo) para sí mismos discretos!” (Libro de Isaías. 5, 20-21). Pero con respecto a estos hombres se puede afirmar que no eran *conscientes* de su actuar, porque no había consecuencias, ni buenas ni malas, que los hubieran obligado a *reflexionar* como lo muestran las citas de los profetas Daniel y Baruc. Pero en el punto actual, tras el destierro, ya hay consecuencias, y muy duras: El pueblo ha caído en la servidumbre de un amo terrenal, han perdido todo el esplendor como nación independiente, y sólo han logrado regresar a Judá gracias a la *compasión* de Ciro, que más bien buscaba congraciarse con sus nuevos esclavos.

Por lo tanto, las consecuencias hacen del pueblo judío una nación de hombres conscientes y responsables de su actuar. Entonces tenemos un cuarto modelo entre los judíos: el sujeto responsable, que no necesita de castigos porque ha introyectado la vergüenza de haber cometido una falta, él mismo ejerce violencia contra sí, o acepta las consecuencias de sus hechos sin chistar.

Desde entonces, en el pueblo judío se dieron cuatro modelos: 1) El esclavo que sólo cumple la ley y el culto para tener vida y posesiones. 2) El siervo que lucha a muerte por liberarse del amo. 3) El siervo que ya no le importa la vida ni posesiones y por sí mismo se

enajena o niega su libertad para entregarse a la manifestación de Dios. Y 4) El sujeto que conscientemente desobedece a la objetividad de Dios y acepta las consecuencias, de manera responsable, de sus acciones. De hecho, el tipo de persona que actualmente se entiende en la mayor parte del mundo es éste.

Esta responsabilidad es la *racionalidad del hombre* que se produce en él y por él mismo, porque ya no necesita del castigo; no entiende el castigo como *impuesto por otro*, en este caso Dios, sino que el castigo es *producto de su mismo hacer en el mundo, su mundo, como sujeto racional*. Por lo tanto el judío entendió el castigo como *necesidad interior, como necesario en su propia acción como ser racional*. Su acción es *el hacer del hombre* y ahora *lo recibe transformado*. Por lo tanto puede recibir castigo o premio, pero el sujeto racional no lo toma como premio o castigo de otro, sino como producto de sí mismo. Entonces es el sujeto, como autoconciencia, el que está y permanece en sí mismo, con lo que *sobrelleva su propio acto y ahí se siente libre y no padece violencia alguna*, por lo que tampoco recibe premio de otro.

Pero esto es sólo *sentimiento de libertad*. El hombre en este momento no es libre sino sólo en forma abstracta, forma nuevamente vacía de contenido real o concreto o en el mundo que el hombre se está creando para sí mismo. Este sujeto que ya ha llegado a la racionalidad como autoconciencia se está replegando nuevamente a la esclavitud divina, aunque formalmente ya es libre. “Al Señor Dios nuestro, la piedad y el perdón, porque nos hemos revelado contra él, y no hemos escuchado la voz de Yahvé nuestro Dios para seguir las leyes”. (Daniel 9, 7-10). Daniel, como portavoz de la nación, (ahora sólo judía, porque sólo el resto elegido de Judá regresará a Jerusalén), está clamando por el perdón de Dios, lo que significa, para el caso de la presente investigación, el restablecimiento de la relación entre amo-esclavo. Dios, dice la Biblia recibió las plegarias y decidió hacer regresar a los judíos a Jerusalén. Ablandó el corazón de Ciro, rey de Persia y conquistador de Babilonia, donde estaban en cautiverio los judíos, para que permitiera al sacerdote Esdras regresar a Jerusalén y reconstruir el templo:<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ciro es anterior en el tiempo a Baruc y a Daniel, pero esto debe entenderse no como un traslape histórico, sino que los judíos en el destierro debieron tener los sentimientos descritos por ambos profetas, y que sólo hasta el siglo II-I se plasmaron por escrito, cuando Daniel todavía estaba en cautiverio..

En el año primero de Ciro, rey de Persia, en cumplimiento de la palabra de Yahvé, por boca de Jeremías, movió Yahvé el espíritu de Ciro, rey de Persia, que mandó publicar de palabra y por escrito en todo su reino: ‘Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique una Casa en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, sea su Dios con él. Suba a Jerusalén, en Judá, a edificar la Casa de Yahvé, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén. A todo el resto del pueblo, donde residan, que las gentes del lugar les ayuden proporcionándoles plata, oro, hacienda y ganado, así como ofrendas voluntarias para la Casa de Dios que está en Jerusalén’”. (Libro de Esdras. 1, 1-4).

Ciro permitió el regreso de Esdras a Jerusalén para que *trabaje en el culto* a Yahvé, lo que no significa otra cosa que Ciro está permitiendo la esclavitud de los judíos a su Dios, como antes lo había hecho Salomón en la construcción del antiguo templo. La reconstrucción del templo es la refundación de la nación de esclavos con un amo Uno y único. Pero este señor ya no es la antigua representación de Dios que aprehendió a Abraham, ni la que se enfrentó a Jacob, tampoco la que se impuso a los profetas ni la que castigó a Israel desterrándolos a Siria y a Babilonia. El Dios de Esdras y que venera Ciro es un amo que respeta al hombre porque está reconociendo en él la responsabilidad de un sujeto que ya no necesita castigo para aceptar sus actos como propios de su actuar en el mundo. Esto se muestra en la forma en que Ciro llama a Dios: *Yahvé, el Dios de los cielos*. El Dios de los cielos no es *Él* (grande, creador de cielos y tierra) del que supieron los patriarcas. Tampoco es Yahvé (el que está siendo), sino que este *Dios de los cielos* es en realidad el antiguo dios Ahura-Mazda, que pasó de la India a Persia.<sup>6</sup> Es necesario señalar estas analogías porque contienen toda la carga significativa con que los judíos regresaron a Jerusalén, es decir que el dios de ellos se transformó, en la concepción de aquellos

---

<sup>6</sup> Toda la información siguiente fue obtenido del artículo “Irán Antiguo y Zoroastro”, que aparece en el libro *Las religiones antiguas*. Vol. III. Dúchense-Guillemín, Jaques. pp. 406-488. Ed. Siglo XXI. Ahura-Mazda, en la religión persa, es el *Sabio Señor* como el único que tiene un cortejo a su servicio. Pero Ahura-Mazda no es señor de su cortejo a la manera de amo-esclavo, sino que su relación es familiar. Él es padre de Spenta Mainyu, (Espíritu Santo), De Asa (La Justicia), de Vohu Manah (Buen Pensamiento) y de Armaiti (Aplicación). Y de tres entidades inferiores: Xsathra (Imperio), Haurvatat (Integridad) y de Ameretat (Inmortalidad). Ahura-Mazda y Armaiti tienen por hija a Así. Así está relacionada a Sraosa (La Disciplina, dedicado a la retribución o suerte por lo bueno hecho del hombre), ambos son acólitos de Mithra. Se debe señalar que todos los hijos de Ahura-Mazda son humanos y divinos a la vez.

hombres, a raíz del actuar judío en el pecado, la vergüenza y el retorno a su tierra simplemente porque vivieron en Persia por lo menos 100 años, por lo que debe pensarse que hubo un sincretismo entre Yahvé y Ahura Mazda.

Por las referencias hasta aquí mostradas, se puede pensar que el dios judío tomó muchísimas características de Ahura-Mazda. Y los judíos que regresaron a Jerusalén adoptaron la mayor parte de sus contenidos adaptándolos a su religión. Un pasaje de los evangelios, que muchos citan y pocos entienden, muestra la carga significativa que los judíos tomaron de la mitología de Ahura-Mazda. Se trata de el Evangelio de Mateo, donde Cristo conmina a sus discípulos a buscar primero la justicia del señor de los cielos y no preocuparse por los bienes terrenales: “Que bien sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todas ellas. Busquen primero el reino de Dios y su justicia, y esas cosas se os darán por añadidura”. (Mt 6, 32-33).

Aquí Jesucristo está llamando a Dios como el Padre de los cielos, (ο ουρανιος), tras lo cual invita a buscar (ζητειτε) su reino (την βασιλειαν) y su justicia, con todo esto, las cosas terrenales se les darán por añadidura, (προστεθησται). Para este momento, si bien el dios de los judíos estaba en el templo como su casa, también era reconocido como el señor de los cielos, el que habita allá. En el antiguo testamento también se le llama señor de los cielos, pero no se dice que ahí esté su morada, sino que ahí sólo se manifiesta: “Voz de Yahvé sobre las aguas; el Dios de la gloria trueno, ¡es Yahvé, sobre las muchas aguas! Voz de Yahvé con Fuerza, voz de Yahvé con majestad”. (Salmos. 29, 3-4). La voz de Dios se muestra en la lluvia y con el trueno de los rayos, de manera fuerte y majestuosa. En cambio el evangelio de Mateo dice claramente el señor del cielo (ο ουρανιος).<sup>7</sup>

Este *buscar* primero el reino, es el verbo conjugado (ζητειτε), que proviene del sustantivo (ζητημα), que significa la búsqueda o investigación. El buscador o investigador es el (ζητητης). Con estos elementos se forma el adjetivo verbal (ζητητος), que significa lo que debe ser buscado o echado de menos. Este modo de hablar es muy diferente al antiguo testamento, porque los judíos en aquel momento estaban en el reino de Dios en Canaán; Dios reinaba en su nación de esclavos y estaba entre ellos en la tienda del

---

<sup>7</sup> Todos lo Evangelios entienden al dios que proclaman como el “señor de los cielos”, pero sólo en el de Mateo se muestra claramente la carga significativa de Ahura Mazda. También debe resaltarse que el de Mateo es el evangelio más judaizado, lo que se muestra en la genealogía con la que hace aparecer a Jesús en el cap. Uno, tratando de que toda la nación creyera en Jesús como el *salvador del pueblo*.

encuentro o en el templo. Si Jesús y sus discípulos ya están en la tierra prometida ¿por qué deben seguir buscando con tanto ahínco? Porque ahora entienden al hombre como libre por sí mismo. Dios ya no los obliga a estar en su reino, ni siquiera los domina por medio de los bienes terrenales, porque estos se darán por añadidura a través del propio actuar humano, es decir que la búsqueda es una acción humana y gracias a ella tendrán bienes terrenales una vez que encuentren el reino.

Ellos tomaron de la mitología de Ahura-Mazda la búsqueda del reino, pero esta investigación debe hacerse con *buen pensamiento* (Vohu Manah) o buena comprensión: “Le preguntaron los fariseos: ¿Cuándo viene el reino de Dios?, les respondió y dijo: No viene el reino de Dios con gran aparato, ni dirán: ‘Aquí está’, o ‘Allí’; miren que el reino de Dios dentro de vosotros está”. (Evangelio de Lucas. 7, 20-21). Jesús dice que el reino de Dios no es ya el terrenal, sino que está en el hombre mismo que lo *busca* y lo *comprende* en él mismo. Pero para encontrar este reino se necesita de la ayuda del espíritu santo, (Spenta Mainyu):

Mi primer tratado lo hice, Teófilo, acerca de todas las cosas que Jesús desde un principio hizo y enseñó, hasta el día en que, después de dar sus instrucciones por el Espíritu Santo a los apóstoles que él eligió, fue llevado a lo alto (el cielo); a los cuales también, después de la pasión, se había presentado vivo, con muchas pruebas evidentes, dejándose ver por ellos por espacio de cuarenta días y hablándoles de las cosas referentes al reino de Dios. (hechos de los apóstoles. 1, 1-3).

Jesús se presentó en forma humana, como lo hizo el hijo de Ahura-Mazda, *Buen Pensamiento*, y les enseñó a los apóstoles, pero esta instrucciones las dio auxiliado por el espíritu santo (Spenta Mainyu), con lo cual los discípulos llegaron a la verdadera comprensión del reino de Dios. Ya se mencionó que el reino de Dios (την βασιλειαν), no es terrenal, sino el *imperio* (Xsathra) del Dios de los cielos. Este imperio, como lo menciona Jesús, “Busquen primero el reino de Dios y su justicia”. (Mt 6, 32-33), (την βασιλειαν), está en la función gramatical de acusativo, pero con acento en la segunda iota (ι), por lo tanto está hablando, no de la reina o hija del rey, como sería el sustantivo (την βασιλειαν) sin acento. Por lo tanto Jesús está hablando del imperio en el sentido de la

realeza, o el poder y dignidad de Dios como monarca o rey, pero no como rey terrenal, sino como la dignidad de rey que tiene Dios *en* los hombres; es decir *el dominio que Dios ejerce como rey en el humano* sin necesidad de que ellos estén en una nación de siervos, sino que es la propia determinación del hombre, que por sí mismo ejerce el imperio de su Dios sobre sí, y que bien puede dejar esta determinación para autodeterminarse de otra manera.

Pero el *imperio del Dios de los cielos* siempre está acompañado de la su *justicia*, (Asa), y de lo deseable (*vairya*), por lo que el reino de Dios es escatológico o sólo se cumplimentará en el futuro: “Porque os digo que a partir de ahora no beberé el fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios”. (Evangelio de Lucas. 22, 18). Aquí Jesús se está despidiendo de sus discípulos antes de su muerte, y vaticina que sólo en el futuro se efectivizará el reino de Dios. Por lo tanto, el hombre ya tiene en sí mismo el reino o imperio del señor de los cielos, que con el auxilio del espíritu santo fue enseñado por Jesús, hijo de Dios que se manifestó en forma humana. Este reino siempre está acompañado por la justicia de Dios, mediante la cual se da la providencia o retribución (Sarrosa) de los bienes terrenales como añadidura.

Esta fue la carga significativa sobre Dios con la que los judíos regresaron a Jerusalén y en la que Jesús ejerció su ministerio. Ellos se sentían formalmente libres porque elegían el bien o el mal. Por lo que recibían su premio-castigo. También sentían que Dios, mediante su providencia, les devolvía la tierra y la nación. Para el judío, su amo ya no actuaría más de forma arbitraria; sino que el castigo del destierro había sido justo, porque el hombre había pecado. El judío, como se entendía para este momento, se sabía miembro de un orden universal, se sabía autoconsciente y conocedor del bien y del mal; tenía en sí mismo lo justo e injusto y lo bueno y lo malo. Por lo tanto, el premio y el castigo eran propios de su actuar en el mundo o del actuar humano, ya no tanto de Dios entendido como su amo en una nación de esclavos.

¿Qué función tiene entonces Dios para estos hombres? Para la comprensión que ellos alcanzaron, Dios habrá perdido su carácter de amo violento que reprime sin compasión cualquier asomo de libertad que no sea sólo para replegarse a la servidumbre como el caso de los profetas. La posición que adoptó el nuevo modelo de hombre hebreo hizo que Dios ya no fuera el de antes; si el mismo hombre se castiga y siente vergüenza por sus pecados,

Dios ya no necesita de castigarlo. Para el judío del siglo I a. C., Dios sólo ve lo que realiza el hombre, sin intervenir en sus acciones:

No digas: 'Por el Señor me he apartado' que lo que él detesta no lo hace, no lo hace. No digas: 'Él me ha extraviado' pues no necesita del pecador. Toda abominación odia al Señor, tampoco la aman los que temen al Señor. Él fue el que al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras puedes llevar la mano. Ante los hombres la vida está y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará. Qué grande es la sabiduría del Señor, fuerte es su poder, todo lo ve. (Libro del Eclesiástico. 15, 11-18).

*Esta es la nueva manera en que los judíos comprendieron a Dios: el Señor sabio que determina, mediante el razonamiento, el actuar del hombre, pero ya sin violencia alguna. Pero esta nueva posición de la divinidad no fue resultado de sí misma, sino de la actuación libre del hombre. Es decir que cuando el hombre pecó, desobedeciendo a Dios, él le castigó con el destierro, provocando la toma de responsabilidad del judío, teniendo como consecuencia que Dios mismo cambiara con respecto al judío; ya no le castigará ni reprimirá, sino que sólo le observará y auxiliará con el Espíritu santo y su Buen consejo.*<sup>8</sup>

Entonces, conforme se ha intentado explicar y demostrar hasta aquí, se debe pensar que en el contexto de la presente narración ya es muy patente la dialéctica entre la conciencia humana y la conciencia -que se está presentando, para aquellos hombres- como perteneciente a Dios, enmarcada en el desarrollo de la historia y la religión judía, que nunca se han separado hasta el tiempo actual. Estos movimientos se pueden esquematizar así: 1) Dios reprimió al judío, castigándolo por haberse rebelado contra él, porque el judío ejerció por sí mismo la determinación del bien y del mal con el pecado. 2) Tras el destierro, este hombre se supo responsable de las consecuencias de su actuar, ya no puso el castigo en

---

<sup>8</sup> Desde este punto ya es difícil distinguir hasta dónde se puede diferenciar la religión judía y la nueva creencia cristiana, principalmente porque los Evangelios y en general todo el Nuevo Testamento empezaron a escribirse por lo menos de 20 a 30 años después de la muerte de Jesucristo. Lo importante, para la presente investigación, es describir la evolución en la comprensión de los hombres creyentes en su dios, aquel que se le manifestó a Abraham, les sacó de Egipto, les devolvió la tierra prometida y que ahora, en el naciente grupo cristiano, han empezado a concebir a Dios de manera diferente.

Dios; sino en él mismo, es decir que el judío, con la vergüenza se hizo violencia a sí mismo. 3) Por lo tanto, Dios perdió su capacidad de violencia -para la comprensión de estos hombres- ya que el judío se la quitó y la puso en sí mismo y contra su propia conciencia; *He actuado mal y la violencia es causa de mi albedrío.*

Estos movimientos provocaron: 1) Que Dios, como amo, ya no tuviera capacidad de violencia para someter al siervo, puesto que éste mismo ejerce fuerza contra sí para esclavizarse a la divinidad. 2) De esta manera, a Dios, para mantenerse como la conciencia del señor uno y único en sí, y que sabe también del esclavo (autoconciencia), sólo le queda el papel de vigilar y *ayudar* con el buen pensamiento y el buen consejo. 3) Por lo tanto, es el judío el que principalmente ha actuado en todos estos movimientos, tanto hacia sí mismo como para Dios. Desde aquí ya se superó el modelo del profeta. Porque el hombre ya pecó y se liberó la autodeterminación como plegamiento al amo.

Sólo falta un paso para que, como antes se mencionó, el hombre<sup>9</sup> concrete la verdadera libertad del amo: que deje atrás el modelo de los profetas como plena autodeterminación, la vergüenza como el dolor interno por el pecado y él mismo sea o realice el concepto de libertad. Es decir que, con la actuación de Jesucristo, se creará un nuevo modelo de hombre que ya no se avergonzará por contravenir las leyes porque él será la plena autonomía independiente de Dios, del mundo y de cualquier nación.

De tal manera, desde este momento, serán los hombre que llegaron a estas concepciones los que ejerzan por sí mismos los siguientes movimientos, obligando, al concepto que de Dios se tenía, también a moverse, adaptándose a los nuevos acontecimientos que provocará tal hombre en su religión.

### **4.3. La actuación de la nación judía tras el destierro.**

En el libro del Eclesiástico, escrito hacia el 190-180 a. C., se muestra que para el judío que regresó del exilio el pecado es una lucha interna, y el castigo o el premio serán propios del hombre. Pero esto, al contrario de que fuera una nueva mediación entre el

---

<sup>9</sup> En este momento ya de debe utilizarse plenamente el concepto de hombre en sentido genérico, porque en la presente investigación se ha hecho una descripción y explicación de 1900 años, en los que se ha presentado la evolución de un grupo de hombres, perteneciente a una raza que poco a poco formaron una nación, pueblo y país establecidos. Eso es la civilización entendida como la creación de un mundo por parte del sujeto humano diferente al llamado estado de naturaleza.

hombre y Dios, fue en realidad una nueva ruptura. El hombre que se duele por el pecado sabe que su castigo es producto de su propio actuar en el mundo. Dios, como amo, ni siquiera lo castiga, está en total indiferencia. El hombre no está en relación alguna con su dios, porque sólo está relacionado con la sabiduría y justicia del amo. Pero éstas no son Dios, sino sólo manifestaciones de él, que si bien el hombre hizo inmanentes al hacer lo justo, no salen del mismo hombre para que sean mediación entre él y Dios. El judío, como esclavo, pasó entonces a otra etapa. Al haber superado el castigo como impuesto por el señor, y hacerse libre de su determinación, le queda sólo el dolor de no saberse libre. Porque a pesar de todo el hombre siguió siendo siervo de la representación de su dios, pero ahora de un modo mucho más lejano e indiferente. Esto lo explica Hegel así:

Acabamos de considerar la lucha y la victoria sobre el mal; ahora debemos considerar esta lucha en cuanto dolor. La lucha en cuanto dolor parece ser una expresión superficial. Pero ahí se supone que la lucha no es más una oposición exterior, sino que se encuentra dentro del mismo sujeto y en su sensación acerca de sí mismo. Es entonces la objetivación del dolor. Pero el dolor es el curso de la finitud. De la relación entre el Señor y el servidor pasamos al dolor del servidor en cuanto que llega a ser consciente de su carencia de libertad. (Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. Tomo II p. 313).

Al superar la lucha contra el mal por sí mismo, sin necesidad del castigo o la determinación de Dios, inicia la lucha en cuanto dolor. Ahora el dolor como vergüenza por el pecado es interno, lo que hace que *él se sienta a sí mismo*, con lo que se pasa a la *objetivación del dolor*, que produce en el hombre la sensación y conciencia de sí mismo, esto es el saber de sí como esclavo y consecuentemente carente de libertad. Este saber de sí del esclavo lo plasmó también el libro del Eclesiástico:

¿Qué es el hombre? ¿para qué sirve? ¿cuál es su bien y cuál su mal? El número de los días del hombre mucho será si llega a los cien años, como gota del agua del mar, como grano de arena, tan pocos son sus años frente a la eternidad. Por eso el Señor es paciente con ellos, y derrama sobre ellos su misericordia. El ve y sabe que su fin es

miserable, por eso multiplica su perdón. La misericordia del hombre sólo alcanza a su prójimo, la misericordia del señor abarca a todo el mundo. Él reprende, adoctrina y enseña, y hace volver, como un pastor, a su rebaño. Tiene piedad de los que acogen su instrucción, y de los que se afanan por sus juicios (Eclesiástico 18, 8-14).

Este dios es ya muy diferente al pasado amo autoritario y represor de los patriarcas, del éxodo y de la nación israelita en su mecanismo. Dios, según su representación en el Eclesiástico, ve y conoce del hombre, sabe que tiene un destino efímero, *como gota del agua del mar*. Pero lo principal es que el hombre se sabe como nulidad, de nada sirve ni su bien ni su mal, lo que escoja o no escoja es inútil e indiferente para Dios. Por lo tanto, Dios sólo se muestra piadoso. Adoctrina y reprende por medio de los profetas y rabinos, esto lo vemos en el caso del hombre rico y el pobre Lázaro. Cuando muere el rico pasa al hades como castigo y le pide a su padre Abraham que mande a Lázaro a la tierra para prevenir a sus hermanos: “Díjole Abraham: ‘Tienen a Moisés y a los profetas; que los oigan’. Él dijo: ‘No, padre Abraham; sino que si alguno de entre los muertos va donde ellos, se convertirán’. Le contestó: ‘Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán, aunque un muerto resucite’”. (Lc 16, 29-31). En este texto, independientemente de la existencia del hades como un lugar de castigo tras la muerte, resalta el carácter narrativo donde lo fundamental es la conversión de la vida pasada, es decir, la obediencia que antes el señor obligaba por medio de la muerte o privación de posesiones, ahora está sólo en la conciencia del sujeto que se sabe libre para hacer el bien o mal; la obediencia o no de las leyes dadas a Moisés y sostenidas por los profetas.

Esta representación de Dios ha perdido aquí su capacidad de ser autoconciencia en contraposición al hombre. Por lo tanto, tampoco en el hombre hay movimiento contra Dios ni hacia Dios. Se ha roto cualquier mediación. Esta es la conciencia negativa del estoico, cuya relación tiene un carácter negativa hacia el señor:

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular,

en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del ser allí, tanto del obrar como del padecer. (Hegel. *Fenomenología*. p. 123).

La libertad a la que llega el filósofo estoico, según Hegel, es pura negatividad en la relación amo-esclavo, porque ninguno está en tensión hacia el otro, ni el amo pretende estar en el siervo, ni el siervo pretende estar en el amo. La acción, que antes hizo que el esclavo alcanzara mayor desarrollo como autoconciencia en la lucha y contraposición, ahora sólo produce un ser libre tanto en el trono del mundo como bajo las cadenas; esto es libertad sólo formal porque no está concretizada. El estoico renuncia a la liberación real y se repliega a su concepto abstracto. Este filósofo, como el autor del Eclesiástico se han retirado del mundo, de *su ser allí que es mundo humano porque por humanos fue hecho*, ha renunciado a la lucha. Pero también a cualquier interacción con el hombre y con Dios. No pretende ni padecer ni obrar.

Después de la actitud del autor del Eclesiástico se debe pasar al relativismo, conforme al desarrollo de la figura del amo-esclavo en Hegel, cuyo proceso muestra el desarrollo dialéctico de la realidad. Pero a pesar de que el relativismo muestre el transcurrir dialéctico, el sujeto relativista no pretende entrar el proceso, y por lo tanto renuncia a su actividad en el mundo. Esta es la actitud del escéptico que sólo desea mantenerse en el pensamiento con la intención de mantener la libertad, que por ser carente de interacción con cualquier otro, y por no ejercerla en el mundo, es sólo formal. En esta postura, el hombre se ha hecho autoconciencia perdida:

Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida *singular y contingente*, que es, de hecho, vida animal, y *autoconciencia perdida*, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia *universal e igual a sí misma*, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente. (Hegel. *Fenomenología*. p. 126).

El escéptico se hace valer para sí mismo como singular y contingente, con lo que llega a una *autoconciencia perdida*, porque su singularidad, en este caso la singularidad del judío tras el destierro, no se opone a la universalidad ni del pueblo, ni de las naciones, ni a la universalidad de Dios como amo del mundo. Por lo tanto es *autoconciencia perdida*, porque toda autoconciencia busca salir de sí para conocer y confrontarse con los otros para regresar a sí mismo habiendo superado tanto a sí mismo como a los otros.

Pero el escéptico es autoconciencia universal porque es igual a sí misma, al estar sólo en sí, sin negar ni afirmar nada con respecto ni a sí ni a los otros, indiferente de cualquier diferencia. Esta autoconciencia es negatividad en movimiento, pero como sólo tiene que ver con lo singular de sí misma es sólo movimiento contingente, sin avance ni retroceso, sin progreso ni pérdida. Imaginemos un trompo flotante que no avanza ni retrocede, no se eleva ni se hunde en la tierra, sólo gira y gira en eterno movimiento en sí mismo, negando cualquier interacción con su medio. Sería un movimiento de hartazgo, ni bueno ni malo, sólo él en él mismo. Este es el caso del escritor del libro del Eclesiastés:

¡Vanidad de vanidades! -dice Cohelet-. ¡Vanidad de vanidades, todo vanidad! ¿Qué saca el hombre con toda su fatiga con que se afana bajo el Sol? Una generación va, otra generación viene; pero la tierra para siempre permanece. Sale el Sol y el Sol se pone; corre hacia su lugar y allí vuelve a salir. Sopla hacia el sur el viento y gira hacia el norte; gira que te gira sigue el viento y vuelve a girar. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; al lugar donde los ríos van, allá vuelven a fluir. Todas las cosas dan fastidio. Nadie puede decir que no se cansa el ojo de ver ni el oído de oír. (Libro del Eclesiastés. 1, 2-8).

Esta es una actitud totalmente escéptica. Para Cohelet nada es válido, ni siquiera lo que él piensa: “He aplicado mi corazón a conocer la sabiduría, y también a conocer la locura y la necedad, he comprendido que aun esto mismo es atrapar al viento, pues: donde abunda la sabiduría, abundan también penas, y quién acumula ciencia, acumula dolor”. (Eclesiastés. 1, 17-18). Este libro, según su mismo autor, fue escrito en el reinado de Salomón, en el prólogo se dice hijo del rey David. Pero esto no puede tomarse en serio. Tanto por su estilo literario como por su temática se debió escribir entre los siglos III-II a.

C. Es un libro muy pesimista que deja mal sabor de boca. Sólo aquellas personas que lo leen con afán religioso le encuentran algo edificante.

De aquí se pasa a la *conciencia desventurada*,<sup>10</sup> que se contempla a sí misma como objeto y a la objetividad de Dios. La conciencia desventurada, en el caso de los judíos de los siglos II-I a. C., se sabe a sí misma como sierva y sabe a Dios como amo. Pero también se sabe formalmente independiente del amo, porque el señor no la domina directamente, sino por medio de la sabiduría y la justicia, que fueron introyectadas gracias a la ayuda del espíritu santo. Esta es su desventura: saberse esclava por su propia determinación, por lo tanto no directamente por Dios, sino que ella misma, libremente, pudiendo escoger lo contrario, decidió ser esclava:

Amen la justicia los que juzgáis la tierra. Piensen rectamente del Señor y con sencillez de corazón búsquenle. Porque se deja hallar de los que no le tientan, se manifiesta a los que no desconfían de él. Pues los pensamientos tortuosos apartan de Dios y su Poder (imperio), puesto a prueba, rechaza a los insensatos. En efecto, en el alma fraudulenta no entra la Sabiduría, no habita un cuerpo sometido al pecado, pues el espíritu santo que nos educa huye del engaño, se aleja de los pensamientos necios y se ve rechazado al sobrevenir la iniquidad. La sabiduría es un espíritu que ama al hombre, pero no deja sin castigo los labios del blasfemo; que Dios es testigo de sus riñones (acciones), observador veraz de su corazón y oye cuanto dice su lengua. Porque el espíritu del Señor llena toda la tierra y él, que todo lo mantiene unido, tiene conocimiento de toda palabra. (Libro de la sabiduría. 1, 1-8).

---

<sup>10</sup> La conciencia desventurada, para Hegel, aparece en la Edad Media, donde el hombre se siente escindido en sí mismo, ya que siempre está mirando al cielo, pero también se sabe en el mundo. Tal conciencia es ya la libertad que el propio sujeto está realizando, si bien no totalmente concretizada; pero lo importante es que se da cuenta de su estar-en-el-mundo; mundo de hombres, pero escindida porque está mirando al cielo. Se podría decir, alegóricamente, que “ya tiene un pie en el estribo y el otro en el aire” para iniciar la carrera de su realización como espíritu por sí mismo. Para el caso de la presente investigación, la conciencia desventurada debe entenderse como *la superación* de aquella conciencia vaciada por el miedo y la angustia que sintió el siervo, y que ahora se presenta como conciencia de sí a la manera de objeto en el mecanismo, determinada por la objetividad o su amo, siendo que antes, el esclavo ni siquiera se daba cuenta de sí mismo por la angustia. Pero las determinaciones en el mecanismo han cambiado, la conciencia desventurada sabe que permanece en el mecanismo pudiendo ser libre de él porque tales delimitaciones están ya no en el mecanismo, sino en él mismo, y él puede modificarlas. Esta es su desventura: saberse libre sin, por decirlo así, atreverse a dar el último paso a la autodeterminación precisamente porque está escindida y ella lo sabe.

El escritor del libro de la sabiduría invita a todos los hombres, principalmente a los reyes, a que *busquen libremente* y con sencillez a Dios. Pero si no *eligen* la sabiduría, es porque ya escogieron el pecado que somete su cuerpo. Todo esto con ayuda del espíritu santo. Esta sabiduría, que bien pudo elegir el hombre pecador, *castiga* al blasfemo; ya no es Dios el que ejerce justicia, sino que su justicia reprende por medio de la sabiduría. Esta sabiduría fue la que el hombre hizo inmanente tras el destierro, por lo tanto es el hombre el que se castiga a sí mismo. Dios sólo funge como *testigo* de las acciones humanas. Es necesario observar que Dios nuevamente retomó, para la conciencia desventurada presentada aquí en el libro de la Sabiduría, su carácter de objetividad en su mecanismo como nación de esclavos, pero ahora se entiende como mecanismo universal: *el espíritu del Señor llena toda la tierra y él todo lo mantiene unido*. Es decir que para este momento, el judío ya no se siente sólo como una nación de esclavos elegida por Dios, sino como miembro de la especie entera de hombre, con Dios como único amo. Esta actitud del alma desventurada la explica Hegel así:

Esta conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener, siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. (Hegel. *Fenomenología*. p. 128).

La conciencia desventurada es aquella que se sabe como una, pero escindida en dos: en sí misma y en Dios, para el caso que nos ocupa. Está *desdoblada en sí misma* y por lo mismo en contradicción consigo misma. La conciencia desventurada que huyó del estoico y del escéptico tuvo que ser desventurada, porque aquellos se fugaron de su realidad como esclavos, en cambio ésta se aceptó a sí misma como sierva y resultó una contradicción en sí misma. Ella tiene su conciencia formal de libertad y la conciencia de su amo en sí misma; pero no quiere tener amo, y tampoco se acepta como esclava, así se *ve expulsada de un modo inmediato de cada una*.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Se debe recordar que en la presente investigación se está siguiendo la filosofía hegeliana, que nos indica que la autoconciencia es movida por su propia esencia a ser conciencia de sí, independiente de otras, por lo

Esta escisión es el motor que moverá a esta conciencia a los siguientes momentos, porque necesariamente tendrá que buscar la unidad consigo misma en independencia de otra conciencia, de la divina. Sólo esta conciencia desventurada se muestra capaz de automovimiento porque ella siente en sí misma el dolor de la esclavitud y de la contradicción. El estoico y el escéptico han ocultado este dolor y por lo tanto actúan como si no existiera. En contraposición, la conciencia desventurada, al saberse escindida y en contradicción consigo misma, sabe que la causa de su contradicción es aquella otra que está puesta en ella: la conciencia del amo.

Por lo tanto fue la conciencia humana la que propició la modificación de la concepción o de la comprensión que tuvo el hombre sobre Dios, y se debe pensar, conforme a la lógica aquí descrita, que será la conciencia humana la que ejercerá el siguiente cambio, tanto de sí misma como de su entendimiento acerca de Dios. Esto lo explica Hegel así al hablar sobre la conciencia desventurada:

Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma *es* la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es todavía unidad de ambas. (Hegel. *Fenomenología*. p. 128).

Para lograr su verdadero retorno así misma, la conciencia desventurada deberá presentarse en la *forma del espíritu vivo hecho existencia* como unidad de la reflexión de lo interior y de lo exterior; *unidad de sí misma* como conciencia (interior) y de la *conciencia de Dios* (exterior), porque ella misma ya es *potencialmente conciencia indivisa*. Es conciencia indivisa porque se sabe *una* pero dividida en *dos*. Esta conciencia conoce que es *una* y contempla esta unidad, por lo tanto, la conciencia desventurada es *esencia* como *unidad inmediata en sí misma*: se percató a sí misma.

---

tanto, el sujeto religioso bien podría decir que es feliz con su esclavitud, pero para el sujeto de la filosofía hegeliana este sujeto es conciencia desventurada o infeliz.

Entonces, la conciencia desventurada, descrita para el caso en el *Libro de la sabiduría*, es la mejor representante del nuevo modelo judío, -el sujeto responsable que hace violencia sobre sí mismo y no necesita de castigo exterior-, pero que igual se contrapone a los otros modelos. Esta conciencia sabe del hipócrita que trata de dominar a Dios mediante el culto y obedecer la ley ciegamente (modelo de Abraham e Isaac). También se contrapone y aconseja a los que desean ejercer su propia voluntad luchando contra Dios (modelo de Jacob, los pecadores y los sabios que deciden por sí mismos lo bueno y malo). No está alienada como el caso de los profetas; sino que sabe perfectamente lo que es bueno y malo y se somete a Dios, también de manera libre, pero sin escuchar tan fácilmente a los profetas, racionaliza todo lo que ve y escucha: “En efecto, en el alma fraudulenta no entra la Sabiduría, no habita un cuerpo sometido al pecado, pues el espíritu santo que nos educa huye del engaño, se aleja de los pensamientos necios y se ve rechazado al sobrevenir la iniquidad”. (Libro de la sabiduría. 1, 1-3).

Este será el sujeto que provocará el cambio en la concepción del hombre sobre Dios, es decir que *a causa de la manera en que se percibió a sí mismo el nuevo modelo judío, Dios se presentó al él como el Señor sabio que ayuda y aconseja*. También, la conciencia desventurada fue producto de los cambios históricos, ya que surgió sólo cuando se sintió avergonzada y responsable por el pecado cometido, que fue causa del destierro a Babilonia. La conciencia desventurada, considerada en la presente investigación, logrará la liberarse de la determinación (de Dios como objetividad) sobre sí misma, pero volverá como autodeterminación a la unidad con su dios, alcanzando la encarnación de Dios en su mundo, un mundo hecho por y para hombres.

#### **4.4. La encarnación de Dios en el mundo.**

Ya están puestas las condiciones para la encarnación de Dios en el mundo, porque la conciencia desventurada tiene en sí misma la justicia, la sabiduría y se autodetermina por sí, *características que, hasta entonces, sólo habían pertenecido a Dios como amo.*<sup>12</sup> Esta

---

<sup>12</sup> Aquí cabe hacer la equiparación de la *conciencia desventurada* -que se ha considerado hasta este punto de la presente investigación- con el análisis de la tragedia en la religión del arte según Hegel, donde se muestra el paso de la trascendencia del dios a su inmanencia en el hombre; es decir que la conciencia desventurada ejercerá un trabajo reflexivo en sí misma y comprenderá *lo divino* como desdoblamiento, -conforme la

conciencia ya no necesita de la ley ni de su aplicación, porque en su inteligencia ha realizado los movimientos necesarios para reprenderse a sí, sin necesidad de castigo alguno, su propio castigo es la vergüenza y el dolor. Pero este dolor se transformó en sentimiento de sí como esclavo, por eso la necesidad de regresar a la nación de siervos. Al saberse nuevamente como esclavos, los judíos *reconocieron* nuevamente su carácter de servidumbre a Dios, y por lo tanto la determinación divina sobre ellos. Pero esta determinación ya estaba en el sí mismo de ellos por medio de la justicia, el imperio (el reino) y el buen pensamiento que Dios hizo inmanente en ellos por medio de todos los movimientos pasados, principalmente en la imposición de leyes y castigos, por lo tanto Dios por medio de su determinación, ya está en ellos.

Pero la justicia, el imperio y el buen pensamiento, porque sólo son mediaciones, no son Dios, sino la esencia de Dios en el hombre, Dios se está presentando (en la conciencia humana) como la esencia que se está reasumiendo y recreando a sí misma, en la nueva construcción de la nación de esclavos. Antes Dios-amo se había presentado a los hebreos como esencia absoluta que no admitía contraposición. Después como la esencia carente de forma cuando reveló su nombre. Pero estas mediaciones quedaron atrás y en este momento la esencia: “La esencia es el concepto en tanto que *puesto*; las determinaciones en [la esfera de] la esencia son solamente *relativas*, [o] no están todavía simplemente reflejadas hacia sí; por ello el concepto no es [aquí] todavía en tanto *para-sí*. La esencia, en tanto ser que se

---

conceptualización con que ha comprendido a su dios- y entonces el dios dejará de ser entendido en la narración *de la tragedia* (Cfr. *Fenomenología*. p. 425) para ser *contenido* en la *actuación o acción* del héroe, (para el caso, la conciencia desventurada que tiene en sí misma las determinaciones de Dios). Pero, por lo mismo, el dios ya no es comprendido como pura representación, sino que lo divino está en el actor y en el espectador que participa de la acción, y todos “exteriorizan la íntima esencia, (antes sólo representada en su dios), demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal”. (Cfr. *Fenomenología*. p. 425. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación). Por lo tanto, la conciencia desventurada que reflexiona y actúa en la historia dejará de serlo y llegará a ser la identificación de la representación de su dios y de sí misma en la unidad de una sola esencia, que se comprenderá como ella misma en sí y por sí: “Lo que esta conciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total del terror, la ausencia total de la esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia”. (Cfr. *Fenomenología*. p. 433). La conciencia desventurada, considerada en la presente investigación, se convertirá en el motor del cambio de la concepción de la inmanencia de su dios, para después entenderlo como inmanente en ella misma y en todos los que piensen y actúen como ella; para el presente caso, lo anterior se aplicará a Jesús y la comunidad que él fundará, grupo que se representará como unidad con su dios en cuanto identificación plena, se comprenderán como unidad en la comunidad y conciencia de sí en la propia diversidad de todos, lo que es, para la presente investigación, *la encarnación de Dios en el mundo*.

media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente, sino como un *puesto y mediado*". (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 112). En este caso, Dios se está rehaciendo como esencia porque está reasumiendo su carácter de amo, *pero ahora el concepto de Dios ha cambiado para el hebreo*, ya no es el señor Uno y único ni se presenta sólo en su nombre, sino que es la referencia a sí mismo, *pero ahora necesita del hombre* porque en él está implantando su justicia, imperio y buen pensamiento.

Es decir que en este momento ambas conciencias, Dios y el hombre, son objetos uno de otro, se saben a sí mismos y saben del otro. Pero el judío requiere de Dios para rehacerse como nación y esta representación de Dios necesita del reconocimiento del hombre para ser existente en la reflexión humana, que es reflexión de sí como hombre y de Dios como amo. Así, tanto el hombre como Dios, en este momento, son esencias, porque ambas autoconciencias se están refiriendo al otro, *necesitan* del otro para saberse esencias. Antes sólo Dios se mostraba como esencia en contraposición al hombre, haciéndolo esclavo, imponiéndole un nombre carente de contenido, castigándolo por violar sus leyes. Pero ahora el hombre, tras pecar, ha puesto la esencia de Dios en sí mismo porque ya no necesita de castigos para saberse culpable y reconocerle como amo.

Hegel, también se encontró con este problema al dictar sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión*; ¿cómo es posible comprender que la esencia absoluta de Dios acepte tener otra autoconciencia junto a él, y más, necesitar de ésta para ser él en esencia? Hegel respondió así:

La segunda forma consiste en que este fin no sea solamente uno, sino que se eleve por encima de esta limitación del fin uno y que haya muchos fines, es decir, que el fin infinitamente limitado sea elevado a muchos fines. Aquí el fin real es el fin lleno de contenido, no más excluyente, que deja valer junto a sí muchas cosas, la serenidad, la tolerancia. Estos fines son determinaciones espirituales, están autodeterminados. Hay muchas clases de subjetividades que coexisten válidamente, muchas unidades de ese tipo a las cuales se refiere el ser-ahí variado del mundo finito: los medios. Justamente porque hay muchos fines particulares ha sido puesta esta amistad del sujeto con el ser-ahí. Esta multiplicidad de lo particular no se avergüenza de presentarse en el ser-ahí

inmediato. La multiplicidad precisamente de la especie, posee a la vez universalidad en sí misma. (Hegel. *Lecciones de Filosofía de la religión*. p. 257. Tomo II).

Para que el fin de Dios, en la comprensión filosófica sobre la divinidad, no sea sólo uno, sino que salga de esta *limitación*, es necesario que se eleve a muchos fines, en nuestro caso los propios del humano. Pero estos son diversos, y por lo mismo llenos de contenido, por lo tanto ya no son excluyentes unos de otros. Estos contenidos pertenecen a los fines del ser-ahí en el mundo, que es el hombre que construye su propio mundo. Esta manifestación de Dios no se avergüenza de reconocer estos fines y de presentarse en el ser-ahí inmediato, entonces, como otro ser ahí o como otra autoconciencia. Así, Dios como sujeto y el hombre como autoconciencia forman la universalidad en la necesidad de autorreconocimiento mutuo.

Esta, *la necesidad*, es la verdadera esencia, (Cf. Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 149), porque una autoconciencia lo es sólo porque es reconocida por otra, y Dios *no es*, si no es reconocido por otras autoconciencias. Dios *es Dios de hombres libres o no es Dios*. Dios *es*, sólo cuando el hombre libremente lo reconoce como tal, con la *real posibilidad de negarlo* por sí mismo sin que le castigue, porque si Dios castiga al hombre estaría truncando la posibilidad de ser reconocido por autoconciencias que se determinan a sí mismas. Así inicia entonces el proceso del quimismo y se deja atrás el mecánico, caracterizado porque sólo Dios, como objetividad se imponía a todos los objetos. En el quimismo todos los objetos luchan entre sí por ser el único centro real.

En el proceso químico, el objeto, en este caso el sujeto judío como autoconciencia, se ha convertido en *particularización* de la *universalización* que Dios-amo ha puesto en todo hombre como sus siervos y que el judío entendió como tal en la conciencia desventurada. Esto lo explica Hegel así:

Esta determinación es esencialmente una *particularización*, es decir, está acogida en la universalidad. Es así *principio*, -es la *determinación universal*, no sólo la de *un objeto singular*, sino también la del *otro*. Por consiguiente, en el objeto se distinguen ahora su concepto, como totalidad interna de ambas determinaciones, y la determinación que constituye la naturaleza del objeto particular en su *exterioridad* y *existencia*. De esta

manera, al ser el objeto, *en sí*, todo el concepto, tiene en él mismo la *necesidad* y el *impulso* para eliminar su *subsistir* opuesto, *unilateral*, y convertirse, en la existencia, en el *todo real*, tal es como está en su concepto. (Hegel. *Lógica*. p. 642).

La particularización, en este caso la conciencia del judío como desventurada, en el proceso químico se ha entendido como particularización, tanto en su nueva nación de esclavos como hombre entre los otros pueblos, se convierte en *principio* como *determinación singular* que tiende a eliminar a cualquier otra determinación que esté en ella misma. Es decir que el judío, en este momento, tratará de *ser él mismo* negando cualquier otro, ya sea Dios, el hermano judío o el prójimo extranjero. Esto ocurre así porque él ya ha hecho inmanente la determinación de Dios y la universalización del hombre: sabe que tiene las determinaciones de Dios en sí como imperio, justicia y buen pensamiento, y también sabe que es un hombre entre la universalidad humana. Por lo tanto, su autoconciencia tiende a eliminar sus determinaciones para ser sólo, en *su propia existencia*, el *todo real*.

Esta autoconciencia como esencia se opone a todo otro, en primer lugar a Dios: “Dice en su corazón el insensato: ‘No hay Dios’”. (Libro de los salmos. 14, 1). Esta actitud se explica así: “La realidad efectiva es la unidad inmediata devenida de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y de lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata”. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 142). Lo real en su presentación, es la unidad de la esencia y de la existencia. La esencia es la presentación, en el caso que se está analizando aquí, de la autoconciencia en relación con lo otro: Dios es comprendido, por el hombre, como esencia en referencia al mismo hombre y el humano es esencia en referencia a las determinaciones de Dios. Por lo tanto, cuando la singularidad judía en el proceso del quimismo desea ser real sólo por sí; quiere ser la pura igualdad esencial o manifestarse, ante los demás, como la pura existencia inmediata exterior, totalmente independiente de toda otra autoconciencia.

Por lo tanto, la conciencia desventurada representada por el libro de la Sabiduría, y como objeto en el nuevo proceso, el quimismo, se enfrentó a los demás modelos que

subsisten en la nación judía. Primero, como ya se vio, contra el ateo, el sabio y el pecador que sólo desea conocerse a sí mismo independiente de Dios, este sería el modelo de Jacob. Pero en el pueblo también estaban los saduceos y todos los que lucraban del comercio en torno al culto del Templo (cambiando monedas o vendiendo animales para los sacrificios), ellos cumplían al pie de la letra la ley y el culto, pero siempre esperando conservar la vida y las posesiones, que se multiplicaban cada vez más, (Cfr. Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca. 1985. Ed Sígueme. pp. 93-95), este es el modelo de Abraham e Isaac. También, los profetas pululaban en toda la nación, obedeciendo a Dios independientes del culto y la ley, por ejemplo, Juan el Bautista. Estos profetas eran, en sus rasgos, muy parecidos a los fariseos, sólo que los primeros vivían del cobro por sus enseñanzas o de la naturaleza, comiendo lo que encontraban como miel o saltamontes.

Todos los modelos son ahora los objetos químicos como esencias que tratan de ser por ellas mismas conforme entienden su relación para con Dios. Ellos luchaban por llegar a esencias reales por sí mismos en el proceso del quimismo. Esta pugna es la base del proceso mismo, porque, de la tendencia a la eliminación del otro. El judío, como objeto químico: “Representa una *tendencia* a eliminar la determinación de su existencia y a dar la existencia a la totalidad objetiva del concepto. Por consiguiente, es sin duda, igualmente un objeto que no está por sí; pero, de manera tal, que, por su naturaleza misma, está en tensión en contra de esta condición, y da comienzo al *proceso* por propia determinación”. (Hegel. *Lógica*. p. 642). Aquí Hegel dice los objetos químicos, tratan de eliminar su propia determinación como objetos, en este caso, la determinación de Dios y de los otros judíos sobre ellos, y a dar a esta existencia la totalidad objetiva del concepto *existencia*. Pero ésta no está por sí misma, por eso es tensión *en el mismo* objeto o dentro de la autoconciencia de los sujetos.

Es necesario esquematizar esto: 1) La conciencia de Dios, como se presenta en el proceso químico es esencia. 2) Esta esencia está *en* el hombre por medio de sus determinaciones. 3) La autoconciencia de los modelos también como esencias, está tratando de eliminar toda determinación de *otro*, que influya *en sí mismos*. El modelo que sólo sirve al culto y la ley (Fariseos y los que lucran del culto del templo como comerciantes) busca eliminar la determinación de Dios engañándole y dominándole para conservar la vida y

posiciones. Los profetas y fariseos son de por sí independientes porque son autodeterminación. En los ateos, pecadores y sabios que deciden lo bueno y malo por sí mismos, es clara su autodeterminación. Por último, la conciencia desventurada se sabe a sí misma, pero dependiente de Dios, es autodeterminación de sí misma por medio del imperio, buen consejo y auxilio de Dios.

Pero es precisamente esta tensión la que “por su naturaleza misma, dio comienzo al *proceso* por propia determinación”. (Hegel. *Lógica*. p. 642). Es decir que esta tensión interna, tanto de los hombres como de su representación de Dios, es la que da inicio al proceso mediante el que se superan y unificarán, porque son afines. Esto lo explica Hegel así:

El proceso empieza con la presuposición de que los objetos en tensión, al estar en tensión contra sí mismos, están precisamente por eso en tensión uno frente al otro –es decir, en una relación que se llama su *afinidad*-. Dado que cada uno está, por su concepto, en contradicción frente a la propia unilateralidad de su existencia, y por lo tanto, se esfuerza por eliminarla, en eso está puesto de inmediato el esfuerzo dirigido a eliminar la unilateralidad del otro objeto, y a adecuar, mediante esta recíproca nivelación y vinculación, la realidad al concepto, que contiene ambos momentos. (Hegel. *Lógica*. p. 642).

Los objetos químicos, en tensión dentro de sí mismos, -que es también una tensión frente al otro en el caso aquí analizado-, son esencias que tienen su existencia con referencia (afinidad) a los otros, tanto a Dios como a los otros hombres. Así que ellos intentan eliminar esta referencia que *está en ellos* y por lo tanto eliminar la unilateralidad o lo *uno del otro* que está inmanente en ellos. Si logra hacer esto, el objeto lograría la nivelación de la realidad de su concepto como esencia existente, y también como *vinculación con el otro* pero *vinculación nivelada* que contendría ambos momentos.

Por lo tanto, ellos están vinculados sólo por una violencia exterior, es decir que la presión y choque que uno ejerce sobre el otro es la única mediación entre ellos, porque están luchando no por identificarse, sino por negarse mutuamente. Así, el medio que los vincularía en la unidad es en realidad una comunidad extrínseca: “Así también su absoluta

unidad es un elemento *diferente* de ellos, *existente*, un elemento todavía formal –el elemento de la *comunicación*, donde ellos entran mutuamente en una *comunidad* extrínseca”. (Hegel. *Lógica*, p. 642). La unidad de los objetos del proceso químico está puesta en los extremos de cada uno, en su mutuo rechazo, lo que paradójicamente los mantiene unidos como nación, en el caso de los judíos del siglo I.

Por lo tanto se convierten en tranquila neutralidad, *tolerándose* mutuamente, porque todos son autoconciencias como esencias, si bien referidas al otro, no están comunicadas entre sí sino por la exclusión de unos y otros: “Su antecedente *determinación* independiente queda eliminada, así, en la unión adecuada al concepto, que en ambos objetos es uno y el mismo. La oposición y tensión de ellos queda así embotada, y con eso la tendencia alcanza en este recíproco acabamiento su tranquila *neutralidad*”. (Ibid. p. 643). En el caso de los judíos del siglo I, todos tuvieron que tolerarse para no perecer como nación, como ya antes había ocurrido cuando fueron deportados a Babilonia. A diferencia del cristianismo actual, los judíos no se podían excomulgar, por más preeminencia que tuviera el sumo sacerdote o cualquier otra persona; nadie podía expulsar de la comunidad religiosa y política a un hermano judío, por más radicales que fueran sus planteamientos. Por ejemplo, los saduceos o sacerdotes no creían en la resurrección de los muertos, al contrario de la mayoría de los profetas y los fariseos o maestros ambulantes. Esta *tolerancia* se muestra en el juicio que tuvieron los apóstoles ante el Sanedrín:

Entonces, un fariseo llamado Gamaliel, doctor de la ley, con prestigio ante todo el pueblo, se levantó de entre el Sanedrín. Mandó que se hiciera salir un momento a aquellos hombres, y les dijo: mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. Porque hace tiempos e levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada. Os digo, pues, ahora: Desatendeos de estos hombres y dejadlos. Porque si esta idea o esta obra es de hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios. (Libro de los Hechos de los Apóstoles. 5, 34-39).

Gamaliel está pidiendo que dejen libres a los apóstoles para que no haya mayor alboroto, porque los romanos, que en ese momento tenían el poder y el gobierno judío, podrían tomar represalias.<sup>13</sup> Pero también temen enfrentarse directamente a su dios, es decir que entre los diferentes objetos químicos que se enfrentan está la posibilidad de enfrentar a Dios, que en el proceso químico se puede entender como autoconciencia. Por lo tanto, la diferencia sólo quedó eliminada de manera formal: “Esta diferencia queda eliminada sólo de *modo inmediato*; por consiguiente, la determinación no está todavía reflejada en sí de modo absoluto, y así el producto del proceso es sólo unidad formal”. (Hegel. *Lógica*. p. 643). Si bien la diferencia queda eliminada, no hay en realidad unidad, dándose una identificación, como producto, entre las diferentes autoconciencias sólo de manera formal o abstracta.

Según el discurso de la presente investigación, la conciencia desventurada actuará en el proceso químico negándose como determinación de sí misma en el otro, es decir, el judío como conciencia desventurada en el proceso del quimismo empezará por afirmarse a sí mismo negando la delimitación de Dios y de cualquier hombre en el, haciéndose completamente independiente y transformándose en *el centro de todo el proceso* químico. Este es el tema del siguiente apartado, que se concentrará en el actuar de Jesucristo.

#### **4.5 El centro del proceso químico.**

El objeto químico es producto de su propio proceso, por lo tanto no puede dejar de ser esta esencia en tensión contra sí y contra los otros. Así, la conciencia desventurada ahora es autoconciencia, porque ha comenzado a salir fuera su propio proceso, está intentado ser ella el centro de todo el quimismo, refiriéndose sólo a sí. Con esto enciende nuevamente el proceso que subsistía en tranquila tolerancia, inicia nuevamente la negatividad:

---

<sup>13</sup> Aquí nuevamente se podría pensar que hay un traslape histórico, ya que la actuación de los apóstoles es posterior a la predicación de Jesús y de los profetas como Juan el Bautista. Pero no es así, esta cita es sólo un ejemplo que se puso aquí por su claridad discursiva, pero el Sanedrín estaba constituido desde por lo menos el año 100 a. C. en él se resolvían este tipo de disputas religiosas.

Pero como esta unidad es esencial al concepto, y al mismo tiempo ha alcanzado ella misma la existencia, existe todavía, pero ha salido *fuera* del objeto neutral. El proceso no se enciende de nuevo por sí sólo, por cuanto tenía la diferencia sólo como *presuposición*, y no la *ponía* él mismo. –Esta negatividad independiente, fuera del objeto, es decir, la existencia de la individualidad *abstracta*, cuyo ser-por-sí tiene su realidad en el *objeto indiferente*, está ahora en tensión en sí misma, frente a la abstracción, es una actividad intranquila en sí, que se vuelve hacia fuera, consumiéndose. (Ibid. p. 643).

Según esta cita, el proceso químico se enciende nuevamente por la actuación del propio producto del proceso, -porque la contraposición, como tensión de la autoconciencia hacia sí y hacia los otros, es la unidad esencial del concepto de la existencia del objeto químico. Es decir que la neutralidad a la que llegaron los judíos es en realidad la existencia de tensión entre ellos; la paz no es ausencia de guerra. La tensión fue la base del producto neutral del proceso. Por lo tanto, para que el proceso se encienda nuevamente es necesario que el producto neutral del proceso *salga fuera* del proceso químico. El producto, al salir del proceso, se vuelve negatividad.

Pero esta negatividad no pierde por esto su existencia como esencia, ni autoconciencia dentro del proceso, sólo salió de ser objeto neutral y se convirtió en negatividad. Pero como la base de esta negatividad es el producto neutral, el salir fuera de este producto es en realidad tensión en sí misma, como no salió del proceso químico, esta negatividad sólo está, por el momento, en tensión contra sí misma, es *actividad intranquila en sí*. En su inteligencia, esta autoconciencia está realizando formalmente su liberación del proceso químico, se ha sabido como neutralidad y está a disgusto con su situación. Así que, al externar su situación, volviéndose hacia fuera de su propia neutralidad, *se consume*, deja de ser neutral y *se ofrece* al mecanismo en su fragilidad; sólo con la fuerza de su autoconciencia de ser negativa. Arriesgándose a la muerte, el destierro o alguna otra nulificación.

Esto fue lo que ocurrió con Jesucristo, que inicia negándose como neutral en el proceso químico: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a

la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él”. (Evangelio de Mateo. 10, 34-36). Jesús juzga, por sí mismo, al producto neutral del quimismo, porque lo que deseaba era provocar el enfrentamiento, que la tensión se externara:

¿Pero, con quién compararé a esta generación? Se parece a los chiquillos que, sentados en las plazas, se gritan unos a otros diciendo: ‘Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado, os hemos tocado endechas, y no os habéis lamentado’. Porque vino Juan (El Bautista), que ni comía ni bebía, y dicen: ‘Tiene un demonio’. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: ‘Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores’ Y la sabiduría se ha acreditado por su obras. (Mateo. 11, 16-19).

Jesús está motivando a la muchedumbre a que salgan de la neutralidad y tomen partido, que se confronten consigo mismos y con los otros para que surja el movimiento necesario para la guerra entre ellos. Esta guerra es la violencia que se debe ejercer para lograr entrar en el reino de Dios: “Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan”. (Mateo 11, 12). Es decir que Jesús está proponiendo salir de la neutralidad de las autodeterminaciones de las autoconciencias, para que todas ellas estén en una verdadera comunidad, en plena identificación unos con otros, puesto que en el proceso químico sólo hay neutralidad indiferente entre ellos. La actuación de Jesucristo la explica Hegel así:

Esta doctrina, en la medida en que inicialmente tiene que detenerse en lo universal, posee, en este universal, en cuanto universal abstracto, la determinación de la negación de todo lo presente. En la medida en que se afirma de esta manera lo universal, ella es la doctrina revolucionaria que en parte pone a un lado lo vigente y en parte lo anula y lo transforma. Todas las cosas terrenales y mundanas quedan suprimidas y devaluadas, y así son proclamadas. Se trata de una elevación a una energía infinita, la cual es llevada ante la representación de modo que lo universal exige ser mantenido firmemente para sí. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. pp. 141-142).

Hegel, inmerso en su idea de que la nación judía debe depender de la Historia universal de Occidente, no pudo entender que si bien Jesucristo propuso, alentó e impuso una doctrina *revolucionaria*, no es tanto que anule o niegue todo lo pasado; sino que él es el producto *necesario* del proceso que hasta aquí se ha tratado de explicar y demostrar. Jesús es el esclavo que ya ha pasado por todas las mediaciones históricas y religiosas de su nación, igual es el producto de los procesos mecánicos y químicos, por lo tanto, él es la reacción de la acción que la representación de Dios y los hebreos, entendidos como autoconciencias, han ejercido a lo largo de *su* historia, actuando en sus propios tiempos y espacios. Así, Jesús, como sus antepasados israelitas, sólo está tomando *su historia y su religión* para sí mismo y se está haciendo sujeto de la historia, es decir que es la autoconciencia que toma su mundo y lo transforma por y para él mismo. Esto se muestra en la siguiente cita:

No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una jota o una tilde de la ley sin que esto suceda. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos, el más pequeño y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los cielos. (Evangelio de Mateo. 5, 17-19).

Jesús es muy claro: no desea cambiar en absoluto la ley, sino dar su pleno cumplimiento. ¿Cuál es éste? *La propia autodeterminación del esclavo, sin necesidad de que se ejerza violencia sobre él*. Aún más, independiente de la determinación de su amo, Dios: “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el hijo del hombre también es dueño del sábado”. (Mc 2, 27). Jesús está tomando por sí y para sí la ley, cambiando la perspectiva; es decir que la ley ahora es del hombre y para el hombre, ya no de Dios, entendido como amo, impuesta al humano.

Por lo tanto, lo que Hegel llamó, *doctrina revolucionaria que transforma, nulifica y anula todo lo vigente*, no debe entenderse como ruptura o falta de continuidad, sino como el producto de todo un proceso iniciado con la servidumbre de Abraham, y que para el momento aquí narrado está culminando con la autodeterminación de Jesús, que por ello está

dejando de ser la conciencia desventurada y pasando a ser el *centro único* del proceso químico entendido como violencia que se ejerce entre todos los objetos de dicho proceso. Jesús es independiente de toda determinación, aún de la divina, reificada en el culto: “Pero él les respondió: ¿Ven todo esto? Yo les aseguro: no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida”, (Mateo 21, 2), esta es la independencia respecto del culto entendido como el medio para manipular a al señor y conservar la vida y posesiones. Pero al safarse de esta delimitación, también está escapando de la representación de como amo en su nación de siervos: “No andéis preocupados por qué comerán o qué vestirán el día de mañana, que bien sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todas ellas. Busquen primero el Reino de Dios y su justicia divina”. (Mt 6, 32-33). Esta cita es muy clara: Jesús propone no estar determinado por la vida y posesiones, sino sólo por el imperio de Dios y sus justicia, ¿cuáles son estas? las propias autodeterminaciones que ya la conciencia desventurada ha hecho inmanentes en sí mismas, pero que vinieron de Dios. Por lo tanto, si el hombre las posee en y por sí mismo, se es libre de la determinación del amo.

Lo anterior se puede entender de la siguiente manera: 1) Dios da la vida y posesiones. 2) Pero esto provoca el culto y seguir las leyes no por Dios, sino por el premio. 3) De lo que se trata es de buscar no los premios, sino seguir lo fundamental de la ley: el imperio de Dios en el hombre y su justicia. 4) Pero entonces, no se busca a Dios, tampoco la vida ni posesiones, sino sólo la mediación que Dios había impuesto en su esclavo: el imperio y la justicia. 5) Por lo tanto, cuando el siervo logra hacer suyas las determinaciones divinas, deja de ser esclavo, también conciencia desventurada, y verdaderamente es el centro del proceso mecánico porque sólo tiene referencia a sí mismo, es plena autoconciencia que sólo sabe de sí, ya que ha superado todas las pasadas mediaciones, tanto de los otros esclavos, (Abraham, Isaac, Jacob, Job, Los profetas y la conciencia desventurada), como de Dios comprendido como el amo que tenía atado al siervo por medio de la sobrevivencia, por medio de la amenaza de muerte.

Jesús, al salir de la neutralidad y proponer la independencia de las cosas necesarias para la subsistencia diaria, se convirtió en *independencia perfecta*, porque ya no está determinado por el proceso químico ni por las necesidades que antes habían sido utilizadas para atrapar a los esclavos: la vida y la comida: “Os digo a vosotros, amigos míos: No teman a los que matan el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más”. (Lucas. 12, 4).

Desde esta independencia, Jesús se opone radicalmente a la neutralidad del producto del proceso. Así, se dirige principalmente contra los fariseos, porque ellos hacían prosélitos para neutralizarlos y que no actuaran, que no bailaran ni se lamentaran, como el ejemplo que puso de los chiquillos que se sentaban en la plazas. Esto se comprueba en la neutralidad que Jesús denuncia en la actitud de varios escribas y fariseos:

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cierran a los hombres el Reino de los Cielos! Ustedes no entran y a los que están entrando no los dejan entrar. ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo lo convierten en hijo de la condenación el doble que ustedes! ¡Ay de vosotros guías de ciegos! ¡Ay de vosotros! Que pagan el diezmo y descuidan lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe. ¡Ay de vosotros! Que purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro están llenos de rapiña y de podredumbre. Sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia. (Mateo. 23, 13-27).

Los escribas y fariseos se habían convertido en claro ejemplo del objeto neutral del proceso químico judío. (Cf. el artículo de Paul Winter. “Saduceos y fariseos”. En el libro *Jesús y su Tiempo*. España. 1968. pp. 93-111). Ellos obedecían la ley al pie de la letra, obedecían también ciegamente a las autoridades tanto judías como romanas. Ya se mostró antes un ejemplo con el fariseo Gamaliel, que propone, antes que la acción, la neutralidad indiferente hacia los apóstoles. Los fariseos trabajaban desde la madrugada como artesanos para, por la tarde, predicar las leyes a la gente.

Entonces, conforme se ha tratado de mostrar hasta aquí, se puede entender a Jesús como el sujeto que actúa sólo por sí y en sí mismo, en su mundo, su historia y su religión. Su mundo es en el que nació, creado por hombres como él y para hombres. Su historia es todos los avatares que ha pasado la nación judía desde que Abraham fundó su familia de esclavos sometidos a Dios. Y su religión es el desarrollo de los modelos que, para su momento, han sido superados por él mismo: Abraham, Jacob, Job, los profetas y la conciencia desventurada.

Así, Jesús, desde su autoconciencia centrada sólo en sí mismo como sujeto de su historia, su mundo y su religión, es capaz de transformar estos tres parámetros. Primero el tipo de familia patriarcal que se había mantenido hasta ese momento:

Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose afuera, le envían llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: ¡Oye, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan!. Él les responde: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando, en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: ‘Esto son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre’. (Evangelio de Marcos. 3, 31-35).

Este pasaje es revelador en extremo, porque la declaración de Jesús se hizo entre muchas personas, lo que significa que públicamente declaró su posición negativa hacia su antigua familia, creando una nueva comunidad familiar.

Esta nueva familia tuvo parámetros completamente distinto a los anteriores, determinados sólo por Jesús:

Han oído que se dijo: ‘No cometerás adulterio’. Pero yo les digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón. También se dijo: ‘El que repudie a su mujer, que le de acta de divorcio’. Pues yo les digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto en el caso de fornicación, la hace adúltera. Han oído que se dijo: ‘Ojo por ojo y diente por diente’. Pues yo les digo: No resistan al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra. Han oído: ‘Amarás a tu prójimo y despreciarás a tu enemigo’. Pues yo les digo: Amen a sus enemigos y rueguen por aquellos que los persiguen, para que sean hijos de su Padre celestial, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos. Porque si aman a los que los aman, ¿qué recompensa tendrán? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludan más que a sus hermanos, ¿qué hacen de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles (extranjeros de otra religión). Ustedes, pues, sean perfectos como es perfecto su Padre celestial. (Evangelio de Mateo. 5, 27-48).

Este nuevo tipo de relaciones,<sup>14</sup> que afectan tanto a la familia patriarcal como a la sociedad que en ella se sustenta, se deben entender como la consecuencia de la libertad de la propiedad privada y de la vida que demostraron Jesús y sus seguidores. Se debe recordar que los hijos, hijas y esposa eran propiedad privada del patriarca, capaces de proporcionarles riqueza, vida y más propiedades, en cambio Jesús dio igual dignidad a los hombres como a las mujeres.<sup>15</sup> Cuando Jesús y sus discípulos se vieron libres de esto, entonces las pasadas relaciones sustentadas en el patriarcalismo se desmoronaron en un efecto dominó. Jesús y sus discípulos son sujetos que actúan por sí y para sí, libres de cualquier determinación, principalmente de la antigua familia patriarcal.

Así, es el actuar de Jesús el que se hace parámetro para la nueva estructuración teórica sobre la realidad, con lo que cambia su mundo, produciendo la revolución a partir de su acción. Esto en el proceso del quimismo se explica así: Jesús en el enfrentamiento primero contra sí mismo y después contra su ser-ahí o contra su mundo, “Se refiere de *inmediato* al objeto, cuya tranquila neutralidad es la real posibilidad de su oposición; aquel es ahora el término *medio* de la neutralidad que antes era puramente formal, y que ahora es concreta y determinada en sí misma”. (Hegel. *Lógica*. p. 643).

Por lo tanto, Jesús es el producto químico como centro del mismo, y también el modelo de la conciencia desventurada que ya supero la pasada determinación de su dios, la divinidad que actuaba en la nación judía restaurada tras el destierro como el sabio señor. Jesús se hizo independiente de toda determinación divina, conforme lo muestra la manera en que lo veían la mayoría de sus paisanos: “Los fariseos les respondieron: ‘¿Vosotros también os habéis dejado embaucar? ¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo? Pero esa gente que no conocen la ley son unos malditos”. (Evangelio de Juan 7, 48-49). Los fariseos están discutiendo con algunas personas que defienden la nueva doctrina de Jesús, que se muestra completamente contrario a la ley y es considerado como

---

<sup>14</sup> Estos nuevos parámetros pueden parecer triviales para nuestra cultura cristiana, estamos acostumbrados a escucharlos una y otra vez. Pero para aquellas personas, que los radicalizaron aplicándolos al extremo, significaron el rompimiento total con su sociedad. La comunidad que fundó Jesús, guiándose sólo por el amor de unos hacia otros, se sintió libre para hacer cualquier cosa mientras Dios reinara sobre ellos.

<sup>15</sup> Esto se demuestra en el Evangelio de Tomás, calificado por el cristianismo del siglo III como apócrifo. El último versículo de este evangelio, el 114, dice así: “Simón Pedro les dijo: ‘¿Que se aleje Maríham de nosotros!, pues la mujeres no son dignas de la vida’. Dijo Jesús: Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en espíritu viviente, idéntico a ustedes los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo”. (Cf. *Los evangelios apócrifos*. Compilación de Aurelio de Santos Otero. Madrid. 1999. Ed. Cristiandad. “Evangelio de Tomás”. p. 705).

un *maldito* por ellos, ya que niega a su familia, su grupo de discípulos tenían relaciones sexuales con la única condición de que se amaran.<sup>16</sup> También, Jesús era pareja sentimental de María Magdalena sin saberse que se hubieran casado.<sup>17</sup> Todo esto hacía de Jesús un *maldito*, es decir, el que es digno de hablar mal de él y que tiene toda la mala fama en su sociedad, ejemplo de lo que no se debe hacer.

La maldición en el contexto judío del tiempo de Jesús no se debe entender como excomunión de la nación ni de la religión, sino como *aquello que está ahí pero que debe ser mantenido bien sujeto, como ejemplo de lo que no debe hacerse, a riesgo de perder cualquier bendición, tanto de parte de Dios, de su religión como de la sociedad*. Así lo muestra la palabra griega que se usa en el texto para maldecir a Jesús y sus discípulos: *επαρατοι*, que proviene del verbo *επαραομαι* que es maldecir, pero en el sentido del adjetivo *επαρατος*, que significa lo maldito como aquello que está prohibido bajo maldición. Esta palabra griega se basó en la raíz hebrea *ara*, que significa la imprecación contra alguien, sustentándose en una fuerza superior. En el caso de los fariseos y saduceos, ellos imprecaban a Jesús haciendo referencia a la ley, que proviene directamente de Dios y sustenta la religión y la nación israelita. Por lo tanto, a Jesús, al denominarlo maldito, se le está acusando de que él no se sustenta en Dios, la ley ni la religión o nación judía. Así, el calificativo de los judíos demuestra que Jesús ya está fuera de todo lo que los sustenta ontológicamente, es decir, Jesús ya está fuera de todos los símbolos religiosos, antropológicos y sociales con los que los hebreos entienden la realidad de su mundo: su nación, su sociedad y su religión.

---

<sup>16</sup> “Dijo Jesús: ‘Dos reposarán en el mismo lecho: el uno morirá, el otro vivirá’. Dijo Salomé: ‘¿Quién eres tú, hombre, y de quién? Te has subido a mi lecho y has comido de mi mesa’. Le dijo Jesús: ‘Yo soy el que procede de quien (me) es idéntico; he sido hecho partícipe de los atributos de mi Padre’ (Salomé dijo): ‘Yo soy tu discípula’. (Jesús le dijo): ‘Por eso es por lo que digo que si uno ha llegado a ser idéntico, se llenará de luz; mas en cuanto se desintegre, se inundará de tinieblas’. (Cf. *Los evangelios apócrifos*. Compilación de Aurelio de Santos Otero. Madrid. 1999. Ed. Cristiandad. “Evangelio de Tomás”. p. 698). Lo anterior dice que Jesús durmió con Salomé, su discípula, de donde se tomó la metáfora de la contraposición de dos personas: el que se adhiera al reino de Dios se salvaría y el que no lo hiciera se perdería. Pero como Salomé es discípula de Jesús y pertenece a su comunidad, ella logró identificarse espiritualmente con Jesús y así con su Dios mismo, padre de Cristo, por lo cual logrará salvarse.

<sup>17</sup> Esto lo muestra el llamado Evangelio apócrifo de Felipe: “La sabiduría, a quien llaman ‘estéril’, es madre de los ángeles. [La pareja de Cristo es Ma]ría Magdalena. El [Señor amaba a María] más que a todos los discípulos y la besaba frecuentemente en la boca. Los restantes [discípulos al ver] cómo la quería, le decían: ‘¿Por qué [la quieres] más que a nosotros? Respondió el Salvador y les dijo: ¿Por qué no os quiero como a ella?’”. (Cf. *El Evangelio Copto de Felipe*. Traducción de Manuel Alcalá. España. 1992. Ed. Ediciones el Almendro. p. 123. Los corchetes señalan las partes ilegibles del papiro original).

Esta es la *reacción* a la *acción* que Jesús logró con la imposición de sus nuevos parámetros en la comunidad de sus discípulos. Debemos pensar que a Jesús lo seguían entre 100 y 150 personas que actuaban cómo él y según sus enseñanzas. Cabe señalar que por eso se menciona constantemente en los evangelios que los ricos lo invitaban a comer en grandes casas, porque sólo ellos tenían la capacidad de alimentar y alojar a tanta gente. Entre ellos había niños, mujeres y hombres de todo tipo y clase social que habían renunciado a su pasada vida, entregándose a una vida itinerante, predicando una nueva forma de vivir libres de las pasadas determinaciones. Todos ellos fueron vistos como *malditos* en reacción a su acción. Entonces aquí inicia el enfrentamiento directo entre Jesús con sus discípulos y los pasados modelos judíos que estaban perfectamente adaptados a su nación.

También, Jesús se ha convertido en el centro del proceso químico precisamente porque ha escapado de él, pero no puede dejar de ser su producto. Es decir que Jesús salió del sistema religioso y nacional judío, pero nunca dejó de estar ahí, dentro, provocando reacciones a sus acciones. Por lo tanto, la nación y religión judía convertirán a Jesús en el *término medio*, es decir que él provocará que la pasada neutralidad se quiebre y la tolerancia se destruya. La nación se divide entre los que están con él o contra él, y por lo tanto es el medio entre los hebreos. El tema de Jesús, como medio que une a los israelitas tanto por él o contra él, es del siguiente apartado.

#### **4.6 La acción de Jesús y la reacción del proceso químico.**

Ya se mencionó que el actuar de Jesús se hizo el parámetro para la nueva estructuración teórica sobre la realidad, con lo que cambia su mundo, produciendo la revolución a partir de su acción. Así, se debe retomar una pasada cita de Hegel, donde explica el proceso químico; Jesús al consumirse en el enfrentamiento primero contra sí mismo y después contra su ser-ahí o contra su mundo, “Se refiere de *inmediato* al objeto, cuya tranquila neutralidad es la real posibilidad de su oposición; aquel es ahora el término *medio* de la neutralidad que antes era puramente formal, y que ahora es concreta y determinada en sí misma”. (Hegel. *La Lógica*. p. 643).

Jesús, como término medio en el proceso, ya no está a gusto con nada que sea neutral fuera de sí porque él ya está fuera del proceso químico de la nación judía; Jesús es la concreta determinación en sí mismo. Por lo tanto, será necesario que la acción de Jesús se convierta en reacción por parte de su exterioridad. La mayoría de los objetos neutrales se opusieron (reacción), contra la acción de Cristo, así, Jesús se convirtió, gracias a la reacción, en el *término medio* de la neutralidad, cuyo contenido (tensión) era sólo formal o abstracta, pero Jesús tuvo que replegarse a sí mismo (como término medio) y concretar sus propuesta en una comunidad que se determina a sí misma independientemente del proceso del quimismo, dentro de la nación hebrea.

Es necesario explicar esto mejor de manera esquemática: 1) La nación judía del siglo I llegó, por medio de la oposición de todas las autoconciencias, al producto neutral, todos se toleran. 2) por lo tanto no hay término medio que los una, sino sólo la tensión de unos contra otros, la violencia inmanente en cada uno de ellos. 3) Jesús es el producto neutro de este proceso, pero en tensión (de manera formal) contra sí mismo. 4) Una vez que él decide salir del proceso, propone transformar, con su *actuar* concreto, todo lo pasado. 5) El actuar de Jesús produce una *reacción* contra él. 6) Por lo tanto, Jesús es ahora el *término medio* (término que *vincula* las contrapartes) entre los que se deciden por él y los que se le oponen, los que no le siguen son a) neutrales o b) opositores. 7) Jesús entra en conflicto tanto con los neutrales como con los opositores. 8) Pero la reacción ya diferenció u opuso o deslindó el actuar de Jesús y de los otros, por lo tanto, el grupo de los que optaron por Jesús ya son comunidad independiente que se autodetermina a sí misma y de manera concreta en su propio mundo; lo han cambiado para sentirse a gusto en él, por ello son *creadores de mundo* y su actuar creó también su propia moral, leyes y ética. Esto se explica con el proceso químico así:

La próxima, inmediata relación del *extremo* de la *unidad negativa* con el objeto, consiste en que éste queda determinado por ella, y con esto dividido por ella. Esta división puede primeramente considerarse como el restablecimiento de la oposición de los objetos en tensión, con que había empezado el quimismo. Sin embargo, esta determinación no constituye el otro extremo del silogismo, sino que pertenece a la relación inmediata del principio diferenciador hacia el término medio, en el que este

principio se da su inmediata realidad; es aquella determinación que en el silogismo disyuntivo tiene al mismo tiempo el término medio, además de la de ser la naturaleza universal del objeto; determinación por cuyo medio el objeto es tanto universalidad objetiva como particularidad determinada. (Hegel. *Lógica*. pp. 643-644).

Jesús, al ser unidad negativa en sí mismo y contra los otros, volvió a la original contraposición de los objetos neutrales de los que él había salido, es decir que se convirtió en otro objeto neutral en contraposición a otros objetos. Pero con la oposición, resultó que el objeto (Jesús), antes neutral, se convirtió en determinación de sí mismo, porque ya no necesitó de los objetos neutrales, (judíos tolerantes) no cree en ellos, en sus posiciones teóricas ni en su mundo. Así quedó separado de aquel mundo, por medio de su propia acción: por su actuar, con el enfrentamiento, se extrañó del objeto neutral.

Esta división parece, al principio, el restablecimiento de la original oposición de la que salió Jesús: la antigua oposición tolerante de los objetos neutrales; con lo que no habría superado ni la tensión que Jesús sintió en sí mismo ni la oposición a los objetos neutrales, sólo habría reproducido el proceso del quimismo al fundar otra secta religiosa como los herodianos, los fariseos o los seguidores de algún mesías. Pero esto no es así, *no constituye el otro extremo del silogismo disyuntivo inclusivo* (tolerante) que se enunciaría así: “Eres de Jesús o de Juan el Bautista”. Esto no lo puede aceptar la transformación radical que ha creado Jesús al fundar su comunidad con los que optaron por él. *La relación inmediata* que los discípulos vieron en Jesús fue de un *principio diferenciador* sólo hacia el *término medio* representado por Cristo. Esta nueva relación puede expresarse en un silogismo disyuntivo exclusivo: “Eres del grupo de Jesús exclusivamente o del grupo Fariseo de manera exclusiva”. Porque este principio diferenciador, (Jesús como término medio), está *construyendo su propia e inmediata realidad*. Los que optan por este término medio ya no se sentirán a gusto en ninguna otra realidad, porque ellos mismos se han creado su propio mundo o su realidad. Se han creado a sí mismos como diferentes y no pueden ser de otra manera de cómo ahora son: “Quien a ustedes escucha, a mí me escucha; y quien a ustedes rechaza, a mí me rechaza; y quien a mí me rechaza, rechaza al que me ha enviado”. (Evangelio de Lucas. 10, 16).

Por lo tanto, Jesús y su grupo son verdaderamente *la naturaleza universal del objeto* como *universalidad objetiva* que *se está determinando a sí misma*. Son la concreción de sus posiciones teóricas (formales) por medio de su actuación concreta en el mundo. Con esto crearon su propio *mundo objetivo*, que es su *naturaleza humana* presentada por ellos ante los demás, como *naturaleza universal* (exterior), porque ellos se están presentando como *particularidad determinada por sí misma*, independiente y autoconsciente, por lo tanto, excluyente de todas las demás autoconciencias. Esto lo explica el proceso del quimismo así:

Este silogismo disyuntivo es la totalidad del quimismo, donde el mismo todo objetivo se presenta como la unidad *negativa* independiente, y después en el termino medio como unidad *real*. –pero, en fin, se presenta la realidad química, resuelta en sus momentos *abstractos*. En estos últimos la determinación no ha llegado a su *reflexión en sí de otro*, como se verifica en lo neutral, sino que ha vuelto a sí en su abstracción, es decir, en un *elemento originario determinado*. (Hegel. *Lógica*. p. 644).

Según dice esta cita, el silogismo disyuntivo exclusivo, como la totalidad, es resultado del proceso químico, que ha negando todas las determinaciones pasadas y se ha convertido a sí en *unidad negativa independiente porque ya no se está refiriendo* a los otros objetos como tensión, sino sólo como negación. Por lo tanto, es la *unidad real de sí mismo*. Ya se ha resuelto en la realidad, o ha concretado su posiciones teóricas con su propia actuación y ha creado su propio mundo. Así, llegó a ser elemento originario determinado, es decir que la comunidad que Jesús fundó llegó a ser, para sí mismo, el *elemento originario determinado* como antes lo fue el elemento originario del quimismo donde todos estaban en tensión, que se ha trasladado al objeto que ahora es mediación: la comunidad de discípulos conducida por Jesús.

Jesús, como líder de su grupo que ha creado su propio mundo, está entonces en la capacidad de determinar cualquier acción en su concreción. Él ya dejó de ser producto del proceso químico; para este momento hay un nuevo proceso que fue producido por el actuar de Jesús, y por lo tanto, el mundo fue creado por Jesucristo porque es *su* mundo, producto de sus propias determinaciones. De tal manera, ellos, Jesús y sus discípulos, eligieron la nueva determinación vinculante entre todas las autoconciencias, tanto de Dios como de los

hombres: el amor. Si bien esta nueva determinación es igual a la que el señor de los cielos impuso en el hombre tras el destierro, es verdaderamente diferente, porque Jesús y su comunidad de discípulos ya se habían librado de cualquier delimitación, aún de la divina, por lo tanto, este amor es diferente al pasado; aquél fue determinación, éste es autodeterminación. Esta diferencia es tan grande como la que se muestra en el desarrollo de las personas. No es lo mismo que un hijo ame a su padre porque lo mantiene y le da dinero, obligándolo sentimentalmente a amarlo; que el hijo ame libremente a su padre, tras el proceso de manutención, pero ya sin la mediación del dinero y la sobrevivencia.

Esto fue la plena identificación entre el judío seguidor de Jesús y su dios, porque Dios está reinando sobre ellos por medio de su imperio o por medio del reino de los cielos, que no es más que el amor como único parámetro que ellos siguen, tanto hacia sí mismos como hacia las exterioridades de ellos. Esto es la *universalidad de los momentos pasados como unidad e identificación* entre los hombres y entre Dios, *todos como autoconciencias*. Así, Jesús es verdaderamente el segundo Adán que ha regresado al hombre la perdida unidad con su Dios. Esto ocurrió así porque Dios, comprendido como autoconciencia, tuvo que aceptar la negación de *sus fines* particulares como amo, pero también el hombre necesitó *negar sus fines particulares* como independiente de cualquier otra autoconciencia. Esto es la *negación de la negación* que ejerce el espíritu universal sobre los espíritus o sujetos en sus momentos como particulares.

En este caso, el espíritu universal se debe entender en la *configuración* de la identificación de los particulares por medio de su conciliación y superación de las pasadas mediaciones, conciliación y superación que se logró, conforme se ha tratado de explicar hasta aquí, en la representación religiosa, *por medio del amor*.

Estos movimientos no son la negación de la negación sólo del hombre o sólo de la representación de Dios: sino que es la negación de la negación del espíritu universal, que con sus configuraciones en el mundo está determinando todas las autoconciencias y está determinado en ellas.

Nuevamente se debe recordar el debate que ya se planteó en la introducción de la presente investigación. ¿El espíritu absoluto está sobre la manifestación de Dios? es decir ¿Dios es en realidad una configuración del espíritu absoluto, y por lo tanto, no existe Dios como sujeto absoluto, sino sólo en la religión, sólo para el hombre alienado y esclavo? Ya

antes se explicó que para Hegel la religión es una etapa en las configuraciones del espíritu absoluto, que sería la suma, como superación, de las pasadas mediaciones de las autoconciencias o sujetos actuando en el mundo. Por lo tanto, lo que Dios en verdad sea como ente divino dentro de la religión, no es tanto un asunto de la filosofía, porque la filosofía es producto de las autoconciencias o sujetos, así, el sujeto humano entiende a Dios como otra autoconciencia u otro sujeto, y sólo así lo comprende. Cuando el hombre pueda ver directamente a Dios o *saber de él, sin la mediación del razonamiento humano*, ya no sería hombre, sino ángel, o alma que logró la *salvación eterna*. Pero para que ocurra esto, el hombre debe dejar de serlo, es decir, estar muerto o en estado de inconciencia y por lo tanto no ser sujeto para la filosofía hegeliana, porque ella sólo acepta ser trabajo especulativo o reflexivo de autoconciencias, es decir, de sujetos que saben de sí y saben de lo otro y capaces de superar ambos conocimientos por medio de los mismos sujetos.

Por lo tanto, la identificación entre el hombre y Dios es la *negación de la negación* no sólo del hombre ni sólo de Dios en su manifestación al mundo, sino de ambas autoconciencias como figuras del espíritu:

De la relación entre el Señor y el servidor pasamos al dolor del servidor en cuanto que llega a ser consciente de su carencia de libertad. (En) aquel momento, el contenido ha sido arrojado a la modalidad inmediata y a la forma de la naturalidad. (En) este momento, el contenido es expuesto en una secuencia natural que empero es sabida esencialmente como simbólica y así es universal y no solamente algo que pertenece a la naturaleza exterior. Lo siguiente en la Idea es el momento del conflicto. El espíritu consiste esencialmente en llegar a sí mismo desde su alteridad y desde la superación de su alteridad mediante la negación de la negación; el espíritu se produce y sufre la alienación de sí mismo. El regreso de la alienación es inmediato y natural. Dado que aún no ha sido puesto como espíritu este curso de la alienación y del retorno no ha sido puesto idealmente como momento del espíritu, sino inmediatamente, en la forma de la naturalidad. (Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 313).

Para Hegel la relación del amo-esclavo es una etapa natural que pasa al dolor del esclavo por saberse carente de libertad. Pero estas etapas son parte de la manifestación del

espíritu o la idea en el mundo, es decir que es natural o propio de las autoconciencias en su proceso pasar por estas etapas. Por lo tanto, amo y esclavo deben pasar al conflicto, pero este conflicto es el puente necesario para que se dé la superación de la alteridad entre ambas conciencias mediante la *negación de la negación*, que es la alienación o enajenación de sí mismo por parte del sujeto. Este sujeto produce *por sí y en sí* mismo esta enajenación, que es la identificación con el otro, en este caso de Dios y el hombre. Dios se negó a sí mismo (según se puede entender por la comprensión filosófica) dos veces: primero negó *su* determinación *en* el hombre, y después se negó a sí mismo como absoluto para identificarse con el hombre. Y el hombre, por su parte, negó su carácter de esclavo *para* Dios y después negó su *carácter de autodeterminación* para identificarse con Dios. Esto, en el quimismo, es el paso a una esfera superior, o un traspaso del propio proceso que inició con la tensión de los objetos:

El quimismo ha vuelto así a su comienzo, donde los objetos en tensión recíproca se buscan entre ellos, y se reúnen después, por medio de un término medio formal, extrínseco, hasta formar un neutral. De otro lado, el quimismo, con este retorno a su *concepto*, se elimina, y ha traspasado a una esfera superior. (Hegel. *Lógica*. p. 644).

Entonces, conforme a esta cita, una vez que los objetos en el proceso del quimismo se han buscado recíprocamente por medio de un término medio exterior, llegan al objeto neutral por sí mismos. Pero este neutral ya no se debe entender esencia neutra hacia los otros objetos neutrales, sino neutral en el sentido de que ya no le afectan los otros, porque ellos están sólo en sí mismos, ya que se han creado a sí mismos. En el caso que se está analizando aquí, es la comunidad fundada por Jesús la que regresó a la unidad con Dios por medio de la negación de la negación. Tanto Dios como el hombre se alienaron uno al otro por medio de un término medio extrínseco: el amor. Este amor fue el que los hizo nuevamente neutrales, pero ya como identificación (entre Dios y el hombre), por lo tanto, ya no necesitan de nada ni de nadie. Son el producto independiente y autoconsciente del proceso tanto mecánico como químico.

Esto es la encarnación de Dios en el mundo, porque Dios está plenamente identificado con el hombre y el hombre en total unidad con Dios. Con esto se pierde la esencialidad tanto de Dios como del hombre, esencia que es tendencia en sí misma hacia el

otro; es decir que Dios era esencia que tendía al dominio del hombre y el hombre esencia que tendía a liberarse de la determinación divina. Así, ambos se convierten en sustancia como *uno*. La sustancia es la superación de todas las determinaciones pasadas y que se realizan a sí mismas como uno:

La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, es como *poder absoluto* y, a la vez, como la *riqueza de todo contenido*. Este contenido no es, sin embargo, *nada más que esta misma manifestación suya*, por cuanto la determinidad misma, reflejada hacia sí hasta [hacerse] contenido, es solamente un momento de la forma que en el *poder* de la sustancia pasa a otro momento. La sustancialidad es la actividad formal absoluta y el poder de la necesidad, y todo contenido únicamente es momento que sólo pertenece a este proceso, la absoluta conversión mutua de forma en contenido, y viceversa, o sea, de uno en otro. (Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 151).

Para el caso de la comunidad de Jesús, la encarnación de Dios en el mundo es la totalidad de los accidentes. La sustancia, cuando se ha concretizado por sí misma, muestra a los momentos pasados en su verdadera esencia como sólo accidentes. Las pasadas mediaciones entre la manifestación de Dios y el hombre son ahora sólo accidentes porque ya se ha sustancializado o concretado en el mundo. Pero como los momentos pasados son *absorbidos* por la sustancia en sí misma, se presentan en su necesidad, es decir que son momentos necesarios para que la sustancia sea tal. Esto se explica con el siguiente esquema: 1) Se dieron enfrentamientos o mediaciones entre Dios y el hombre que fueron accidentales; pudieron haberse dado o no. 2) Estos accidentes, al darse la identificación entre el hombre y Dios, confluyen en la sustancia, presentada en esta etapa como Dios encarnado, y desde esta sustancia, los pasados momentos se ven como necesarios en el sentido de que tuvieron que ocurrir así para la encarnación. 3) Los momentos o mediaciones pasadas, antes accidentales, ahora son parte de la sustancia y por lo tanto son *necesarios* para que esta sustancia sea tal.

Las pasadas mediaciones se convierten en necesarias porque el sujeto las tomó para sí mismo y actuó en consecuencia con ellas. Es decir que tanto Dios como el hombre, en

este caso Jesús, en sus autoconciencias, tomaron sendos conflictos pasados y los asumieron como propios, logrando identificarse en una sola sustancia. La sustancia es entonces el actuar mismo de las autoconciencias que se saben a sí mismas y a los otros, pero que se han superado en la unificación o plena identificación. La conciencia de Dios se abandonó en el hombre y la conciencia humana se abandonó en Dios:

Al abandonarse ésta conciencia de ello, es conservada en su enajenación y permanece el sujeto de la sustancia, pero, al enajenarse así, tiene al mismo tiempo la conciencia de la misma; o bien, al *producir* mediante su sacrificio la sustancia como sujeto, éste sigue siendo su propio sí mismo. Se logra de este modo que, si en las dos proposiciones –en la de la primera sustancialidad el sujeto solamente desaparece, y en la segunda la sustancia es solamente predicado, y ambos lados se dan, por lo tanto, en cada uno con la contrapuesta desigualdad de valor-, se produzca la unión y penetración de ambas naturalezas, en la que ambas, con un valor igual, son igualmente *esenciales*, a la par que son solamente *momentos*; por donde el espíritu es, pues, tanto *conciencia* de sí como de su sustancia *objetiva* cuanto *autoconciencia* simple, que permanece dentro de sí. (Hegel. *Fenomenología*. p. 434).

Así explica Hegel la encarnación de Dios en el mundo. Para este momento ya está, o es real, la plena identificación entre Dios y el hombre. Dios se abandonó al hombre enajenándose, sacrificándose a sí mismo. Con este sacrificio produjo la *sustancia como sujeto*, por lo tanto no deja de ser Dios, o *sigue siendo por sí mismo*, ya que nadie lo obligó a tal sacrificio. Esto se explica, o lo entiende el hombre como autoconciencia en la reflexión filosófica, mediante el lenguaje con dos proposiciones o juicios: “*Dios es hombre*” y “*El hombre es Dios*”. En la primera proposición *desaparece el sujeto* como sustancialidad porque Dios se está sacrificando, con lo que queda así “*Es hombre*”. Pero en la segunda proposición, la sustancia que antes era sujeto: “*El hombre es*”, ahora se presenta sólo sustancialmente como predicado: “*es Dios*” y hace desaparecer al sujeto: “*El hombre es*”; así, la primera proposición “*Es hombre*” se une a la segunda “*Es Dios*”, con lo que queda la siguiente proposición: “*Es hombre y es Dios*”.

En esta proposición última se da la unión de ambas esencias, aunque su valor es desigual, pero ambas son autoconciencias, que ahora, con la tercera proposición, son sustancia. La sustancia que aquí se presenta es sólo *una*: “*Es Dios y hombre*” o “*Es hombre y Dios*”. Pero ambas naturalezas, como esencias, lograron la unión y penetración una de la otra, por lo tanto, ambas tienen igual valor como conciencias. Pero estas conciencias ya se han unificado en la sustancia, por lo tanto, la conciencia de Dios sabe de sí como sustancia objetiva encarnada en el mundo, así que es *autoconciencia*, porque *ha superado* su propio sacrificio. Pero también el hombre, como conciencia, sabe de sí como humano, y se sabe asumido (asunción) en Dios, por lo tanto también es sustancia objetiva como autoconciencia simple. Ambas conciencias son ahora autoconciencia sustancializada y simple en sí.

Lo anterior se muestra claramente en el Evangelio de Juan: la plena identificación con Dios, por medio de la cual Dios se humaniza y el hombre se diviniza,<sup>18</sup> como la encarnación de Dios entendida como la plena identificación entre Dios y el hombre. Ante todo, Jesús aparece como Dios mismo en el mundo: “Le dice Felipe: ‘Señor, muéstranos al Padre y nos basta’. Le dice Jesús: ‘¿Tanto tiempo hace que estoy con ustedes y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?’”. (Evangelio de Juan. 14, 8-10). Aquí Jesús se está mostrando como la sustancia divina que se ha concretizado en el mundo por medio de la negación de la conciencia humana y de la conciencia divina: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí*. Por lo tanto, Jesucristo es una sola autoconciencia, él no sólo se sabe, sino que se conoce como Dios: *Tanto tiempo hace que estoy con ustedes*. De esta manera, el que ve a Cristo ve al Padre, *El que me ha visto a mí ha visto al Padre*, haciéndose partícipe de la encarnación de Dios.

La identificación de Cristo con Dios, haciéndose uno mismo, hace que los hombres también se identifiquen con la divinidad por medio del amor, leamos la parte donde Jesús reprocha a los judíos no estar en el amor del padre, y por lo tanto no pueden estar unidos a Dios: “Pero yo os conozco; no tenéis en vosotros el amor de Dios, Yo he venido en nombre de mi Padre, y no me recibís”. (Juan. 5, 43). Este amor es el que hace que *todo* hombre que

---

<sup>18</sup> Esta idea: *La humanización de Dios y la divinización del hombre* que sería la verdadera encarnación como *identificación* entre ambos, fue tomada del maestro Ignacio Palencia, en sus clases de *La Lógica de Hegel y La Fenomenología del espíritu*, en la UNAM.

crea en Cristo, comparte también la divinidad, pero no como encarnación de Dios a la manera de Jesucristo, sino como una elevación de la humanidad entera a Dios: “Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre y le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él”. (Juan 14, 23). Jesús está diciendo que él y su Padre, como uno solo, estarán dentro del hombre que ama y guarda las palabras de Jesús. Por lo tanto, por medio del amor a Jesús y el seguimiento de sus enseñanzas, el hombre queda divinizado en cuanto es autodeterminación y se entrega a todo otro mediante el amor. Es necesario diferenciar entre ésta divinización con la de Jesús. Cristo es uno con Dios sin mediación alguna, en cambio, el hombre común es divinizado por medio del amor y la acción de guardar *la palabra predicada por Jesús*.

La identificación de Jesús con Dios fue la encarnación de Dios en el mundo porque Jesús se radicalizó en el seguimiento y obediencia a Dios: “En verdad les digo, el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al padre: lo que hace él, eso también hace el hijo”. (Juan, 5, 19). La identificación de Jesús con Dios implica el autosacrificio, ya que si Dios se ha humillado a sí mismo presentándose como hombre, este hombre también debe ofrendarse con la pura conciencia de su creencia, superando todo temor, sin miedo a la muerte, superando todas las determinaciones humanas y actuando en total libertad: “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y para recobrarla de nuevo”. (Juan 10, 17-18). Este es el señorío al que llegó Jesús en cuanto a su actuación libre, pero jamás para suplantar la antigua posición de Dios como amo, sino para ser plena autodelimitación.

Si bien la pasada cita está demasiado elaborada y con un fuerte contenido teológico, no puede ocultar el trasfondo histórico: Jesús, al iniciar su predicación, sabía que podía morir, pero continúa a pesar de todo, sabiéndose autoconciencia en radical seguimiento e identificación con Dios. Esto se muestra en una cita ya mencionada: “Os digo a vosotros, amigos míos: No teman a los que matan el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más”. (Lucas. 12, 4). Al unir ambas citas, se puede deducir la conciencia sobre la muerte que tenían Jesús y sus discípulos, pero sólo es en el Evangelio de Juan donde se muestra la libertad sobre la vida y la muerte que tuvo Jesús, como la libertad que mostró el antiguo esclavo al confrontarse con su amo; despreciando su vida y mostrando libertad ante la muerte. Pero en el caso de Jesús, él desprecia la vida no porque se enfrente a Dios, sino

porque es libre de cualquier atadura, aún de la determinación divina, porque él mismo se hizo autodeterminación para Dios de manera conciente, es decir que hizo por sí mismo la negación de la negación, la enajenación que sólo puede ejercer el espíritu que es libre.

Cristo, una vez que se supo autoconciencia en plena libertad, también se enajena ante sus discípulos, enseñándoles que jamás deberá haber esclavo y amo entre ellos, porque deben ser también autoconciencias libres. Esto ocurrió en el episodio de la última cena, donde Jesús lavó los pies a sus discípulos: “¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis ‘el Maestro’, y ‘El Señor’, y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros”. (Juan. 13, 12-15).

Todo esto ya no pertenece al quimismo, mucho menos a la figura de la lucha entre el amo y el esclavo, sino que todo ha sido superado porque Dios se ha encarnado en el mundo, logrando la plena identificación entre Dios y el hombre. Desde este momento discursivo se debe explicar el proceso teleológico; lo que corresponde a la formación de la comunidad, donde todo se convierte en fin como *concepto propio*, es decir, que *el grupo* (fundado por Jesús), como ya está en plena autodeterminación gracias al proceso que ellos mismos (como sujetos y como comunidad se dieron por sí y para sí gracias a sus acciones), tiene *el concepto de sí mismo* como superación (*aufgehoben*) de los pasados momentos, la comunidad los ha eliminado en sí y por sí como grupo. Ellos, la comunidad, toma aquellos momentos (Abraham, Jacob, los salmos y los profetas, el mecanismo y quimismo) como *unidad simple* para sí; el grupo contiene en su concepto *la expansión* (como reflexión de sí mismo) de aquellos, porque los ha suprimido a la vez que los ha conservado, les ha dado un nuevo sentido, son propios, y ya no necesitan más que de sí mismos, como particularidades, y del amor (también emanado de ellos) que los une en las diferencias (grupo) en la forma de plena identificación hacia todo otro. Este tema se verá en el siguiente apartado.

#### **4.7. Teleología**

*La teleología es el momento de la comunidad donde las particularidades, sin perder las diferencias, se han identificado unas a otras sin eliminar los contrastes, que ahora ya no*

se ven como causa de separación; (como antes estaban diferenciados los hombres y las mujeres, los judíos y griegos, Dios y el hombre) sino como el fin propio de ellas. Las diferencias estaban entre la comunidad *para finalmente identificarse unas con otras*. Cada *singular* se entiende a sí mismo *como autoconciencia* porque ha creado su propio mundo, el de la comunidad; en la que *se saben como diferentes e iguales*. Por lo tanto sólo ellos, como comunidad, *se entienden como sustancia en su propio concepto, y las diferencias*, que antes los hacían comprenderse como exterioridades unos de otros, (en el mecanismo y quimismo), *ahora están presentándose como inesenciales*: “El concepto, que ha eliminado así todos los momentos de su existencia objetiva, como extrínsecos, y ha puesto esos momentos en su simple unidad, queda así totalmente liberado de la exterioridad objetiva, a la que se refiere sólo como una realidad inesencial. Este libre concepto objetivo es el fin”. (Logica. p. 646).<sup>19</sup>

Lo anterior lo muestra el Evangelio de Juan en su prólogo: “A Dios nadie le ha visto jamás, sólo su hijo unigénito, el que está en el regazo del Padre mirándole cara a cara, él es quién lo dio a conocer.” (Jn 1, 18). El último verbo, traducido aquí como *dar a conocer* en griego es ἐξεγησατο, está en voz media pasiva, que implica hacer un algo con cierto interés particular en la propia acción. Proviene del verbo ἐκγίγνομαι, que significa originarse de (algo o alguien). *Jesús*, como plena *identificación* con Dios *originó el movimiento* en el cual tanto él, como su dios y la comunidad *han eliminado cualquier diferencia*, lo anterior es el concepto -determinado por el movimiento del espíritu- de la comunidad como finalidad. Para ello la singularidad autoconsciente de Jesús se identificó con Dios; para lograr la unificación plena entre todos los singulares tal como se han presentado hasta ahora.

---

<sup>19</sup> La plena identificación de Dios en su comunidad es el problema que no ha podido explicar la Teología (según la entiende el autor de la presente investigación) porque tal falta de diferenciación derriba cualquier parámetro que no sea el de la propia comunidad, que como ya se mencionó vivía en plena unidad rompiendo cualquier construcción anterior: géneros, matrimonios, nacionalidades o religiones, sólo con la condición del amor. Los últimos estudios llaman a este tipo de vida “entusiasmático”, (Cfr. Ernest Käseman, *El testamento de Jesús*. España 1983. Traducción de Faustino Martínez Goñi. Ed. Salamanca. Raymond E. Brown. *La comunidad del discípulo amado*. España. 1996. Traducción de Faustino Martínez Goñi. Ed. Salamanca), porque la comunidad, con este tipo de vida, ha salido de cualquier parámetro social, religioso o antropológico de su tiempo que pudieran medir o explicar, y comparan a la comunidad con otros movimientos llamados *anómalos*; es decir que se les considera una especie de locos, concentrados sólo en propia interpretación de la realidad, algo así como los grupos radicales de hippies o los cínicos que se concentraban alrededor de Diógenes, que si bien no eran locos, sí salían de cualquier parámetro social o antropológico y escapan de la *normalidad* imperante.

Esta comunidad<sup>20</sup>, como tal, se sabe libre en su propio concepto, el de la teleología, determinado por un principio superior, concepto que es su propia existencia como unidad de lo exterior e interior (hombres, mujeres, religiones, Dios y hombre), diferencias eliminadas totalmente: “La teleología tiene en general el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y por sí lo infinito y lo absoluto –esto es un principio de libertad conciente en absoluto de su autodeterminación, que está sustraído en absoluto al *ser determinado extrínseco* del mecanismo”. (*Lógica*, pp. 649-650).

Debe aclararse que la finalidad o la teleología (en este caso de la comunidad) no es destino extraño a sí misma ni a los sujetos que la componen porque ellos crearon su fatum y su mundo es propio o determinado por sí mismos. No es el destino extraño presentado en el mecanismo ni en el quimismo, ya que ahí los siervos no sabían de sí ni de ningún otro, (eran conciencias vacías por la angustia de la esclavitud) mientras que ahora se están presentando como autoconciencias, saben de sí (se han ahondado reflexivamente en sí) y saben de todo otro (se han identificado en sí y hacia el otro). Por lo tanto, para los sujetos que forman la teleología, no cabe ya juzgar otras acciones ni principios extrínsecos o a-priori, porque tal acción implicaría negarse a sí mismos como sujetos autodeterminados, dependerían de *lo otro* y no de sí mismos ni de su comunidad, “No juzguen para que no sean juzgados; porque con el mismo juicio con que juzguen serán juzgados” (Mateo. 7, 1-2).

La teleología, presentada *determinando* a la comunidad y *determinada* en el grupo, es juicio reflexivo de sí misma con su propio carácter objetivo (antes sólo Dios, en el mecanismo y el quimismo, era la objetividad que determinaba cualquier acción), y por ello es un juicio independiente “¿Por qué no juzgan ustedes mismos lo que es justo?” (Lc 12, 57). De tal forma, todos los juicios anteriores sobre lo puro e impuro, actos buenos o malos, así como las pasadas mediaciones entre Dios y el hombre se concretizan en la comunidad, eliminando cualquier diferencia, concluyendo en sí misma únicamente como unidad indiferenciada: “La relación de finalidad, por lo tanto, es más que un *juicio*, es el *silogismo*

---

<sup>20</sup> De aquí en adelante ya no encaja bien hablar sólo de la comunidad fundada por Jesús; sino de cualquier comunidad que ha llegado a la plena identificación y que se ha determinada por lo infinito y absoluto del concepto teleológico, al igual que el concepto teleológico se ha determinado en ella: autodeterminación por sí y para sí que ha eliminado cualquier diferencia (Dios, hombres, mujeres, religiones o nacionalidades) y que sólo hace referencia a sí misma como una y única.

del concepto libre independiente, que, por medio de la objetividad, concluye con sí mismo” (*Lógica*. p. 652).

Este movimiento, en que la teleología (como comunidad) se concentra sólo en sí misma como objetividad, implica el traspaso al fin subjetivo porque está centrada en sí misma pero como diferenciación del proceso mecánico y químico que aún subsisten; es decir que está determinada como una y única y por lo tanto necesita abarcar también todos los otros procesos, con lo cual surge el rechazo de sí misma como movimiento hacia la exteriorización, pero siempre conservando su carácter teleológico: “Su determinación (de la teleología en su concepto subjetivo), o su simple diferencia tiene ahora en sí misma la *determinación de la exterioridad*, y su simple unidad es, por eso, la unidad que se rechaza a sí misma, y en este rechazo se conserva. Por consiguiente el fin es el concepto subjetivo, como tendencia e impulso iniciales a ponerse exteriormente”. (*Lógica*. pp. 652-653).

El rechazo de sí misma, que experimentó la comunidad como concepto subjetivo de la teleología, es un movimiento debido a su propia causa y sustancia. *La causa* es la concentración de sí misma como superación de las pasadas mediaciones y de sí misma, (mecanismo, quimismo, salmos, profetas y la conciencia desventurada); *La sustancia* es su sí mismo como saberse una y única, autodeterminada e independiente de cualquier atadura, por lo tanto libre para realizar o concretizar cualquier acción: “La fuerza es sólo un interno abstracto, por cuanto no se ha extrinsecado; o sea tiene una existencia sólo en la extrinsecación, a la que tiene que ser solicitada, de la misma manera que la causa y la sustancia.” (*Lógica*. p. 653). Las causas y la sustancia están en la unicidad de la teleología o de la comunidad como *accidentes*, y por lo tanto le pertenecen, por ello *se lanza hacia ellas en su rechazo de sí misma*; “Por el hecho de que éstas (las causas y la sustancia) tienen realidad sólo en los accidentes y en el efecto,<sup>21</sup> su actividad es su traspaso, frente al que ellas no se conservan en libertad” (*Lógica*. p. 653). En este lanzarse o traspasar a tomar lo que es propio de ella, la teleología o la comunidad, únicamente está en reflexión de sí misma, nunca sale de sí (se está ahondando en sí misma, acrecentando su contenido); es allí donde muestra su fuerza de ser una y única: “En el fin, según su verdad, pueden expresarse (la fuerza y la causa) sólo de una manera tal que elimina su concepto —es decir, como una

---

<sup>21</sup> Para Hegel la causa y su efecto son lo mismo, producto del mismo movimiento, en este caso, del movimiento del espíritu determinado en la teleología.

fuerza se que solicita a sí misma hacia la extrinsecación, o como una causa que es causa de sí misma, o cuyo efecto es de inmediato la causa”. (*Lógica*. p. 653).

Por lo anterior, la comunidad entendió o comprendió los pasados movimientos de la siguiente manera: “Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los salmos acerca de mí (Jesús). Y entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las escrituras” (Lc 24, 44-45.) Lo anterior ocurrió así porque ella, la comunidad, es la absoluta unidad autodeterminada de toda su historia pasada, por ello la necesidad de recibir y predicar el evangelio: “Y les dijo: vayan por todo el mundo y proclamen la Buena Nueva a toda la creación.” (Mc 16, 15). Esta autodelimitación, que está en la comunidad como determinación de la teleología, la plasmó Hegel en su *Historia de Jesús*:

Cuando tienen (los hombres que se apegan sólo a la ley y no a su espíritu) sus estatutos eclesiásticos y sus movimientos positivos (en lugar) de la suprema ley que ha sido dada al hombre, desconocen la dignidad humana y su capacidad para crear a partir de sí mismo el concepto de la divinidad y el conocimiento de su voluntad, quien no reverencia esta capacidad, no adora la divinidad. Lo que el hombre puede llamar su yo y lo que está por encima de la tumba y la descomposición y lo que determinará para sí mismo la recompensa merecida es capaz de juzgarse a sí mismo. (Hegel. *Historia de Jesús*. Madrid. 1987. Ed Taurus. pp. 42-43. Traducción de Santiago González Noriega).

En este fragmento de la *Historia de Jesús*, Hegel se concentró en la autodeterminación del sujeto en la comunidad. La comunidad, presentada por Hegel, muestra que el hombre *crea el concepto de la divinidad*, que es la manifestación del dios en la representación religiosa, por lo tanto es el humano aquel que conserva toda la dignidad y debe reverenciar esta capacidad como autodeterminación propia, sin la cual cae en la alienación o enajenación. Sólo el hombre, como autoconciencia, es capaz de conocer y saber sobre la divinidad, y crea en sí y por sí las delimitaciones de esta manifestación, por lo tanto es el hombre el creador de su propio destino y su mundo, en este caso la comunidad en la que se ha determinado la teleología como su propia sustancia.

Pero Jesús, en la comunidad (si bien fundada por él), para este momento se está presentando en el movimiento propio de la teleología. En Jesús se está manifestando la racionalidad, fruto del trabajo o la acción humana, que confluye en este hombre como uno: “Cuando se atribuye a un intelecto la finalidad, como se indicó antes, entonces se tiene en cuenta el aspecto determinado del contenido, (causas y sustancia).” (Lógica. p. 653). Pero este intelecto (Jesús) fue tomado por la teleología o la comunidad y ahora ya no es más que *uno entre el grupo*, cuyo contenido es la forma en que se está presentando la dignidad autodeterminante humana: “(Este intelecto, presentado como actividad universal) como está en la referencia con relación a sí misma, se *determina* de modo inmediato y se da el momento de *particularidad*, que, siendo la *totalidad* de la forma, igualmente *reflejada sobre sí*, es un *contenido frente* a las diferencias *puestas* de la forma”. (Lógica. p. 653).

Por lo dicho antes, el intelecto que representa a la universalidad de las pasadas mediaciones en sí, es sólo una particularidad que pertenece a la *manifestación formal* de la teleología o la comunidad. Mientras la actividad de *esta forma* se manifieste sólo en este intelecto, no pasa de ser mero trabajo finito y está truncada la autoconciencia de la comunidad delimitada por la teleología; el grupo no se hace independiente en sí, es sólo universalidad abstracta: “En el *juicio* formal, *sujeto* y *predicado* están ya determinados como independientes uno frente al otro; pero su independencia es aún solamente universalidad abstracta; ahora ya ha logrado la determinación de la objetividad”. (Lógica. p. 653).

Es así que este intelecto (Jesús a la manera de manifestación de la divinidad como plena identificación entre Dios y el hombre) se está presentando como un independiente frente a otros con igual dignidad que él, pero todos estos independientes en conjunto se saben frente al mecanismo y al quimismo (las causas y los accidentes): “Su actividad autodeterminante (del fin o la teleología o la comunidad) es así en su identidad inmediatamente *extrínseca a sí misma*, y es tanto reflexión sobre sí, como reflexión hacia el exterior. Por lo tanto el fin tiene todavía una existencia *extramundana*, pues precisamente se le contrapone aquella objetividad; así como ésta, al contrario, se le contrapone como un todo mecánico y químico”. (Lógica. p. 654). Es necesario, para que el fin se presente como concreción en su propio mundo, que la comunidad se presente como plena unificación e

identificación hacia sí misma, nulificando efectivamente cualquier diferencia, cualquier intelecto que se haya presentado como iniciador o fundante:

El fin es, en sí mismo, el impulso hacia su realización; la determinación de los momentos conceptuales es la exterioridad; pero la simplicidad de ésta, en la unidad del concepto, es inadecuada a lo que ella es, y el concepto, por ende, se rechaza de sí mismo. Este rechazarse es en general la *resolución* de la diferencia de la unidad negativa a sí misma, por cuyo medio ésta es individualidad *exclusiva*. Pero por medio de este *excluir*, ella se *resuelve* o sea se *abre*, porque esto es su *determinarse* y ponerse a *sí misma*. (*Logica*. 654).

Entonces, la comunidad como teleología, al excluir de manera efectiva cualquier diferencia, se realiza a sí misma, excluyendo los momentos conceptuales, (la mediaciones en las cuales se ha formado la teleología o la comunidad), logrando su unidad en su concepto como finalidad. Se rechaza a sí misma como diferenciación, y entonces se asume o resuelve como plena identificación en sí misma: ella, la comunidad, es exclusivamente una, y por lo tanto abarca todos sus momentos pasados (los patriarcas, salmos profetas y la conciencia desventurada) y los presentes (mecanismo y quimismo), cuyo consecución es la determinación de sí misma o el ponerse a sí misma por su propia actividad.

Aquí ya no hay diferenciación alguna entre los conceptos fin, teleología o comunidad. El grupo ya está concretado o realizado en el mundo porque Dios, (en su manifestación), los hombres, los patriarcas, las mujeres, los niños y demás manifestaciones están en *el ponerse de la comunidad* de manera indiferenciada. Todos son el mismo en su mundo, mundo creado por ellos y para ellos, cuyo contenido mantiene en sí toda la realidad circundante porque el mundo entero se hace o se crea por medio del ponerse de la comunidad, falta todavía que la comunidad se concrete en su actuación hacia todo lo que aún está presentándose como exterior a ella (los hebreos y paganos), a través de un medio, el que también deberá consumirse para que la comunidad sea en-sí. Este es le tema de los siguientes apartados.

#### 4.7.1. El medio.

La representación religiosa de Dios<sup>22</sup> está en la comunidad y ella le comprende como autoconciencia, pero también como la culminación de todo el trabajo humano en el concepto teleológico: “Aquel saber especulativo (El de la conciencia religiosa) sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí mismo, como *este* sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada”. (*Fenomenología*. p. 441). La manifestación de Dios en la historia, que culmina en la comunidad, es la teodicea como la comprende el razonamiento, cuya descripción y representación presentada aquí es la religiosa. Esta manifestación, que se ha negado a sí misma como una y única al entrar en el mundo, se ha hecho por ello *el sí mismo universal*, porque tal revelación -hasta antes de la concretización de la comunidad en el mundo- había funcionado principalmente para mantener la diferenciación entre los hombres y ahora se presenta como la máxima negación que iguala todas las autoconciencias en la identificación de la comunidad.

Cuando la manifestación de Dios, en la historia del hombre, desaparece como esencia absoluta y se convierte en la sustancia una y única identificada con el humano, necesariamente se presenta (al final del proceso) en la comunidad, ya que el concepto teleológico hace fuerza (violencia) para la desaparición de las diferencias entre los sujetos, porque estos hombres, (los de la comunidad) -determinados por el concepto del espíritu en la teleología- entienden la superación de las mediaciones pasadas y las comprenden como superadas, creando su mundo, (por sí mismos) como indiferenciación. Por lo tanto, la representación del dios encarnado, o del intelecto fundante (que se ha manifestado como indiferencia entre la comunidad) debe desaparecer como tal, porque tal intelecto presupone *uno* como diferente en cuanto que él determinó un mundo objetivo (la comunidad) diferente al mecanismo y al quimismo. La comunidad, al eliminar la diferenciación de este intelecto, retorna a su unidad originaria:

---

<sup>22</sup> Aquí ya no cabe hablar de la alguna religión en especial, porque el movimiento del espíritu, en su forma teleológica, se ha desarrollado en todas las manifestaciones presentadas hasta este momento en la presente investigación; el esclavismo, el amo, los dioses paganos, los hombres, las mujeres, y demás conceptualizaciones mediante las que se mantenía la diferenciación en el mundo. De la misma forma es necesario señalar que el Espíritu no sólo se ha desarrollado en estas diferenciaciones como identificación, sino también que las diferenciaciones están determinadas por el concepto teleológico como una forma del espíritu.

La subjetividad del fin, empero, es la *absoluta unidad negativa*; por consiguiente, su *segundo* determinar es la eliminación de la mencionada presuposición en general: esta eliminación es, por lo tanto, *el retorno a sí*, por cuanto mediante éste, queda eliminado aquel momento de la *primera negación*, que era el poner lo negativo frente al sujeto, vale decir, queda eliminado el objeto externo. (*Lógica*. pp. 654-655).

La negación del objeto que se presenta como externo para la comunidad es sólo el inicio para la verdadera realización de la teleología: “Frente al mundo objetivo, esto constituye sólo la *primera* negación, este poner no es todavía el fin mismo realizado, sino sólo el *comienzo* de tal realización. El objeto así realizado es sólo el *medio*.” (*Lógica*. p. 655). Es así que la negación es intrínseca en el concepto teleológico porque la comunidad ya está en el proceso de sí misma, y por lo tanto el mismo proceso ejerce fuerza para su realización.

Lo anterior ocurre en el proceso de cualquier comunidad que necesariamente se ha identificado a sí misma de manera indiferenciada. Ya ninguno es indispensable porque todos son lo mismo e iguales en cuanto que son diferentes identificados. Dios, el dios manifestado en la comunidad como encarnación, se ha difuminado entre todos porque todos han llegado a la divinización: “Por consiguiente el medio es el término medio *formal* de un silogismo *formal*; es un *extremo* del fin objetivo; de la misma manera que la particularidad, en el silogismo formal, es un término medio indiferente, en cuyo lugar pueden colocarse también otros”. (*Lógica*. p. 655). La comunidad ya tiene en sí la conciencia de ser la totalidad del espíritu en la fase de la teleología, el fin se ha realizado en la concreción de la indiferenciación de sí misma.

Por lo tanto, en los miembros ya no *cabe* ningún asomo de vanidad porque se han entregado libremente a la autodeterminación comunitaria que los hace libres de cualquier servidumbre. La teleología, determinada en la comunidad, tiene el contenido de la representación divina (del dios que se negó a sí mismo y se identificó con el hombre) y de la autoconciencia (humana) como una y única que se está expandiendo, en sí misma, hacia todas las determinaciones de su propia manifestación: “La *representación* hace de término medio entre el puro pensamiento y la autoconciencia como tal y es solamente *una* de las determinabilidades; pero, al mismo tiempo, como se ha mostrado, su carácter es la

conjunción sintética que se expande sobre estos elementos y su común determinabilidad”. (*Fenomenología*. p. 444). Es así que la dignidad de los miembros en la comunidad es la manifestación como iguales -en cuanto autodeterminados por sí mismos y para sí mismos- a la manera de la antigua manifestación divina que los separaba o les vaciaba la conciencia por la angustia. Aquel señorío, presentado antes en el amo uno y único, es inherente a la nueva autoconciencia lograda por la comunidad, como grupo y como singularidades: “La conciencia de la comunidad, por el contrario, tiene a ese contenido como *sustancia*, del mismo modo que el contenido es su *certeza* del propio espíritu”. (*Fenomenología*. p. 444).

Todas las diferencias, todo aquello que antes marcaba un punto de ruptura entre los hombres, las mujeres, los niños, los hebreos y los paganos; así como la separación entre la divinidad (su manifestación) o la representación del dios como el intelecto fundante del movimiento teleológico y el hombre ya han quedado disueltas, al mismo tiempo que se reestablecen, porque es necesario que estén ahí para que se identifiquen nuevamente en un movimiento que gira sobre sí, en expansión hacia sí mismo: “De tal modo que las diferencias que se establecen son disueltas tan inmediatamente como se han establecido y se establecen de modo tan inmediato como se disuelven, y lo verdadero y lo real son cabalmente este movimiento que gira en sí mismo”. (*Fenomenología*. p. 445). Al contrario, el pensamiento empecinado en el mecanismo, se enfrenta a la indiferenciación que logró la teleología y contrapone las naderías y pequeñeces (diferencias de religión, de género y demás) a la comunidad: “Por consiguiente, este principio, (el del mecanismo) en su conexión de necesidad exterior da la conciencia de una infinita libertad, en contra de la teleología, que erige las pequeñeces y también las naderías de su contenido como algo absoluto, en que el pensamiento más universal se siente infinitamente oprimido y puede hasta sentirse disgustado”. (*Lógica*. p. 649. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación). El pensamiento empecinado en el mecanismo (indignado contra el pensamiento universal) propio de la conciencia servil vaciada por la angustia, necesita diferenciaciones debido al temor introyectado por el esclavo. Necesita erigir una y otra vez nuevas figuras en las cuales depositar su libertad. (Santos Cristos dolientes, Vírgenes puras, ideologías, dictadores, mesianismos y demás).

Por lo tanto, *la fuerza* de la teleología *es su propia acción*, concretizada en sí misma por medio de la comunidad. Pero tanto la comunidad como el antiguo intelecto fundante

pertenecen o están inheridos a *la actividad* que se presenta *en el mundo propio de la teleología*, mundo que ya no pertenece ni a la comunidad ni al intelecto fundante; sino que tal mundo pertenece ahora al movimiento teleológico que está en sí y por sí, *movimiento* que también *es su propio medio porque toda la realidad se ha mostrado como perteneciente al movimiento teleológico*: “El medio es objeto, es *en sí* la totalidad del concepto; no tiene fuerza de resistencia frente al fin, como la tiene al comienzo, frente a otro inmediato. Por lo tanto el medio es en absoluto permeable al fin, que es el concepto puesto, y puede recibir esta comunicación, porque *en sí* es idéntico con el fin”. (*Lógica*. p. 656). Conforme la pasada cita, las pasadas mediaciones son verdaderamente objetos que -al haberse identificado entre sí como indiferenciaciones en la comunidad- reciben la comunicación como *información que los determina* en el movimiento teleológico, porque, para este momento, los objetos son idénticos en sí y están presentándose en el movimiento del fin.

Entonces, el medio (o los medios), porque es el movimiento mismo del fin, es un objeto carente de independencia: “Su falta de independencia consiste precisamente en que es sólo *en sí* la totalidad del concepto; éste, empero, es el ser-por-sí. Por consiguiente el objeto tiene, frente al fin, el carácter de ser impotente y de servirle; el fin es la subjetividad o el alma del objeto, la cual tiene en él su lado exterior”. (*Lógica*. p. 656). La cita induce a pensar que la inteligencia humana comprende *el concepto* de la teleología -como diferenciación estática en el tiempo y en el espacio- *como ser-por-sí*; pero tal concepto, el de la teleología o del fin, asume este *ser-por-sí* no de manera estática, sino como negación en el concepto del fin que, como puro movimiento, presenta todos sus momentos como impotentes. Así, los objetos o los conceptos utilizados por la inteligencia del hombre deben entenderse como exteriores al mismo fin. Exterioridad comprendida como negación de tales conceptos u objetos por parte de la teleología en su propio movimiento, devenir en que se realiza el fin; *el fin es el movimiento de sí mismo*: “La actividad del fin, a través del medio, por ende, está todavía dirigida contra ésta, (la determinación objetiva de su exterioridad o exterioridades) y el fin es precisamente actividad, y no es ya puramente impulso y tendencia, por cuanto en el medio el momento de la objetividad está puesto en su determinación como algo extrínseco, y la simple unidad del concepto la tiene ahora en sí como tal”. (*Lógica*. p. 656. El paréntesis fue agregado, a sugerencia del maestro Palencia,

por el autor de la presente investigación). Es decir que el pasado *impulso iniciado por Abraham*, y que finalizó como *la tendencia* a identificarse por parte *de la comunidad*, se muestra ahora como *la actividad de la teleología, acción que es el concepto del fin realizándose en sí y por sí*.

Falta sólo tratar de explicar la realización plena del fin o de la teleología en su mundo, sus causas y consecuencias como objetos, conceptos que se mostrarán como propios del movimiento en sí que es el fin.

#### **4.7.2. El fin realizado.**

La actividad realizada por la comunidad se muestra ahora como *tendencia* porque fue determinada por la teleología o el concepto del fin. Pero como el grupo, en su *objetivación* como una y única, ya ha hecho del *medio* el alma de su propio movimiento a la manera de extrisección de sí misma; el fin toma los tres momentos (la tendencia, la objetivación y el medio) y los hace suyos mediante su propia actividad, que ya no es tendencia, sino el movimiento *-de sí-* de la teleología. Por lo tanto, los pasados medios están presentándose en el movimiento como objetos fusionándose por sí mismos en la actividad del concepto; en su propia actividad: “El fin, activo en su medio, no tiene, por ende, que determinar el objeto inmediato *como un extrínseco*; y por lo tanto el objeto tiene que fusionarse por sí mismo en la unidad del concepto. O sea (que) aquella actividad extrínseca del fin, a través de su medio, tiene que determinarse como *mediación* y *eliminarse* a sí misma. (*Lógica*. p. 657. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación).

Así, cualquier determinación, como concepto con el que la inteligencia humana comprenda los objetos o los hechos, puede entenderse como un objeto extrínseco que el movimiento está negando de manera inmediata, negación que se presenta como inconsecuente o fútil para el fin en su movimiento, ya sea la muerte de Jesús en la cruz, la consolidación de la comunidad en uno o varios discípulos o la recepción y predicación del Evangelio o la Buena Nueva, porque todas las pasadas determinaciones pertenecen a la teleología como propias; determinaciones y medios que son una sola relación: “Esta relación es *inmediata*, porque el término medio tiene en él un objeto extrínseco, y el otro

extremo es precisamente tal. El medio es activo y poderoso frente a este último, porque su objeto está vinculado con la actividad que se determina a sí misma, mientras que para el objeto la determinación inmediata, que el medio posee, es una determinación indiferente”. (*Lógica*. p. 657). *El medio*, para este momento, es la actividad del fin frente a su propio objeto, y tal objeto es cualquier extremo que el fin niega, con lo cual el fin está realizándose y reflejándose en sí.

La violencia manifestada por el fin en su actividad, es verdaderamente la astucia de la razón, (*Lógica*. p. 657), que deja cansarse y fatigarse (*Lógica* p. 658) a los movimientos históricos hasta ahora presentados; Abraham, la manifestación del amo, la lucha del esclavo, la revelación del nombre de Dios, los salmos, profetas y el alma desventurada, que se sienten como verdaderos creadores de su propio movimiento, ya que, de alguna manera, lo son como autodeterminados en sí por el fin. Por lo tanto el fin ya está, para este momento, en su mundo en cuanto se ha determinado en la comunidad y ha ejercido su fuerza (violencia) en ella, y por lo tanto, necesariamente, el fin ya existe como libre porque se ha determinado a sí: “El fin, como concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso de éste, que es actividad que se determina a sí misma, llega a coincidir sólo consigo mismo en el mecanismo, porque es a la vez la verdad existente en sí y por sí de este último”. (*Lógica*. p. 658).

Entonces, como el fin ya está en sí, se constituye como 1) La verdad de su proceso y 2) La eliminación de todo aquello que se presentaba como exterior a él, asumiéndolo en su contenido: “El fin como *contenido* es la *determinación* existente en sí y por sí que se halla en el objeto como indiferente y extrínseca; pero la actividad de aquél constituye por un lado la *verdad* del proceso, y, como unidad negativa, la *eliminación de la apariencia de exterioridad*”. (*Lógica*. p. 658). Es decir que el *contenido* es *el sí mismo del fin* como su propia determinación en su mundo, este mundo –en el cual el fin está “como en su casa”- se manifiesta como la verdad de todo el proceso (desde Abraham hasta la comunidad y el movimiento de ella) y al mismo tiempo el fin presenta toda exterioridad -que no pertenezca a su sí mismo- como apariencia, y toda exterioridad es también parte del fin porque es la totalidad de lo negativo para el concepto del fin: “Pero la simple *abstracción* de la determinación es, en su *verdad*, la totalidad de lo negativo, el concepto concreto, que pone en sí la exterioridad”. (*Lógica*. p. 658).

Así, el fin ha llegado a la concreción de sí mismo, gracias a su concepto, concepto entendido como el propio movimiento del fin. Entonces, este concepto también puede entenderse como un singular simple y reflejado en sí, pero como el concepto es el fin mismo en su actividad, entonces el fin es idéntico a sí, a su concepto y a su movimiento: “El contenido del fin es ahora esta identidad, que existe en la forma de lo idéntico. En todo traspaso el concepto se conserva; por ejemplo, cuando la causa se convierte en efecto, es la causa la que se funde sólo consigo misma en el efecto”. (*Lógica*. p. 658). Por lo tanto, la concreción del fin, en su movimiento, es la identificación entendida como unidad total de todo el movimiento (o movimientos) que hasta ahora se han descrito en la presente investigación, y como concreción es unidad libre en sí: “Por consiguiente, el fin tiene en la exterioridad *su propio momento*, y el contenido, como contenido de la unidad concreta, es su *forma simple* que en los momentos diferentes del fin –es decir, como fin subjetivo, como medio y actividad mediada y como fin objetivo (concreción)- no sólo permanece igual *en sí*, sino que *existe* también como lo que permanece igual a sí mismo” (*Lógica* p. 659. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación). O sea que el fin concretado o realizado en su mundo se puede entender manifestándose como cosa o *en sí*, porque este *en sí* es la reflexión (*a sí misma*) de los pasados momentos que esta reflexión tomó y realizó *para sí*, superándolos, conservándolos y reasumiéndolos *en sí* misma.

Por lo tanto, todos los objetos, en los que el fin se realiza, deben ser consumidos por el propio medio o movimiento. Los objetos, medios y fines subjetivos no tienen para el fin, más que el valor de negativos. Representan sólo la *no-verdad* del movimiento. Todos los momentos históricos de la comunidad (su expansión por Palestina, Roma, Grecia, la afirmación de los dogmas o principios religiosos) son impotentes ante *este en sí* porque él es el movimiento perteneciente al fin que ya se ha realizado o concretado en el mundo humano, o en su mundo.

Este mundo humano que ahora se ama a sí mismo, porque se realizó por sí, está manifestándose como la única verdad que ahora se ha liberado de las pasadas determinaciones (amo-esclavo, mecanismo, quimismo, el medio, los discípulos como dirigentes principales de la comunidad o comunidades) porque está afirmándose en su propia realidad creada en sí y por sí. Esto se muestra en uno de los himnos que cantaban en la comunidad que escribió el Evangelio de Juan:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna... Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Y os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo. (Primera carta de Juan. 1, 1-4).

Tal goce de la comunidad, es el saberse autoconciencia (de la conciencia religiosa) en unión de todos los momentos que ahora se presentan en ella como *puros* porque el grupo ha aprehendido a todo el mundo en sí mismo:

Las esperanzas y expectativas del mundo anterior no hacían más que empujar a esta revelación para intuir lo que es la esencia absoluta y encontrarse a sí mismo en ella; este goce deviene para la autoconciencia y aprehende el mundo todo para que se intuya en la esencia absoluta; en efecto, dicho goce es espíritu, es el simple movimiento de aquellos momentos puros que expresa el que la esencia es sabida como espíritu solamente porque es intuita como autoconciencia inmediata. (*Fenomenología*. p. 441).

La autoconciencia inmediata mencionada en la cita, es el saber de sí del sujeto religioso en la comunidad, cuya manifestación pertenece verdaderamente al espíritu como esencia, esencia que *representa* la esencia absoluta como culminación de todas las mediaciones presentadas históricamente hasta ahora.

El goce de la comunidad es la *certeza de sí misma* como una y única en la reflexión de sí misma, *saber religioso* en que se representa *como saber universal inmediato* gracias a la revelación –que antes era sólo impulso y ahora es movimiento en sí- y que ahora es movimiento autónomo de la propia comunidad en la acción del fin. Leamos a Hegel para expresar mejor lo anterior:

La esencia misma sólo se es patente a sí en la propia certeza; aquel su objeto es el *sí mismo*, pero el *sí mismo* no es algo extraño, sino la inseparable unidad consigo, lo universal inmediato. Es el puro concepto, el puro pensamiento o *ser para sí*, el *ser* inmediato y, con ello, *ser para otro*, y como *ser para otro* ha retornado de modo

inmediato a sí mismo y cerca de sí mismo; es, pues, lo verdadero y lo único revelado. (*Fenomenología*. pp. 439-440).

Es decir que la autoconciencia de la comunidad, en cuanto certeza de sí como un destino propio, está en unidad consigo misma y como reflexión sólo para sí, reflexión que muestra todo lo otro en la misma comunidad porque en ella se han identificado todas las mediaciones pasadas. También, *la certeza de sí* de la comunidad -en la que se está presentando el concepto o movimiento de la teleología- es el espíritu que en su movimiento se representa como Dios: “Por tanto, Dios *se revela* aquí como *es*; es allí como es *en sí*; es allí como espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada”. (*Fenomenología*. p 441). La autoconciencia religiosa, en la comunidad que se sabe en el espíritu, tiene esta representación de Dios en la celebración de su muerte y resurrección, que se manifiesta en el sacrificio del intelecto fundante (Jesús), por medio de lo cual se reconcilia constantemente consigo misma, gozando de su ser espiritual o de su espiritualidad en la teleología.

Por lo anterior, la autoconciencia religiosa es verdaderamente la autoconciencia de la comunidad como una y única, yo=yo, autoconciencia que, gracias al movimiento del fin, llega a lo *simple y universal*: “Este saber es, pues, la *espiritualización* por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido *realmente* autoconciencia simple y universal”. (*Fenomenología*. p. 455).

Por lo tanto, la autoconciencia de la comunidad religiosa llegó, hasta el momento narrativo de la presente investigación, hasta donde pudo avanzar en su propia reflexión. La teleología se ha representado en la comunidad, se ha desarrollado en el grupo que se supo a sí mismo espiritualizado en cuanto que en la comunidad se presentó el espíritu como representación: “Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor mutuo* que se limita a *sentir*, pero que no (se) intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real”. (*Fenomenología*. p. 456. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación).

Llegará el momento en que la comunidad, que alcanzó a ser en la teleología o el fin realizado, se repliegue nuevamente a reyes, dioses-amos, figuras hieráticas, objetividades a las que entregará su libertad, pero todo esto es propio del movimiento del espíritu.

La teleología deberá después negarse a sí misma como mediación para traspasar a la idea, pero esto último ya no pertenece al desarrollo de la presente investigación, por lo tanto se debe pasar a las conclusiones de la misma.

## CONCLUSIONES

La presente investigación trató de apropiarse el recorrido de la representación religiosa del dios judeocristiano en la historia humana. Se utilizó la metafísica hegeliana para tratar de comprender tal desarrollo, pero se dio un matiz peculiar a las figuras hegelianas debido a que Hegel, como ya se mencionó, confiesa en su *Filosofía de la historia* su carencia de conocimientos acerca de cómo se llegó a la concepción del dios judío en la historia; por lo tanto se hizo un análisis detallado, en los dos primeros capítulos y parte del tercero, sobre el recorrido de la representación de Dios en las concepciones de la nación judía, con el fin de explicar tal desarrollo como propio de aquel pueblo en su historia, hasta culminar con la primera comunidad religiosa cristiana.

Así, se puede pensar que tal *comunidad* se ha identificado a sí misma como una y única, y por ende transforma su mundo, comprendiéndole con el carácter de universal, esta comunidad, *determinada* por el concepto teleológico, que a la vez se determina en ella, puede manifestarse en múltiples presentaciones porque está obedeciendo su propia determinación de manera autoconsciente. Por lo tanto, las figuras mencionadas; el medio, el mecanismo, el quimismo, el amo y el esclavo, la propia alienación de los profetas y la conciencia desventurada, se pueden utilizar de manera indiferenciada e identificarse en otros grupos, enriqueciendo el contenido de la comprensión filosófica para entender de mejor manera, desde la representación religiosa, el desarrollo propio del espíritu humano.

La concreción de la comunidad religiosa analizada implica o contiene propiamente sólo dos componentes: la autodeterminación y el amor que los identifica como grupo. Por lo tanto, cualquier grupo que logre tales caracteres ya está presentándose como unidad e identidad teleológica o como sustancia por-sí y en-sí. Lo importante es la capacidad que demuestra una comunidad para confrontarse con otros sujetos, consigo misma y superar las diferencias propias, en su autodeterminación.

Hegel presenta la culminación del espíritu humano en la Idea o el Espíritu absoluto tras la concreción de la comunidad autodeterminante e identificada como indiferenciación en la representación de la religión; por lo tanto, tal vez la realización de la Idea se ha venido dando continuamente en la historia, pero como no es un estado único y final, sino que obedece a su propia determinación infinita, re-comienza en cada culminación del sí mismo:

“En él (en el nuevo mundo del Espíritu absoluto), el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente en ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo* que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia”.(*Fenomenología*. p. 473).

Por lo tanto, la comprensión, que el hombre ha tenido hasta ahora sobre la manifestación de Dios o de sus dioses, también se presenta como factible de desarrollarse, porque si éstas manifestaciones no sólo se concretaron en una comunidad específica como la fundada por Jesús, entonces se pueden comprender estas presentaciones en muchos otros tiempos y espacios, ya que todas éstas son manifestaciones del espíritu porque él las está comprendiendo, según el tiempo y espacio específico en que se determina.

Si se atiende a los tratamientos hegelianos respecto a los contenidos que se presentan en las formas que adopta el espíritu, lo importante son las formas en las que se comprende la revelación del dios. Lo importante para la comprensión humana que desarrolló tales determinaciones, está en la forma como se representa a tal dios: uno y único que se está manifestando en el mundo humano como identificación, superando las pasadas diferencias.

Tales representaciones deben entenderse en su contexto histórico y temporal para evitar el problema que ya Hegel señaló: un concepto metafísico de Dios como inamovible. La manifestación de Dios, conforme la explica la filosofía, es un *saber del hombre en Dios*, (*Enciclopedia*, párrafo 564), y por lo tanto debe analizarse la estructuración del conocimiento humano y sus manifestaciones para intentar comprender a Dios conforme éste se presenta en el mundo humano. De Dios, como aquél que postula la religión, no se puede conocer más que la revelación de sí mismo, pero siempre en la comprensión humana.

Entonces se presenta una bifurcación para la comprensión humana: la existencia en-sí de Dios es incognoscible porque **1)** De Dios nada se puede saber, ya que cualquier objeto que se conozca es factible de manipularse, y a Dios, en *su propia dignidad* como tal, no se le puede manipular. Por lo tanto, **a)** Dios, para mantenerse sólo en sí (en su concepto de sí) no debe mostrarse o manifestarse al hombre, en cuyo caso nada sabríamos sobre Dios o dioses algunos, o **b)** en caso de manifestarse, tal revelación se puede entender como la representación de Dios en el hombre y en el trabajo especulativo de su inteligencia.

Entonces, el conocimiento de Dios en el hombre -o del dios que cada cual conciba- es posible como manifestación al mundo humano; tal representación ya pertenece al hombre, y es una necesidad que se analice tal forma de conocimiento porque la tarea del filósofo es analizar las causas y consecuencias de cualquier realidad. Así, conforme trató de explicar la presente investigación, la manifestación del dios judeocristiano se presentó, al inicio para Abraham, como un sujeto que no se dejaba conocer por el humano. Después, con Jacob, se mostró como un amo que le perdonó la vida a su esclavo. Una vez que se dio la confrontación, tal dios –en su presentación como amo uno y único- vació la conciencia de sus siervos y los determinó por medio de un mecanismo, mecanismo que demostró su capacidad de cambio y autodeterminación, que motivó que la objetividad –según se presentaba este dios a sus esclavos- les destruyera como nación.

Cuando los judíos regresaron a Jerusalén, la comprensión de estos hombres entendió a su dios ya no tanto como un amo uno y único, sino como una especie de legislador que permitía el albedrío humano, ya que cada cual recibiría la retribución de sus propias acciones. Entonces, para la comprensión filosófica, tal nación se puede comprender como un proceso químico, que produjo un medio, cuya función fue anteponerse a la objetividad del dios. El albedrío en el mecanismo permitió la construcción de un mundo nuevo con la formación de una comunidad autodeterminada, que sólo entendió el amor como único parámetro en su propio mundo.

Todo lo anterior se muestra, a la comprensión filosófica, como el movimiento del concepto teleológico, que delimitó a la comunidad y se determinó en sí y por sí en el grupo, cuya actividad produjo la plena identificación entre todas las autoconciencias que a ella se adhirieron, provocando la indiferenciación entre los sujetos sin suprimir la diversidad, porque éstas, la indiferenciación y la diversidad, son propias de la autoconciencia en sí y por sí.

Así, para la comprensión del hombre, la manifestación del dios judío puede entenderse como una forma en las múltiples representaciones del espíritu que motivó: 1) La formación cultural y disciplinada de su siervo. Contribuyó también a la formación del hombre autodeterminado, como se concibe en el actual espíritu del mundo occidental, ya que la comunidad se transformó en la religión cristiana, cuya presencia es innegable en

nuestro mundo.<sup>1</sup> 2) Tal comunidad fue producto de un salto en la comprensión de los judíos del siglo I d. C., que dejaron atrás la pasada concepción del dios hebreo, transformándose en una nueva religión, la cristiana.<sup>2</sup> 3) Finalmente, la manifestación de Dios -cuya representación puede entenderse para el concepto teleológico como un cambio cualitativo del dios judío al cristiano en el movimiento de la representación religiosa- es posible de explicarse como *desarrollo* en el mundo humano, y por lo tanto, puede motivar, según la comprensión filosófica, la formación de comunidades autodeterminadas en el amor mutuo y el respeto a las diferencias en cualquier tiempo y espacio, religión o grupo humano.

---

<sup>1</sup> Si bien esta religión ha propiciado en muchas ocasiones la alienación de los hombres, su espíritu, conforme trató de mostrarse, es la autodeterminación en el amor propio de la comunidad. De la misma forma, el sujeto libre y autodeterminado en el amor dentro de una comunidad puede encontrarse en la religión judía, cristiana u otras, o en cualquier comunidad que se presente como autoconciencia determinada por el amor mutuo entre sus miembros, eliminando las diferencias en la identificación; conforme se cumplan las determinaciones espirituales según trató de explicarse en la presente investigación.

<sup>2</sup> Cabe señalar que tal transformación no debe entenderse como mejor o peor, buena o mala; sino como parte del devenir histórico.

## EPÍLOGO

*Digo que me acuerdo que José Trigo llegó un primero de abril. Digo, pero antes a usted le gustará saber cuántos años tenía y si era flaco o gordo y sus ojos eran azules o negros y su pelo rojo o castaño. Digo, porque con decires hago mi mundo.*

**Fernando del Paso. José Trigo.**

El presente escrito se presenta a manera de epílogo debido a que introducirlo en el texto de la tesis descompondría irremediablemente su argumentación; además de que, sin restar importancia a las posturas que aquí se mostrarán, los postulados de la tesis se siguen sosteniendo en cuanto a su lógica interna.

Uno de los lectores, Mauricio Pilatowski, tuvo a bien recomendarme el análisis de cuatro textos: *Dos modos de fe* de Martín Buber, *La huella del otro* de Emmanuel Levinas, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de Herman Cohen y *La estrella de la redención* de Franz Rosenweig. Los autores mencionados se contraponen diametralmente a las ideas vertidas en la tesis, ya que ella muestra el desarrollo del pueblo judío como el enfrentamiento de los hebreos con Dios, que se presenta como un amo que somete a su esclavo, que se libera finalmente con el movimiento religioso fundado por Jesús, el llamado Jesucristo; mientras que los libros citados discurren sobre la libertad del sujeto hebreo, iniciada con Abraham como el “padre de la fe”, emanada directamente de la soberanía con la que se presentó, para los judíos, Dios.

Se mostrarán primero las posturas de los libros citados para después seguir con la argumentación de la tesis. Cabe señalar que los autores han abierto para mí un mundo conceptual que yo ya había conocido desde la teología de la liberación (corriente del cristianismo en la cual milité teórica y activamente en Guadalajara), pero no desde la filosofía, y mostrada de manera magistral y sin rasgo de contradicción interna, principalmente en Rosenweig, contradicciones que en ocasiones sí son patentes con la teología de la liberación.

Los cuatro libros citados se alimentan, de una u otra forma, de *La estrella de la redención*, por lo cual considero acertado mostrar al final la argumentación de Rosenweig a manera de síntesis de las posturas que se trabajarán en este epílogo. Levinas inicia *La huella del otro* con lo que él llama “la tautología de la ipseidad como egoísmo”.<sup>3</sup> Pero tal egoísmo no se retrae al sí mismo del sujeto; sino que se muestra como la apertura del “yo” en la búsqueda de su futuro, siguiendo la memoria del pasado.<sup>4</sup> En las siguientes páginas Levinas explica que la filosofía occidental, en cuanto atea, se concentró en la autoconciencia del sujeto humano, en una identidad y autonomía que entiende a cualquier otro humano como diferente, que no incumbe a la identidad de “yo”.

Levinas propone una nueva manera de comprender al sujeto humano que asegure el “otro lado”<sup>5</sup> del sí mismo del hombre en un discurso que lo muestre como un movimiento que no retorna jamás a lo mismo, con lo que se asegura, en el caso de la salida de Abraham de la ciudad de Ur, la liberación de su pasada vida como esclavo porque va en busca, sin retorno, de Dios. Abraham se liberó así de “su tiempo” y pasó al tiempo del otro (el tiempo de lo divino) de manera consciente y por lo tanto conquistó la libertad tanto de sí como de su tiempo.<sup>6</sup> Mediante esta búsqueda el sujeto se vacía a sí mismo y entra en contacto responsable con el otro de sí, pero sin hacerlo objeto; sino que el otro siempre permanece allende porque Abraham no regresa jamás a sí mismo. Es decir que si Abraham hubiera regresado a su pasada vida (como Ulises a Itaca), entonces habría retornado con *la posesión del otro en sí mismo*, con lo cual el otro se hubiera convertido en fenómeno; lo conocido y dominado para el sujeto occidental que nace con la filosofía griega.

Con lo anterior, Levinas asegura lo que llama la desnudez del otro en cuanto que está *desvestido* de su carácter fenoménico (concepto que alude a Kant y a Hegel como representantes fundamentales de la filosofía occidental en el contexto del discurso que está desarrollando en *La Huella del otro*), y por lo tanto ya no puedo *dejar de ser responsable* del otro porque la visitación de aquél se presenta como una *orden*, ya que el otro, (dice

---

<sup>3</sup> Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México. 2000. Ed. Taurus. p. 47.

<sup>4</sup> Ibid. p. 48.

<sup>5</sup> Ibid. p. 53.

<sup>6</sup> Ibid. pp. 54-57.

literalmente Levinas) “me produjo a mí” porque salí en su búsqueda.<sup>7</sup> Sin el otro no puedo, necesariamente, ser yo.

Pero como el otro, en cuanto que se ha presentado como *desvestido* de su carácter fenoménico, no puede ser objeto de mi “yo”, entonces se debe comprender con el carácter de *infinito*, y por lo tanto como inaprehensible como idea. El otro, si se comprende desde el discurso de Levinas, desmonta su idea o concepto (con el cual podría comprenderse) precisamente porque es infinito e irreducible a categoría alguna en cuanto que el sujeto que se hizo responsable del otro, le comprende no desde sí mismo, sí mismo al que no puede regresar (para conservar la libertad de su temporalidad y esclavitud pasadas); sino que el propio sujeto, en este caso Abraham, avanza siempre adelante, hacia el otro, (sin considerarse nunca más a sí mismo) en un camino sin retorno. Entonces, desde el discurso de Levinas, el otro se muestra, para el sujeto libre, con la capacidad de presentarse más allá del mundo construido desde Grecia con Parménides, y por lo tanto sólo como “huella” que representa un rostro, depositado en un pasado irreversible, (como el sujeto consciente, Abraham, que salió al encuentro de sí mismo en el otro), y por lo tanto tal rostro está en un pasado *absoluto* y que escapa a toda ontología tal como se ha estudiado en la filosofía occidental.<sup>8</sup>

Entonces, a partir de los postulados pasados, se muestra la posibilidad de la creación de una nueva fenomenología a partir de la nueva interpretación de Levinas: “Podríamos al menos acercarnos por otra vía, situando la significancia a partir de la fenomenología que ella interrumpe”.<sup>9</sup> Tal fenomenología mostrará la huella o el rostro del otro como *radicalmente otro* en cuanto no esté situado en la comprensión entre el ser y el ente de la filosofía occidental; sino como el yo mismo, ya que la huella se presente absolutamente pasada y presenta otro que me forma a mí (presente) en cuanto que salí en su búsqueda y me precedió. Esta huella y rostro es Dios.<sup>10</sup> A partir de estas nuevas apreciaciones, dice Levinas, es posible ver también en el rostro humano la imagen del otro que es Dios, siendo así que *no se debe* esclavizar a ningún humano. Mientras que la filosofía occidental siempre ha hecho del otro un fenómeno, un objeto que puede utilizar y esclavizar.

---

<sup>7</sup> Ibid. pp. 60-64.

<sup>8</sup> Ibid. pp. 65-68.

<sup>9</sup> Ibid. p. 69.

<sup>10</sup> Ibid. pp. 70-74.

La fundamentación histórica de las posturas de Levinas están plasmadas en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de Herman Cohen. Él inicia poniendo énfasis, para conocer la historia de la religión judía, en ponderar la interpretación de las obra literarias, principalmente de los profetas. Deja entrever que la conciencia, tal como se ha entendido en la filosofía occidental, es sólo “otra expresión para designar la historia”.<sup>11</sup> La historia del pueblo hebreo deberá comprenderse, desde esta perspectiva, sólo desde sus propias fuentes y de lo que de ellas dimanen. Si Cohen no toma la conciencia occidental, sí retoma la sola razón para el análisis de las fuentes literarias: “La razón es de la que emana el concepto; y tiene que haber emanado de ella para que sea posible comprenderlo metódicamente”.<sup>12</sup> Entonces, al basarse sólo en la razón para estudiar la religión judía, deshecha los sentidos, el deseo, el placer o dolor y la lucha de clases.<sup>13</sup>

La razón se presenta entonces como una norma intrínseca de legalidad para el estudio de la religión judía, proponiendo una religión de la razón que caiga, por sí, en el ámbito de la ética, igual que los postulados de Levinas.<sup>14</sup> Entonces, el *yo humano* de la ética se muestra como el *yo de la humanidad*, humanidad que se presenta en una dialéctica entre el yo y la comunidad (Estado), resaltando la necesidad de tener siempre en cuenta al otro, a *Él*. Este se convierte, para la razón, en *el Tu*, que se inhiere a la personalidad de todo hombre; es decir que todo humano está inherido como un tú a un otro y viceversa, de manera universal. Desde aquí nace la responsabilidad para con el sufrimiento del otro, ya que el otro es verdaderamente un yo en cuanto a la ética, en la humanidad total.<sup>15</sup>

La responsabilidad con el sufrimiento del otro no debe entenderse, postula Cohen, de manera abstracta como lo hicieron los estoicos, sino como la interrogante radical de “mi orientación en el mundo moral”.<sup>16</sup> Así, el sufrimiento del otro, que en verdad es mío en el sentido moral racional, *me libera del egoísmo*, haciéndome consciente del pecado, y por ende también me hace conciente de Dios en cuanto que me ordena el bien, descubriendo en el monoteísmo judío un Dios ético. Este Dios, al mostrarme el pecado, me hace ver mi

---

<sup>11</sup> Cohen, Herman. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. España. 2004. Ed Anthropos. pp. 3-4.

<sup>12</sup> Ibid. p. 4.

<sup>13</sup> Ibid. pp. 4-6.

<sup>14</sup> Ibid. pp. 7-9.

<sup>15</sup> Ibid. pp. 10-14.

<sup>16</sup> Ibid. p. 14.

“yo”, aprenderme y reconocirme a mí mismo, lo cual hicieron los profetas, que tomaron el baluarte del otro y su sufrimiento para proclamar a Dios.<sup>17</sup>

Pero la ordenanza de Dios en el pueblo judío no es, (en contraposición a mi tesis), una ley, sino una enseñanza que después se convierte en norma. Por lo tanto la ordenanza ética de Dios no puede entenderse como contraposición al hombre, como impositiva, sino que el propio hombre, al seguir la enseñanza, se está conociendo y ahondando en su comprensión, lo que deja fuera la posibilidad de la esclavitud entre los hebreos. La ley (el Pentateuco), son enseñanzas de un maestro al discípulo, pupilo que pone la instrucción en su corazón de manera autodeterminada y libre. Entonces, el judaísmo se presenta, desde las pasadas perspectivas, con la posibilidad de ser “una religión universal”,<sup>18</sup> en cuanto que forma al sujeto libre y autodeterminado.

Todo lo anterior está sostenido, según los explica Cohen, en el monoteísmo judío, ya que Dios, en cuanto que es superación del politeísmo, se muestra como *uno* en *pluralidad* según el término *Elohim*, conformando un cosmos. De aquí pasa al concepto Yahvé, que muestra a Dios en un presente imperfecto e inaprehensible y mostrando lo absoluto de la divinidad. Por lo tanto, Dios, en el judaísmo, se presenta como la superación del pasado monoteísmo que esclavizaba a los hebreos y requiere de un hombre completamente libre, prohibiendo las imágenes de Dios, ya que su concepto, Yahvé, es inexorable, garantizando así la libertad humana que pudiera, tal vez, caer nuevamente en la esclavitud de la idolatría politeísta.<sup>19</sup>

Esta es la tesis principal del libro: la libertad del sujeto y la garantía de que no volverá a la servidumbre. Entonces se entiende, según Cohen, al sujeto como individuo autodeterminado gracias a la razón en cuanto ética que descubre Dios, el maestro que enseña al discípulo la libertad por medio del Pentateuco, ya que el judío asume, “en su libre voluntad, el yugo de las leyes”,<sup>20</sup> produciendo por sí mismo la santidad, con la que retorna a su autor, Dios, sin necesidad de amenazas ni castigos.

---

<sup>17</sup> Ibid., pp. 14-18.

<sup>18</sup> Ibid. p. 23.

<sup>19</sup> Ibid. pp. 23-40.

<sup>20</sup> Ibid. p. 270.

Martín Buber inicia con los supuestos vertidos ya en Cohen.<sup>21</sup> Buber, en su libro *Dos modos de Fe*, parte de que el sujeto en el pueblo judío debe comprenderse desde un “estado de cosas”<sup>22</sup> ya constituido: un pueblo libre. Esta constitución incumbe directamente al creyente como su realidad objetiva, desde la cual se debe partir para su análisis. El creyente judío ya tiene una constitución en sí como certeza, por lo que es poco posible entender a tal sujeto como un resultado o desde la evolución de su creencia; como sería el caso de la filosofía hegeliana o marxista.<sup>23</sup> La certeza, en la cual está constituido el sujeto religioso judío, es también relacional tanto hacia Dios como al otro de sí mismo. Tal *si mismo* remite al original *ser uno* como persistencia en tal estado<sup>24</sup> logrando la fidelidad como confianza, nunca como esclavitud humana, en Dios, lo que es la verdadera realización del sujeto o la persistencia en la libertad.

En el capítulo 7 Buber insiste en el carácter del Pentateuco como instrucción (enseñanza), no como ley, con lo que el sujeto no está sometido a ella, sino que ve en la instrucción la huella de Dios que enseña continuamente, no sólo a seguir la enseñanza, sino a interpretarla desde la conciencia del sujeto, desde su constitución libre, como comprensión de lo que quiso decir Dios.<sup>25</sup> Con lo anterior se logra una *imitación* del maestro, logrando superar el concepto de esclavitud.<sup>26</sup> Por lo tanto, se muestra como imposible el regreso a la pasada servidumbre, teniendo también la orden de liberar a los esclavos a los siete años de servicio.<sup>27</sup> La libertad del sujeto inhiere la responsabilidad del mismo en cuanto que interprete, siga y divulgue la instrucción,<sup>28</sup> y se haga uno con el otro hombre.

Más adelante Buber problematiza el carácter violento con que se presenta Dios, diciendo que él ni se encoleriza ni se venga, sino que deja, en una especie de “juicio del diablo”, la justicia para con el pecador.<sup>29</sup> Argumenta que la asociación de Dios con la

---

<sup>21</sup> No quiero decir que el libro de Buber *Dos modos de Fe*, sea anterior a *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*; sino que ambos pertenecen a la misma tradición y por lo tanto Buber ya tenía, de manera latente, los postulados de Cohen.

<sup>22</sup> Buber, Martín. *Dos modos de fe*. Madrid. 1996. Ed. Caparrós. p. 30.

<sup>23</sup> *Ibid.* pp. 39-40.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.* pp. 80-87.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 166.

violencia y la imposición de sus enseñanzas es un malentendido de San Pablo, influenciado por el helenismo fatalista del siglo I,<sup>30</sup> y del judío helenista Filón.<sup>31</sup> La violencia, que mostraría a Dios como impositivo y no como maestro, queda así superada para Buber, atribuyendo tales malentendidos a la filosofía griega que se concretiza en el pensamiento occidental, argumentación con la cual podemos entrar directamente a Rosenweig.

Rosenweig inicia fuerte y firmemente su texto: “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el acontecimiento del todo”.<sup>32</sup> Aquella violencia con la que finaliza Buber en *Dos modos de fe*, es ahora tratada abiertamente por Rosenweig en su forma máxima: la muerte. Dice que el idealismo *ocultó*, disfrazó a la muerte para paliar su violencia.<sup>33</sup> La muerte que provoca la angustia universal es algo: la nada.<sup>34</sup> La nada, (que intentó ocultar la filosofía occidental), corroe a la metafísica desde dentro, según Rosenweig, y se muestra como necesidad, (conforme plantea el discurso del libro), necesidad que se concreta en el fin del sistema filosófico occidental.<sup>35</sup>

La filosofía occidental, dice Rosenweig, intentó inútilmente abarcar a la nada en su sistema de pensamiento occidental representado por Hegel, oponiéndose a la fe como Revelación<sup>36</sup> que sí otorgó un sentido a la nada. Pero la nada, dice Rosenweig siguiendo a Kierkegaard, se impuso en su inexorabilidad.<sup>37</sup> Después argumenta la pugna que hizo Shopenhauer en cuanto su comprensión no de la esencia del sujeto humano (contra Hegel), sino su valor como el espíritu individual que reacciona frente al todo. Lo anterior se muestra con Nietzsche, que muestra la muerte de Dios para el pensamiento occidental en el sentido de que tal pensamiento quiso abarcar a Dios y al hombre, convirtiéndolos en meros objetos sin vida.<sup>38</sup>

Con base en lo anterior continúa Rosenweig su discurso tratando *al hombre* en general en cuanto que se opuso abiertamente al pensamiento occidental, filosofía que trataba de abarcarlo tanto en su fe a Dios como en su conciencia de la muerte o la nada. Es

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 167.

<sup>31</sup> Ibid. p. 171.

<sup>32</sup> Rosenweig, Franz. *La estrella de la redención*. España. 1997. Ed Sígueme. p. 43.

<sup>33</sup> Ibid. p. 44.

<sup>34</sup> Ibid. p. 45.

<sup>35</sup> Ibid. p. 46.

<sup>36</sup> Ibid. p. 46.

<sup>37</sup> Ibid. p. 47.

<sup>38</sup> Ibid. pp. 48-49.

decir que *aquel hombre que no se ciñera a la explicación metafísica occidental*, (de Parménides a Hegel), *es el-no o la nada*. Pero esta nada (hombre) se reveló contra aquella metafísica y “salió del todo de la filosofía”.<sup>39</sup> Pero la metafísica intentó nuevamente abarcar al hombre con la ética kantiana, tratando de reducir al hombre *al todo* sin tomar en cuenta la singularidad humana (el hombre como uno e inaprehensible que Rosenweig comparte con Cohen, Levinas y Buber), Pero frente a esta totalización se “alza la vida” contra la “visión del mundo” occidental, pesando más la vida como la entiende Rosenweig.<sup>40</sup> La vida personal es el mundo del sujeto-como-uno, mundo que trató de abarcar el todo, por lo que se hace necesaria una metaética en cuanto a unidad del pensamiento sobre el hombre.<sup>41</sup>

Tal metaética se hace más patente cuando el pensamiento occidental de Parménides a Hegel, aunque abarcador de todo en su metafísica, “no tiene tal unidad dentro, sino fuera de sus manos. El pensar está nacionalizado en él; (como conquistado) pero él mismo no es el todo, sino una patria”.<sup>42</sup> Así, el sujeto metaético “es el fermento que descompone la unidad lógica-física del cosmos en el mundo metalógico, (que se escapa del pensamiento occidental totalizador) por una parte, y el Dios metafísico, por otra”.<sup>43</sup> La unidad debe buscarse más allá del hombre como lo entendió Kant y Hegel, allende el mundo como un cosmos organizado en el pensamiento occidental y que no está en el Dios metafísico.<sup>44</sup> Para Rosenweig aquellos conceptos se han mostrado caducos con la sentencia de Nietzsche: *Dios ha muerto*.

Rosenweig plantea una posible solución al problema totalizador de la filosofía occidental en el análisis de la matemática, en cuanto que ella presenta signos que nacen a partir de la nada sin reducirla a conceptualización sino sólo como productora de signos que inician la serie, “pero jamás a partir de la nada vacía y universal, sino siempre desde la nada suya, desde, precisamente, la de ese algo: la matemática”.<sup>45</sup> El cero entonces es la nada que fecunda: “En el lugar de la nada universal y única, que, como el cero, realmente no podía

---

<sup>39</sup> Ibid. p. 50.

<sup>40</sup> Ibid. pp. 50-51.

<sup>41</sup> Ibid. pp. 50-51.

<sup>42</sup> Ibid. pp. 53-54.

<sup>43</sup> Ibid. p. 56.

<sup>44</sup> Ibid. p. 58.

<sup>45</sup> Ibid. p. 60.

ser más que *nada* –en vez, pues, de esa verdadera *quimera*-, puso Cohen la nada particular, que se rompe, fecunda, en las realidades”.<sup>46</sup> Desde aquí parte para realizar una teología negativa postulando la indeterminabilidad de Dios para mostrarlo como aquella nada que funda, (escapando de la metafísica desde Parménides hasta Hegel), una nueva manera de pensar el mundo y el hombre.<sup>47</sup> El hombre, en su mundo, se muestra entonces también con la posibilidad, desde su búsqueda de Dios, de hacerse una nada, como los místicos, para realizarse desde la nada allende a la totalización metafísica occidental. Con lo anterior, dice Rosenweig, “hemos destrozado el todo; cada pedazo es ahora por sí un todo. Al hundirnos en esta obra de troceamiento de nuestro saber, seguimos siendo, en nuestro camino hacia el reino de las Madres, siervos de la primera orden: la orden de hundirnos”.<sup>48</sup>

Esta nada, (mundo, hombre y Dios) que escapó de la filosofía occidental, se muestra entonces como el sí “que recae sobre la no-nada”<sup>49</sup> y se manifiesta para sí misma “como límite interno, la infinitud de cuanto no es nada. Se afirma un infinito: la esencia infinita de Dios, su infinita facticidad, su *Physis*”.<sup>50</sup> Por lo tanto, el *sí* del hombre que acepta, desde su propia nada, la nada divina (en cuanto indeterminable), es la palabra originaria que funda el signo, como mundo, también indeterminable en cuanto una nueva constitución relacional entre Dios, el hombre y el mundo: “Que este <<así>> sea luego un <<así y no de otro modo>>, es cosa que entra en vigor sólo cuando se añade al Uno primitivo lo *Otro*”.<sup>51</sup>

Con lo anterior, Rosenweig garantiza la libertad de Dios y del hombre en su concepción acerca del mundo, ya que el *sí* (del hombre) que acepta la *nada* (de Dios) lo hace allende la metafísica occidental, y por lo tanto desde la individualidad y su conciencia como *uno* que no se aceptó como parte del pensamiento totalizador occidental, leamos una cita para explicar mejor esto:

El No es negación primitiva de la nada. Mientras que el Sí no había podido permanecer adherido a la nada, porque ésta no le dio, en cierto modo, ningún punto apoyo, y,

---

<sup>46</sup> Ibid. p. 61.

<sup>47</sup> Ibid. pp. 63-64.

<sup>48</sup> Ibid. p. 66.

<sup>49</sup> Ibid. p. 66.

<sup>50</sup> Ibid. p. 66.

<sup>51</sup> Ibid. p. 67.

rechazado por ella, se arrojó a la No-nada y, así, liberado infinitamente de la No-nada; el No, en cambio, está con la nada íntima, corporalmente enlazado. Este estrecho enlace es ahora posible debido a que, gracias a la precedente afirmación infinita de la No-nada, había quedado la nada como finita. Y así, el No encuentra junto a sí a su oponente. Aunque la imagen de la pareja de luchadores es perturbadora. No se trata de una pareja. No se trata de un combate a dos, sino a uno. La nada se niega a sí misma. Es la autonegación donde le surge de sí lo *otro*, el *adversario*. Y en el instante de este surgimiento queda el No liberado del enlace autonegador con la nada: se trona libre. Y se configura ahora como libre y primitivo No.<sup>52</sup>

Es decir que El No (de Dios), en cuanto negación primitiva que escapó de la metafísica occidental, motivó, sin obligación alguna, a que el Sí (del hombre que no pudo permanecer en la nada en que lo había recluso el pensamiento totalizador desde Parménides a Hegel) se arrojara a la No-nada, formando un mundo que se opuso al anterior cosmos griego y occidental. Pero tal enfrentamiento no es tal, ya que la Nada escapó de aquel cosmos y atrajo al sí del hombre (que se negó a sí mismo al seguir a la Nada) y entonces es un movimiento que es posible de entenderse como natural; el supuesto contrincante es verdaderamente la autonegación del No, y en la autonegación la Nada originaria se supera a sí misma y resulta como libre al final del movimiento y origina, como primitivo modo de pensar, otra forma de concebir a Dios, al mundo y al hombre.

La anterior es la concepción fundamental de Rosenweig y a partir de ahí continúa todo su discurso. La creación de una nueva fenomenología que postuló Levinas en *La huella del otro* se concretiza aquí como posibilidad en cuanto una nueva manera de comprender la realidad divina, humana y cosmológica. Dios se presenta entonces, para Rosenweig, como la esencia que se dirige a todo de manera libre, sin dejarse atrapar porque sigue siendo la Nada originaria y fundante en cuanto infinita libertad.<sup>53</sup> El lenguaje, que podría, por decirlo así, sustancializar como fenómeno a la Nada y convertirla nuevamente en parte de la totalización metafísica occidental, este lenguaje no puede ya funcionar así, porque “Todo nuevo contexto proposicional en que entra una palabra modifica el carácter

---

<sup>52</sup> Ibid. p. 69.

<sup>53</sup> Ibid. p. 69.

*constante* de ella y, por consiguiente, el lenguaje se está constantemente renovando en el habla viva”,<sup>54</sup> habla viva que no es igual a la que decretó la muerte de Dios por parte de la filosofía occidental y que patentizó Nietzsche.

El mundo parte también, para Rosenweig, de la decisión, de la opción del hombre por esta Nada de Dios libre y siempre fundante:

Del mundo no sabemos nada. Ahora bien, esta nada vuelve a ser aquí la nada de nuestro saber, una nada determinada y singular de nuestro saber. Es de nuevo el trampolín desde el que debe darse el salto al algo del saber, a lo <<positivo>>. Pues *creemos* en el mundo tan firmemente, al menos, como creemos en Dios o en nuestra ipseidad. Por ello mismo, la nada de estas tres cosas no puede ser para nosotros más que una nada hipotética, una nada del saber desde la que partamos para dar alcance al algo del saber que circunscribe el contenido de la fe.<sup>55</sup>

La creencia que menciona la pasada cita es la decisión libre del hombre que no desea ya estar sometido a la conceptualización de la filosofía occidental. Decisión que derriba mi tesis desde su discurso, en cuanto que yo analicé la libertad del hombre que se contrapone a Dios-amo; es decir que el hombre conquista su libertad contraponiéndose a lo que él comprende como su Dios. Desde los autores mencionados tal postulado es insostenible. La libertad del hombre emana de Dios en cuanto que él es el libre en sí y por sí, y el sujeto humano le imita, también libremente, desde Abraham, (que sale de sí para conquistar la libertad, fugándose de la servidumbre del politeísmo) hasta el presente, donde Rosenweig se presenta a sí mismo como el filósofo que fundamenta la posibilidad de la creación de una fenomenología no-totalizadora y que escuche al otro no para conceptualizarlo como parte del todo o como la nada o lo inexistente; sino para aceptarlo como una totalidad infinita en sí e inaprehensible.

Sin embargo, Rosenweig, Buber, Levinas y Cohen comparten una visión que, al parecer del autor del presente texto, está equivocada: entienden a la filosofía occidental

---

<sup>54</sup> Ibid. p. 72.

<sup>55</sup> Ibid. p. 82.

como cerrada en sí, cuyo principal representante, dicen ellos, es Hegel. Leamos una cita para aclarar esto: “Hegel tuvo que hacer de la misma historia de la filosofía el cierre sistemático de la filosofía, pues, de este modo, se volvía inocuo lo último que parecía poder aún contradecir la unidad del Todo, a saber, la perspectiva personal de los filósofos individuales”.<sup>56</sup> No es así. El sistema hegeliano no es cerrado, sino que se abre a nuevas perspectivas desde sí mismo, y como lo intentó demostrar mi tesis, se muestra con la posibilidad de adaptarse a diferentes tiempos y espacios históricos:

Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, sus sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura a al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado –el anterior, pero renacido desde el saber- es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia.<sup>57</sup>

La pasada cita nos invita a pensar que el sistema filosófico hegeliano, en cuanto que es la construcción de una fenomenología del espíritu, no se cierra sobre sí mismo; sino que se abre constantemente cuando ha analizado todas las figuras en que se presenta el espíritu universal. Es decir que el espíritu, para la filosofía hegeliana, se presenta en diferentes formas, que son factibles de comprenderse en varios tiempos y espacios y desde los pensadores que a estos tiempos y espacios pertenecen: a sus mundos.

Rosenweig es también consciente de lo antes dicho y sabe distinguir muy bien entre el espíritu universal y los espíritu particulares, leamos una cita anterior para corroborar esto: “Hegel tuvo que hacer de la misma historia de la filosofía el cierre sistemático de la

---

<sup>56</sup> Ibid. p. 93.

<sup>57</sup> Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México. 2002. (Varias impresiones). Ed. FCE. p. 473.

filosofía, pues, de este modo, se volvía inocuo lo último que parecía poder aún contradecir la unidad del Todo, a saber, la perspectiva personal de los filósofos individuales”.<sup>58</sup> El anterior es el verdadero problema entre la perspectiva de mi tesis y la postura de los autores presentados en este epílogo. Una es la perspectiva de los filósofos individuales y otra el desarrollo del espíritu universal. Una cosa son los espíritus particulares y otra el desarrollo del espíritu en las diferentes sociedades. Como dice Rosenweig, la filosofía hegeliana puede verse como cerrada para filósofos individuales desde su propia perspectiva, pero este punto de vista forma parte del propio movimiento del espíritu, al que perteneció también Hegel; el espíritu, por impresionante y terrorífico que parezca, no es más que el movimiento propio del pensamiento humano a través de la historia, y se puede comprender como determinado en tiempos y espacios específicos, pero el espíritu no determina los tiempos, espacios ni el curso de la Historia, la historia la hacen los hombres movidos por su propio espíritu o pensamiento.

Entonces, el que mi tesis postule que Dios se presentó como un amo a los judíos y los haya esclavizado responde a la manera en que se ha presentado, (como *explicación* en cuanto a su propia fenomenología), el espíritu en cuanto el pensamiento de los hombres a través de la Historia, manera que bien apuntan Levinas, Rosenweig, Buber y Cohen, ha sido una constante de enfrentamientos de autoconciencias que se determinan a sí mismas y determinan a los otros con categorías como esencias, sustancias y accidentes. En el caso de mi tesis, según entendí la filosofía de Hegel, planteé la posibilidad de entender a los hebreos como hombres que comprendieron a Dios como un amo que se les impuso y los sometió a la esclavitud. Para superar esta perspectiva y mostrar otra, se puede tomar a Rosenweig que mostró el nacimiento de una nueva fenomenología que no toma al otro como determinable, Cohen planteó que el Pentateuco son enseñanzas y no leyes, Levinas postuló la comprensión del otro como inexorable e inaprehensible y Buber mencionó que el hebreo se puede comprender como libre desde su formación como nación; mientras que Levinas dice que desde Abraham debe entenderse esta libertad. Desde estas posturas es inválida mi tesis, pero no desde su propio desenvolvimiento, ya que yo interpreté que los hebreos entendieron la violencia de Dios hacia el hombre como un proceso de sometimiento, y lo interpreté de esa forma porque así es cómo se ha mostrado el

---

<sup>58</sup> Rosenweig, Franz. *La estrella de la redención*. España. 1997. Ed Sígueme. p. 93.

desenvolvimiento del pensamiento del humano hasta ahora, como bien apuntan los autores judíos mencionados: un proceso de enfrentamientos entre los hombres que someten unos a otros mediante la violencia.

Buber nos dice que Dios no puede ser violento, y que en los casos donde se presenta así debe comprenderse más bien como una especie de reprobación paterna,<sup>59</sup> y que la comprensión de la violencia divina como castigo inicia con San Pablo, debido a su helenismo: “La cólera del Dios paulino, que ‘con la intención de manifestar su cólera y dar a conocer su poder ha soportado con gran paciencia vasijas de cólera creadas para la perdición’ (Rm 9, 22) no tiene ya nada de paterna. Ni lo tiene la cólera originaria del creador (Rm 9, 21)”.<sup>60</sup> Buber entonces sería el caso contrario, en cuanto a discurso, de mi tesis. El Dios cristiano sería una especie de divinidad que se impone de manera violenta a los que no aceptan sus enseñanzas, que por la violencia con que se tratan de imponer serían en realidad leyes. Pero mi tesis no quiso plantear que el cristianismo fuera una religión de hombres libres ni que el judaísmo desde Abraham hasta el siglo I de nuestra era estuviera sometido a la servidumbre; sino que lo que intentó decir mi trabajo fue que según determinadas condiciones históricas, donde un grupo de hombres entiendan a Dios como imponiéndose con violencia para hacer cumplir sus leyes, enseñanzas o instrucción, tal Dios se puede comprender como un amo que somete a su esclavo.

Desde esta perspectiva, se puede postular también que el cristianismo, en cuanto que entienda a Dios como violento e impositivo, tal cristianismo se muestra con la posibilidad de comprenderse como una religión de esclavos en cuanto a la fenomenología como la explica Hegel. De igual manera, si en el judaísmo se comprendieron los mandatos de Dios como enseñanzas, si no se sintió la violencia de Dios como imposición y nunca se determinó a Dios con categorías como las occidentales y los hebreos le comprendieron como un ser sólo determinable mediante la relación amorosa de un maestro hacia el discípulo, entonces este Dios no es amo y libres fueron los judíos desde Abraham hasta ahora.

En cuanto a la perspectiva histórica, ¿podríamos de manera determinante afirmar que todos los profetas actuaron como esclavos autodeterminados, como mi tesis lo planteó,

---

<sup>59</sup> Buber, Martín. *Dos modos de fe*. Madrid. 1996. Ed. Caparrós. p. 165.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 165.

o como los comprende Cohen: sujetos libres por sí y que lucharon por la liberación autoconsciente de sus hermanos? ¿Que todos los hebreos comprendieron las enseñanzas de Dios como instrucciones o y no como leyes? En cuanto al sujeto histórico Abraham, del cual sólo podemos saber su modo de vida comparándolo con otros de su tiempo y espacio histórico, ¿podemos afirmar con toda certeza que fue libre y autoconsciente, o como mi tesis lo afirma: un esclavo que sólo cambió de amo? Lo que quiero decir es que tales interpretaciones están determinadas por el espíritu particular de cada pensador en cuanto a que tal persona pondera más unos u otros aspectos según tenga datos que más o menos le digan qué pudo haber ocurrido. No estoy postulando un relativismo absoluto; sino la necesidad de la creación de interpretaciones que nos expliquen el presente en cuanto a la revisión del pasado, que fue exactamente lo que Levinas realizó tan bien: tomar *al otro* en un pasado que lo presente *como huella* que no sea posible de comprenderse como determinable para no tratar a nadie, en el presente, como esclavo.

Por otro lado, lo que mi tesis trata de presentar es que todos aquellos hombres que comprendieron a Dios como un ser que actúa con violencia para imponer sus mandatos son esclavos de su propio Dios. Más aún si actuaron violentamente contra otros hombres argumentando que Dios se los pide y permite. Desde este punto, podemos también afirmar lo mismo en el presente. Si Levinas postula que no *se debe* tratar al otro como esclavo; mi tesis plantea que todo aquel sujeto que entienda a Dios imponiéndose de manera violenta, entonces tal hombre *es posible de comprenderse* como un esclavo, igual con la posibilidad de cambiar de perspectiva en el tiempo y el espacio.

Por lo tanto, las perspectivas de Levinas, Cohen, Rosenweig, Buber y la mía propia se muestran con la posibilidad de comprenderse no tanto como puntos inamovibles, sino, conforme a la perspectiva de la metafísica hegeliana, como sistemas que tratan de explicar la realidad condicionados por sus tiempos y espacios históricos. Y si la postura de Rosenweig supera lo planteado, como él mismo dice, por la filosofía desde Parménides hasta Hegel, esto se muestra, como posibilidad, de ser el devenir del espíritu en cuanto el propio movimiento del pensamiento humano que se crea y recrea a sí mismo. Posiblemente estamos asistiendo al nacimiento de una nueva forma de presentarse del espíritu, pero para que este movimiento se complete es también necesario que tales ideas se concreten en sistemas sociales como el Estado o comunidades particulares, lo cual ya pudo haber

ocurrido como lo planteó Cohen: “En la individualidad del Estado, en la que el ser humano empírico participa con todas las fibras de su corazón, y cuyo ritmo su propio pulso palpita, se realiza el milagro del que al parecer podría estar preñada la doctrina moral de que la humanidad es plena de realización del hombre”.<sup>61</sup> De la misma forma, en las conclusiones de mi tesis mencioné que lo que Hegel llama *el espíritu absoluto* pudo haberse concretado ya varias veces en la Historia, siempre y cuando se hubiera cumplido la reconciliación de los enfrentamientos de las diferentes autoconciencias, independientemente de que tales autoconciencias se presenten en la forma divina o humana, en una comunidad seglar o religiosa, en un grupo judío, cristiano o musulmán.

Por lo tanto, Rosenweig nos muestra una metafísica que bien puede entenderse como la superación del hegelianismo, pero no como la refutación de sus concepciones; sino como el necesario movimiento del espíritu que puede, (si así lo determinan los hombres que ostentan tales concepciones y las aplican en su práctica en su mundo) cambiar la historia y hacerla propia. En lo personal, (si se me permite este exabrupto en el final de mi tesis) deseo con todo el corazón y la fuerza de mi fe en Dios que las concepciones de los autores aquí analizados se hagan realidad. Que los hombres nos reconozcamos unos a los otros como inexorables y como huellas análogas a Dios, que por ser la divinidad, jamás podremos conocerle. Deseo que las interpretaciones acerca de la divinidad nos conduzcan a la ética que no por ser universal haga del sujeto humano un objeto utilizable como fenómeno con la capacidad de esclavizarle.

Rosenweig, Cohen, Levinas y Buber muestran una nueva interpretación de la historia del pueblo judío que nos da la posibilidad de comprenderle de manera muy diferente como se ha hecho hasta aquí, en la concepción que yo he intentado defender en mi tesis. Desde el pensamiento de aquellos autores se muestra, también como posibilidad, la capacidad de los nuevos pensadores de recrear una nueva *Historia* para los hebreos, Historia que podría ayudarnos a crear y recrear nuestro mundo y el espíritu que le da vida. Pero hasta este momento histórico, para bien o para mal, el mundo ha sido dominado por el la necesidad de reconocimiento personal, que los autores mencionados llaman soberbia y egoísmo. La filosofía hegeliana nos sirve entonces para comprender lo que ha ocurrido

---

<sup>61</sup> Cohen, Herman. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. España. 2004. Ed Anthropos. P 11.

hasta ahora, lo que no es, jamás, *justificar* sino *explicar* (en cuanto la actividad de los humanos en su propia historia), los genocidios o las barbaries hechas hasta hoy; mientras que la metafísica que los autores judíos defienden nos presenta la posibilidad de comprender el pasado con una nueva interpretación que hará variar la propia historia narrada según se entiendan los nuevos datos proporcionados por el mismo estudio y reflexión. Por lo tanto, se mostraría también como posibilidad el renacimiento del espíritu, que una vez que ya se ha ensayado en todas sus figuras, en sus tiempos y espacios históricos, no temerá dejar todo su bagaje en el olvido, pero conservándolo como recuerdo, creando un mundo nuevo completamente diferente al conocido hasta hoy, tal vez, un mundo ético donde los hombres no se destruyan unos a otros y verdaderamente sea imposible comprender a Dios como una autoconciencia que se impone de manera violenta.

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

- Anino, Antonio. "Definiendo el primer liberalismo mexicano". Tomado de la revista: *Metapolítica*. No. 31. Volumen 7. México. Septiembre-octubre 2003. p. 47.
- Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado*. España. 1996. Ed. Sígueme.
- Biblia de Jerusalén*. Ed. Desclee de Brouwer.
- El Evangelio Copto de Felipe*. Traducción de Manuel Alcalá. España. 1992. Ed. Ediciones el Almendro.
- Frost, Elsa Cecilia. *Este nuevo Orbe*. México. 1997. UNAM.
- Garcíadiego Dantan, Javier. Entrevista, revista *Metapolítica*. No. 32. Volumen 7. México. Noviembre-diciembre 2003 pp. 58-64.
- Frazer, James. *La rama dorada*. México. 1998. Ed. FCE.
- Frazer, James. *El folklore en el Antiguo Testamento*. México. 1980. Ed. FCE.
- González Echegaray, Joaquín. *Jesús en Galilea*. Navarra. 2000. Ed. V.D.
- Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México. 2002. Ed. FCE.
- Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. España. 2000. 3ra edición. Trota. Traducción de Ramón Valls Plana.
- Historia de las religiones antiguas*. Varios Autores. México. 1986. Ed. Siglo XXI. Tomo II.
- Hegel. *Filosofía del Derecho*. México. 1979. UNAM.
- Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Ed. Alianza Editorial. Tomos I, II y III.
- Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Argentina. 1968. Ed Solar/Hachtte. Traducción de Rodolfo Mondolfo.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Barcelona. 2000. Ed. Folio.
- Kant, Emmanuel. *La contienda entre facultades de la filosofía y teología*. Madrid. 1999. Ed. Trota.
- Kéller, Werner. *Y la Biblia tenía razón*. Barcelona. 1985. Ed. Omega.
- Kajdan y Nikolski. *Sociedad primitiva y oriente*. México. 1980. Ed. Grijalbo.
- Käsemann, Ernest. *El testamento de Jesús*. España. 1983. Ed. Sígueme.
- Los evangelios apócrifos*. Compilación de Aurelio de Santos Otero. Madrid. 1999. Ed. Cristiandad.

- M. Flick - Z. Alszeghy. *Antropología Teológica*. Salamanca. 1989. Ed. Sígueme.
- Malina, Bruce. *El mundo del nuevo testamento*. Navarra. 1995. Ed. Verbo Divino.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard. *Los evangelios sinópticos y la cultura del mediterráneo del siglo I*. Navarra. 1996. Ed. V.D.
- Nuevo Testamento*. Edición bilingüe griego-español. Preparada por O'Callaghan, José. Ed BAC.
- Platón. *Diálogos*. "Cratilo o del lenguaje". México. 1989. Ed. Porrúa. p. 257.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. España. 1998. Herder.
- Ruiz Arenas, Octavio. *Jesús, Epifanía del amor del Padre*. México. 1990. Ed. CELAM.
- Rathey, Beatrice. *Los Hebreos*. México. 1981. Ed. FCE.
- Reyes, Alfonso. *La filosofía helenística*. México. 1980. FCE.
- San Agustín. *Confesiones*. México. 2001. Ed. Porrúa.
- Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca. 1985. Ed. Sígueme.
- Vidal, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*. España. 1997. Ed. Sígueme.
- Vocabulario de Teología Bíblica*. Coordinador Léon-Dufour, Xavier. España. 1981. Herder.