



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EI UNO EN EL NOSOTROS
ANÁLISIS DE LOS CAPÍTULOS I AL IV DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*
DE HEGEL
DESENVOLVIMIENTO DE LAS FORMAS Y FIGURAS DE LA CONCIENCIA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
FRANCISCO JAVIER GÁLVEZ CORTÉS

TUTOR:
JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO
PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad de México, agosto de 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

El Uno en el Nosotros.

Análisis de los capítulos I al IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Desenvolvimiento de las formas y figuras de la conciencia.

¡Perezca el día que nació, y la noche que dijo:

<<Un varón ha sido concebido>>!

El día aquél hágase tinieblas,

no lo requiera Dios desde lo alto,

ni brille sobre él la luz.

Libro de Job.

Introducción.

1.- Dialéctica del Espíritu.

Para Hegel, Dios se manifestó en la Historia por medio del Espíritu, y el Espíritu presentó lo absoluto de Dios. La divinidad se hizo una con el hombre. Y por lo tanto, se realizó la humanización de Dios a la par de la divinización del hombre.

Por ello es que Hegel dice cosas que, a la primera impresión, nos parecen muy raras. En *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* afirma que, si decimos que el espíritu es la reflexión sobre sí mismo, lo habremos concebido como uno y trino: el Padre, el Hijo y esta distinción en su unidad, sería el Espíritu.¹ ¿Qué quiere decir Hegel con estas palabras? ¿Acaso está diciendo que el Espíritu es una especie de transubstanciación de Dios, como antes lo declaró el Concilio de Trento con respecto a la consagración de la hostia? De ser así, se deberá explicar si es que Dios pierde parte de su divinidad o de su esencia absoluta al entrar en la Historia. O si el Espíritu queda sacralizado en su desarrollo histórico, como

¹ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. España. 1994. Quinta reimpresión. Ed. Alianza editorial. p. 553. Trad. de José Gaos.

queda consagrada la hostia en la Eucaristía: el pan deja de ser parte de lo profano humano y pasa al ámbito divino, sagrado y absoluto de Dios.

Más enigmáticas nos parecen las afirmaciones que hace en la Introducción a la obra mencionada, donde dice que el espíritu universal está en conformidad con el espíritu divino, el cual es el espíritu absoluto porque Dios es omnipotente; está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno, y éste es el espíritu universal.² Al igual que el párrafo pasado, surgen muchas dudas ¿Acaso Dios se disfraza, por decirlo así, como el Espíritu absoluto en su desarrollo, para colarse en el pensamiento humano y manifestarse al final como la verdadera divinidad, quitándose la máscara en la última escena de la comedia histórica? ¿Para qué elaboraría Hegel toda una metafísica mediante la cual, a final de cuentas, se refugia nuevamente en el cristianismo y en el postulado de Dios como absoluto, que guía con su providencia todo actuar humano?

Falta más. Hegel no sólo nos deja boquiabiertos con sus afirmaciones, sino que postula la Historia como el despliegue de Dios, y describe tal desdoblamiento con un discurso que se antoja mágico–religioso. Afirma que en la Historia del mundo se han dado tres reinos, correspondientes a las personas de la Trinidad. El reino del padre es la sustancia indivisa, en mero cambio, como el reino de Saturno que devora a sus hijos. El reino del hijo es la aparición de Dios en la existencia temporal –Jesús–, pero sólo se manifiesta como algo extraño o representación porque en la Edad Media se le entendió en el Cielo. El Reino del Espíritu sería la reconciliación de ambas etapas, y que culmina con el imperio germánico en la época de Hegel.³ Con base en tales afirmaciones, debemos preguntarnos por la

² Cfr. *Ibíd.* Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 66.

³ Cfr. *Ibíd.* Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 573 – 574. Este modelo se parece mucho al planteado por Joaquín de Fiore, el cual planteaba también la era del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, que sería la reconciliación de ambas, creando una especie de paraíso terrenal donde sólo habitarían monjes puros y por ende santos. En la misma tesitura, grupos de iniciados, herméticos y gnósticos postulan que a partir de la aparición de Cristo en el mundo se han dado dos manifestaciones religiosas más; la Iglesia exotérica de Pedro, que deberá ceder su puesto a la Iglesia esotérica de Juan, en la cual reinará la libertad perfecta bajo la providencia divina. Los grupos herméticos viven para el misterio del corazón que late en todas las religiones, filosofías y artes, esperando la segunda venida de Cristo tras el reinado de la Iglesia de Juan. Cfr. *Los arcanos mayores del tarot*. Autor anónimo. España. 2003. Ed. Herder. pp. 28 – 29. Sobresale que la introducción a la obra la haya hecho el teólogo Hans Urs von Balthasar.

supuesta libertad del hombre en su praxis histórica como productor de su propio mundo, porque si todo está predeterminado de antemano por los reinos de la Trinidad, entonces no hay albedrío posible para el sujeto humano.

A las incógnitas pasadas tratará de dar respuesta la presente investigación. Para ello se deben matizar las anteriores afirmaciones que después se desarrollarán. Hegel entiende el desarrollo del Espíritu fundamentalmente en tres etapas: el arte, la religión y la filosofía. El arte es representación de lo absoluto por medio de la intuición en imágenes y sólo de forma *particular*; por lo tanto el Espíritu, por medio del arte, es un llevarse-a-aparición-fenomenica, *Sich-zur-Erscheinung-Bringen*.⁴ Es así que el arte expone la Idea pero sólo mediante la apariencia, sólo como una ilusión, y no tiene nada de realidad efectiva, *Wirklichkeit*.⁵ Y Hegel pone por ejemplo el templo, -donde Dios es lo fundamental, *Mittelpunkt ist-*, que es solamente el material exterior sensible, en el cual el Espíritu busca un suelo para cristalizarse en una construcción inorgánica y de forma individual.⁶ Pero el Espíritu, en su movimiento histórico, sólo se desarrolla en la Historia por medio del trabajo y el pensamiento humano, el cual concibe a Dios como *lo absoluto*, concepto que es una de las cualidades, en el arte, con las cuales se desdobra el Espíritu.

La segunda etapa del desarrollo corresponde a la religión. Al respecto, Hegel dice que la historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del Espíritu para alcanzar su verdad.⁷ Tal proceso, *divino* y *absoluto* del Espíritu es también *necesario* para que el mundo no sea una loca e insensata cadena de sucesos; si así fuera, -argumenta Hegel-, nada tendría sentido. Por ello el mundo es como *debe ser* o *real*. Y es Dios, -como poder absoluto concretándose-, el verdadero bien en cuanto que es la divina razón universal realizándose a sí mismo. Pero Hegel agrega de inmediato: Este bien, esta razón, en su

⁴ Cfr. Ibíd. Hegel. *Filosofía del arte o estética*. España. 2006. Ed. ABADA. Trad. de Domingo Hernández Sánchez. p. 53.

⁵ Cfr. Ibíd. Hegel. *Filosofía del arte o estética*. p. 97. Es oportuno recordar que la realidad, *Wirklichkeit*, como la concibe Hegel, es el resultado del Concepto que se desarrolla por-sí, -una vez superada la sensibilidad-, en el pensamiento del hombre, con lo cual el sujeto humano se forma también, como en-sí, porque supera la mera sensibilidad y avanza hacia la Idea.

⁶ Cfr. Ibíd. Hegel. *Filosofía del arte o estética*. p. 107.

⁷ Cfr. Ibíd. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 76.

representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia.⁸ ¿Qué dice Hegel aquí? Él, en *Lecciones de filosofía de la historia*, no está diciendo que Dios no exista o que sólo sea una careta del Espíritu; sino que el sujeto humano ha entendido a Dios sólo como representación porque no le ha hecho en-sí: no ha asumido para-sí lo divino; por ello dice que la idea de Dios, que está como representación en la religión, es sólo *eficiencia*, sólo la representación del bien pero fuera del hombre. O sea que las religiones sólo son representaciones de Dios, pero ahí no está como tal la divinidad ni lo absoluto como su propiedad, porque las religiones sólo son etapas del desarrollo absoluto que se satisface a sí mismo en su propio desdoblamiento, desdoblamiento que se completará cuando el hombre ya no necesite la religión como representación para encontrar a Dios, porque lo absoluto, lo divino o lo real estarán en el en-sí del sujeto humano: cuando el hombre comprenda que aquello llamado Dios era sólo representación, -en las iglesias y religiones-, de lo divino.⁹ Hegel dice que no es el hombre el que produce la divinidad, sino que es ella, como lo absoluto, la que se desdobra en el mundo por medio de la comunidad histórica; es la divinidad la que se piensa en el hombre. Pero también es el hombre el que, por medio de su reflexión, comprende a Dios como representación en la religión, para después, mediante la filosofía, entender que lo absoluto divino estaba como potencia en el sujeto humano.

Por eso es que Hegel dirá después que la certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios; pero como la idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento. Será necesario, -argumenta Hegel-, que la reconciliación se dé no sólo como intuición en el antiguo arte antropomórfico de Grecia y Roma; sino que la unión ocurriera de forma acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia de lo sensible de Dios en la figura humana. Pero esta *figura* es sólo un momento de la esencia

⁸ Cfr. Ibíd. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 78. Las cursivas fueron resaltadas por mí.

⁹ De ahí que después Feuerbach, en su giro antropológico, diga que Dios en realidad era la misma representación del hombre en el Cielo.

divina bajo la *apariencia* del hombre que, en la religión cristiana, se entiende como la aparición de Cristo. Y, como sólo figura momentánea de lo absoluto, fue necesaria también la muerte de Cristo.¹⁰

La muerte de Cristo ocurrió para que el Espíritu fuera coaccionado y que el hombre dejara de buscar sus propias riquezas en un cielo lleno de representaciones y que se replegara al más acá, manteniéndose fuertemente enraizado en lo terrenal aún mediante la violencia.¹¹ Con esto ya estamos en la parte de la filosofía como desdoblamiento del Espíritu. Y es entonces cuando lo absoluto, en cuanto *Espíritu*, es el concepto más elevado de todos y que sólo llega a comprenderse en la época moderna y en su religión.¹² Es así que, -continúa Hegel-, los términos como lo divino, lo absoluto o lo eterno no expresan lo que en ellos se contiene sino sólo como intuición y como inmediatez; es necesario que tales conceptos devengan por sí mismos en el pensamiento humano y que el hombre comprenda, mediante la filosofía, que ni lo divino ni lo absoluto así concebidos son absolutos ni son en lo absoluto.¹³ Por lo tanto, la vida de Dios y el conocimiento divino pueden expresarse como un juego del amor consigo mismo; pero esta idea se rebaja hasta lo edificante y aun hasta la insipidez cuando le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo, lo cual es el verdadero saber filosófico.¹⁴

Es así que la filosofía sería la superación de las figuras tanto en el arte como en la religión, porque en la metafísica el sujeto humano *realiza*, por medio de su propio esfuerzo intelectual, lo absoluto en sí, que antes le atribuía sólo a la divinidad como representación en el éxtasis intuitivo del arte o en el culto religioso. Cuando el sujeto humano se percatara

¹⁰ Cfr. Ibíd. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 554 - 555. Por ello es que también, en *Das Leben Jesu*, Hegel termina la historia de Cristo con su muerte y no con su resurrección corporal; la *figura* de Cristo ha muerto y no resucitará jamás porque fue sólo intuición inmediata, como la obra de arte sensible; cfr. *Fenomenología*. México. 2002. Ed. FCE. Trad. de W. Roces. p. 435. La representación de Dios, en Jesús, debió morir para que resucitara, pero no en su pasada figura sensible, sino en la comunidad espiritual, con lo cual Dios llega a ser real, pero en la comunidad universal del Espíritu. Cfr. ibíd. *Fenomenología*. pp. 454 - 455.

¹¹ Cfr. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México. 2002. FCE. Trad. de W. Roces. p. 11.

¹² Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. p. 19. La cursiva pertenece al texto original.

¹³ Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. pp. 16 - 17.

¹⁴ Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. p. 16.

o toma conciencia de sus prácticas inconscientes tanto artísticas como religiosas, es porque ya es autoconsciente: sabe que él puede realizar lo absoluto en-sí y por-sí; es decir que sabe, de su propio saber, como un proceso propio. Pero una vez que el Espíritu está en el ámbito de la filosofía se reinicia nuevamente el movimiento infinito o eterno: el *puro* conocerse a sí mismo ocurre sólo en el absoluto ser otro.¹⁵ El individuo sólo es en la comunidad, y la comunidad se *realiza* en el individuo. El hombre se sabe a sí porque se está reflexionando en Dios; y Dios se sabe porque se está pensando en el hombre. Tal es el Espíritu, en su movimiento, que sólo se encuentra a sí mismo como absoluto desgarramiento.¹⁶ La vida implica la muerte, y la muerte es vida. El movimiento implica varios momentos, y los momentos sólo existen en el devenir. Hay amante porque existe un amado, y el amado se identifica como tal porque ocurre alguien que le ama.

Pero el búho de Minerva sólo aparece de noche; si la metafísica supera las pasadas manifestaciones del hombre es porque se trata de una síntesis teórica por medio de la cual el sujeto humano toma conciencia de su práctica en el arte y la religión; la filosofía, si bien es parte de la Vida del Espíritu, ya no comparte el gozo de los artistas ni la convulsión extática del hombre religioso. La filosofía recoge los cadáveres de los artistas y contempla las tumbas de los santos sólo para explicar que esas fueron etapas humanas y nada más,¹⁷ pero en las cuales se manifestó la infinitud que los hombres entendieron inconscientemente fuera de sí, allende al sujeto humano.¹⁸ Tanto Dios como el hombre; lo absoluto y lo contingente; lo eterno y lo infinito; lo bueno y lo malo siempre han estado en el Mundo y se han desarrollado en la Historia. La comprensión y explicación de tal dialéctica es lo que Hegel llama Espíritu como desarrollo o desdoblamiento histórico.

¹⁵ Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. p. 19.

¹⁶ Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. p. 24.

¹⁷ Cfr. D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires. 1966. Ed. Amorrortu. Trad. de Aníbal C. Leal. pp. 129 – 133.

¹⁸ Cfr. Ibíd. D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. p. 99.

2.- Plan de la presente obra.

Con base en lo antes dicho podemos argumentar que Hegel no es, ni por equivocación, un ateo. Él no está diciendo que lo absoluto, la divinidad o lo infinito sean una invención humana; sino que Dios se desarrolla en el mundo por medio de lo absoluto que se representa primero como arte, después como religión y al final se manifiesta como realización en el intelecto humano por medio de la filosofía.

Pero si Hegel no es un ateo, sí es lo que podríamos llamar un hereje; porque construyó una nueva forma de comprender a Dios, no por medio de la *revelación*, sino a través del puro *esfuerzo humano*. Y aún más: tal herejía en realidad es lo que podría entenderse como el intento de la fundación de una nueva religión o por lo menos de otra iglesia, como lo hizo Lutero. Ricardo Ferrara es muy acertado al afirmar que la filosofía de la religión de Hegel, al considerarse como el estamento superior de la <<comunidad del Espíritu>>, y que pretende reconciliar las divisiones internas de esa comunidad, no sólo es teología especulativa, sino que es una nueva religión o por lo menos un nuevo avatar del <<joaquinismo>>; ante lo cual el creyente siente que Hegel le está entregando un contenido alterado del cristianismo.¹⁹ Y es que en realidad Hegel pretendió fundar una nueva religión en la cual Dios no estuviera más allá; que el sujeto humano entendiera y asumiera a la divinidad en la propia historia del hombre. Eso pretendían los pensadores alemanes desde Lessing hasta Schelling. En contraparte, el dogma eclesiástico cristiano sigue vigente y se opone totalmente a la especulación hegeliana: el sujeto humano, por su propia cualidad ontológica de ente creado, está totalmente imposibilitado para agotar el conocimiento sobre Dios y sus designios. Y mucho menos para formar parte de lo divino como lo planteó Hegel.²⁰

¹⁹ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. España. 1987. Ed. Alianza Universidad. pp. XXXIX. Las comillas son originales del texto. Al contrario, Mariano Álvarez menciona que la construcción hegeliana propicia en el creyente la posibilidad de una armonía entre el Estado y la religión, lo cual nos remite a la historia misma y su *sentido*, sentido que proviene sólo de la obra de Dios. Cfr. Álvarez Gómez, Mariano. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. España. 2004. Ed. Sígueme-Salamanca. p. 292.

²⁰ Cfr. Denzinger, Enrique. *El magisterio de la iglesia*. España. 1963. Ed. Herder. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. pp. 406 – 408. Parágrafos del 1701 al 1718.

Pero Hegel ya no pensaba en dogmas. El *seminarista de Tubinga* había quedado muy atrás al momento de escribir la *Fenomenología*. Deseaba, como antes se mencionó, alentar una nueva Iglesia o por lo menos una novedosa manera de comprender a Dios. Para lo cual utilizó lo que él llamó la proposición especulativa, en la cual el sujeto de la oración se desarrolla en sus predicados por medio del pensamiento humano. Y pone por ejemplo la oración *Dios es el ser*; en ella el sujeto se esfuma porque el pensamiento meramente reflexivo se fija sólo en el predicado. Pero Hegel dice que, –con base en la proposición especulativa–, el predicado debe entenderse como la esencia del sujeto en su propio desdoblamiento; es decir que *Dios*, como sujeto de la oración, se realiza por sí al darse la cualidad de *ser*.²¹ Como antes se mencionó: *Dios se realiza* al pensarse en el hombre, y el hombre, al pensar en Dios, *se hace* humano.

Por lo tanto, la presente investigación en el capítulo uno tratará de explicar el desarrollo personal de Hegel y su ambiente religioso, teológico y filosófico. Se pretenderá también analizar cómo es que Hegel retoma las ideas metafísicas de Eckhart y un poco de la mística medioeval, y como es que transforma estas ideas para explicar lo que sería la superación de la representación de Dios con *una nueva manera de entenderle, como Trinidad, pero sólo de forma filosófica*. Pero este esfuerzo de Hegel en realidad es teología especulativa. Por ello en el segundo capítulo se tratará de abordar la manera en que Hegel entiende a la divinidad a partir de la concepción del *ser*. Es decir que se explicará la manera en que Hegel se eleva desde la concepción del *ser* hasta lo absoluto. Si Hegel logró elevarse desde el *ser*, hasta lo absoluto de la sustancia, entonces habría logrado justificar la necesidad de la idea de Dios como representación en la religión, porque esa representación –Dios como absoluto e infinito–, sería necesaria para acicatear al pensamiento humano y concebir, de la misma manera, al *ser* que se eleva en el pensamiento humano hasta lo infinito y

²¹ Cfr. Ibíd. Hegel. *Fenomenología*. p. 42. De ahí que Marx atacara duramente a Hegel y en general al idealismo alemán, diciendo que ellos ven fantasmas, y con tales fantasmagorías crean o producen una metafísica sin sentido. Cfr. Marx y Engels. *La Ideología alemana*. México. 1974. Ed. Ediciones de cultura popular. Trad. de W. Roces. pp. 171 – 184. Sin embargo, Adolfo Sánchez Vázquez comentaba en sus clases que el idealismo no debía entenderse como el productor de la realidad mediante los pensamientos; sino que la concepción de lo que llamamos real pasa de forma necesaria por el tamiz del pensamiento humano.

absoluto, cualidades propias de la representación de Dios en la religión. Este derrotero del ser hacia lo absoluto será lo que después Hegel plantea en la *Fenomenología* con la elevación desde la certeza sensible hasta la autoconciencia como sujeto humano en-sí y por-sí

Es así que el tercer capítulo iniciará desde la certeza sensible abordándola desde la perspectiva ya mencionada. Hegel concibe la religión cristiana como el ascenso de lo sensible de las reliquias adoradas en el catolicismo o en la hostia como el verdadero cuerpo de Cristo, para superar esa forma religiosa en el protestantismo donde se adoraría a Dios sólo en espíritu, en la subjetividad del sujeto sin necesidad de objetos materiales. Tal ascenso no sólo es religioso, sino que también es el esfuerzo del sujeto humano que se aleja de las percepciones particulares para universalizarlas en el Espíritu. Lo que se intentará demostrar es que Hegel toma el modelo religioso del cristianismo católico y protestante para explicar cómo es que el hombre se eleva desde la pura sensibilidad hasta la universalidad del Espíritu. Pero tal dialéctica está impregnada paso a paso por Dios en su encarnación, según la nueva religión o creencia que Hegel trataba de impulsar, en la cual el sujeto humano, -a la manera del religioso protestante-, concibe a Dios desde su propia subjetividad y en comunidad. Es el sujeto humano el que, -al escaparse de la mera sensibilidad-, concibe las leyes, las hace funcionar y somete a la naturaleza por medio de la técnica, como antes lo hizo por medio del pensamiento, combinando teoría y práctica en un proceso que ya se encuentra en desdoblamiento como absoluto.

La segunda mitad del tercer capítulo y el cuarto del presente escrito se dedicarán al análisis de las figuras y sus tiempos históricos en la *Fenomenología* hasta el capítulo IV. Se hace necesario señalar que las figuras mencionadas por Hegel (el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada), se tratarán de explicar en el presente texto no sólo con los personajes históricos que los grandes analistas de la *Fenomenología* han mencionado como Marco Aurelio en el caso del estoico. Sino que, a mi parecer, Hegel se refiere también a Filón de Alejandría, el cual menciona, literalmente, que la libertad no sólo es posible, sino necesaria *sobre el trono y las cadenas*, pero Filón no se refería sólo al

estoicismo, sino que se guiaba fundamentalmente por la sabiduría emanada del judaísmo. La *Fenomenología*, principalmente en sus primeros capítulos, está llena de citas bíblicas y de personajes tanto de la religión como de la filosofía; citas que Hegel y sus contemporáneos entendían muy bien debido al ambiente filosófico-religioso de su tiempo. Y yo creo haber encontrado e identificado esas frases que constatan lo que se tratará de demostrar en el presente discurso.

De igual manera, en el caso de la conciencia desventurada como figura histórica, creo haber descubierto que Hegel no sólo se refería a los personajes de la Edad Media, sino también a los primeros cristianos y hasta al mismo Job como modelos del sujeto humano que, estando en el mundo, siempre tiene su pensamiento en el Cielo, o esperando que Dios le provea de todo lo necesario en lugar de sintetizar el pensamiento y la práctica ya sea en el trabajo o con la pelea. Claro que se tratarán de justificar dichos argumentos no sólo con citas de los textos originales de los Evangelios y de Job, sino del mismo Hegel en otras de sus obras, en las cuales se refiere a Job y a los primeros cristianos, -y al mismo Jesús-, como conciencias desventuradas.

Hacia el final se analizará cómo es que Hegel, tras los descubrimientos de América, interpreta las nuevas figuras humanas en el trabajo de las naciones protestantes, cuyos hombres, -argumenta Hegel-, crean riquezas con su propio trabajo sin esperar ya casi nada del Cielo. Tal argumentación del presente escrito se apoyará fundamentalmente en comentaristas de Hegel como fueron Valls Plana, Hippolyte y otros.

Lo que se pretende, a final de cuentas, es mostrar un recorrido de los primeros capítulos de la *Fenomenología* a través de lo que yo intuyo fue lo que estaba pensando, viviendo y creyendo Hegel. Lo anterior nos daría una perspectiva más amplia sobre la filosofía hegeliana y posibilitaría, -a mi parecer-, un ensanchamiento en el debate sobre el hegelianismo para poder utilizarle en la explicación de fenómenos actuales; hecho tan necesario en nuestra época tan desdichada. Por eso es que en muchas partes del presente escrito introduzco cuestiones o debates que pueden explicarse a la luz del antiguo

seminarista de Tubinga; para tratar de motivar un debate que produzca nuevas perspectivas en el quehacer del humanismo.

Ya sea que me haya equivocado y que mi texto sea un fracaso rotundo; o que hubiera aportado algo al debate filosófico actual, ojalá, (que significa *Dios lo quiera*), se haya logrado el objetivo de *repensar* a Hegel *hoy*.

*Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti, oh guardián de los hombres?
 ¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te sirvo de cuidado?
 ¿Y por qué no toleras mi delito y dejas pasar mi falta?
 Pues ahora me acosté en el polvo, me buscarás y ya no existiré.*

Libro de Job.

Capítulo Uno.

Hacer filosofía y pensar a Dios.

1) Antecedentes.

La presente investigación pretende demostrar que el discurso filosófico planteado en la *Fenomenología del Espíritu*, en sus partes de la 'Conciencia y la autoconciencia', es lo que Hegel entiende como la encarnación de Dios en el mundo por medio del pensamiento humano. Para Hegel la encarnación o teodicea serían imposibles sin la participación del hombre porque el sujeto humano ejerce, en sí, la encarnación de la divinidad. Por lo tanto la *Fenomenología* será entonces una antropoteodicea, en cuanto que ambos sujetos se manifiestan, como son, a través del desarrollo del Espíritu en su Reino: la Historia.

La manifestación de Dios ocurrió a través de lo que los idealistas entendieron como el nacimiento de una nueva religión, cuya fundamentación estaría en la capacidad intelectual humana, y surgida a partir de la estructura del saber revelado por el Cristianismo.²² Con base en esta nueva religión se crearía una nueva iglesia que se pretendía libre de jerarquías y sacerdotes o pastores que tuvieran el monopolio de la revelación, porque la nueva religión tendría como principio la razón humana en su capacidad inmanente de comprensión y producción del nuevo mundo que advendría con la nueva iglesia.²³ La razón la tiene el hombre tanto en sentido general como particular. Y la razón, para aquellos pensadores, es la misma revelación de Dios en el mundo; es decir, si en la religión positiva la Biblia era el fundamento incuestionable de las verdades que Dios manifestó al

²² Cfr. El artículo de Carmona Ferreira, Manuel. "Nueva religión. Un proyecto del idealismo alemán". En *El inicio del idealismo alemán*. España. 1996. Editorial Complutense. pp. 263 - 277).

²³ Cfr. Ibíd. El artículo de Torres, María José. "Perspectivas sobre religión y filosofía en *Los inicios del idealismo alemán*. pp. 292 - 298.

hombre, la razón sería la culminación de aquélla revelación, y por medio de la razón, Dios se manifestó al sujeto humano. Si las Sagradas escrituras eran el instrumento de la religión positiva, la razón sería el fundamento de la nueva iglesia.²⁴

Esta nueva religión tendría al mismo Dios postulado por el Cristianismo, pero pasado por el tamiz del pensamiento humano, y por lo tanto, ya no se le comprendería como en la antigua religiosidad positiva, (costumbres, rezos, oraciones, fiestas), sino que a este Dios se le entendería como lo absoluto.²⁵ Así como Moisés fundó el judaísmo por medio de la revelación de Yahavé, de la misma manera, el idealismo alemán pretendió iniciar un nuevo movimiento religioso. Pero, para ellos, esta nueva religión sería la verdadera consecución del Cristianismo, así como éste último fue, según ellos, la culminación y superación del judaísmo.²⁶ Es decir que el Cristianismo, en su carácter positivo, había agotado sus posibilidades de desarrollo histórico, y resultaba insuficiente para los nuevos requerimientos que se presentaban a los hombres europeos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, los cuales estaban propugnando por la libertad, la autodeterminación y el ascenso del hombre en sus capacidades infinitas, en fin: los postulados de la Ilustración y de la Revolución Francesa.

Si los Ilustrados y revolucionarios galos estaban fundando un nuevo orden por medio de la pura razón, independientemente de Dios, los pensadores alemanes demostrarían, por medio de esa misma razón, que Dios era el que estaba actuando en los acontecimientos históricos; pero los franceses no le veían porque la razón, como Dios, actúa con más

²⁴ El proyecto fue lanzado por Lessing en dos escritos: *El cristianismo racional* y *Sobre el origen de la religión revelada*. [Cfr. Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*. España. 1990. Ed. Anthropos. Trad. de Agustín Andreu. pp. 179 - 192]. Si bien ahí no habla de una nueva iglesia, si menciona que espera la llegada de “un cristiano afortunado” que llevaría a cabo la consecución de sus postulados. Los idealistas llamarán a este “cristiano” el nuevo Moisés, y pelearán por la autoría de la nueva religión.

²⁵ Hans Küng menciona que, a partir de las críticas de Kant a la existencia de Dios, -y por lo tanto a la imposibilidad de hacer de Dios un objeto del saber-, los idealistas alemanes se replegaron a Dios como un horizonte último, en lugar de entenderle como el principio del mundo, y entonces empezaron a referirse a Dios como *la divinidad*, escapando así de las limitaciones propias del pensamiento humano, con lo cual se pretendía la posibilidad de comprender a Dios en el desarrollo del absoluto, que sería Dios mismo en el pensamiento humano. [Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* España. 1980. Quinta edición. Ed. Cristiandad. Trad. J. M. Bravo Navalpotro. p. 196.

²⁶ Cfr. Lessing. *La educación del género humano*. Parágrafos 84 – 88. p. 645.

astucia que el hombre. Dios estaba actuando con su providencia por medio de los acontecimientos de la Ilustración y de la Revolución, y los idealistas alemanes lo demostrarían con el principal instrumento de los ilustrados y revolucionarios: la razón.²⁷

Ellos no sólo eran filósofos, sino también teólogos, o por lo menos tenían una cultura judeocristiana muy rica. Y así como los franceses estaban produciendo un nuevo sistema de cosas aplicando las ideas ilustradas, de la misma manera los idealistas alemanes se propusieron la creación de una nueva religión, cuya iglesia propiciaría un nuevo mundo por medio de la práctica racional del nuevo hombre, pero sería una práctica moral racional.²⁸ Esta educación moral se entendió de maneras diferentes casi en cada uno de los pensadores alemanes. Unos se opondrán al Estado prusiano y otros le verán como el medio idóneo para implantar las nuevas prácticas humanas.

Por lo tanto la moral racional sería el motor que posibilitaría la producción del nuevo sistema de cosas, del nuevo mundo. Esta moral racional, como práctica consciente, determinará también la forma en que se comprenda el *ser* de Dios.²⁹ Es decir, si la práctica

²⁷ Cfr. Ibíd. Lessing. Parágrafo 80. p. 644. "Cuando la inteligencia llega a su completa ilustración y alumbrada esa pureza de corazón que nos permite amar la virtud por sí misma, entonces lo que quiere es emplearse ni más ni menos que en objetos espirituales".

²⁸ Cfr. la obra ya citada de Lessing: *La educación del género humano*. Parágrafos del 16 al 34. También, Riobó, González, Manuel. En su artículo "Observaciones al idealismo alemán", en *Los inicios del Idealismo*. P. 110. El idealismo siempre habló de una práctica moral consciente, la cual tendría un carácter necesario para la formación del sujeto, porque éste vivía y se constituía ontológicamente con base en el actuar con los otros y hacia sí. Cfr. el artículo de Artola, José María: "Religión y Teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte", en *Los inicios del idealismo*. p. 184. Tanto es así, que, con base en la posibilidad de la autodeterminación moral del hombre, es como Fichte concibe al Yo como la capacidad de autoproducción en cuanto autoposicionamiento y avance, poniéndose sus propios límites, delimitaciones que le construyen como tal, y entonces se posibilita la concepción del *ser* del hombre como *Thathandlug*; como el que actúa y es a la vez producto de la acción: *Handlug*, acción y *That* hecho. De igual forma, se puede consultar a Rivera de Rosales, Jacinto. "El primer principio de Fichte", en *Los inicios del idealismo*. pp. 86 – 87. Todo esto implicaba lo que se llamó la *Sittenlehre*, en cuanto moralidad, pero como *formación moral* tanto del sujeto individual y comunitario, o singular y universal.

²⁹ Esta cuestión, si bien ya se había planteado, fue sistematizada por Kant, el cual demostró posibilidad de la libertad como voluntad humana en su principal aplicación: la moral. La tesis kantiana menciona que la naturaleza funciona con un mecanismo ciego determinado causalmente; pero el hombre tiene la posibilidad de modificar este determinismo por medio de su voluntad. Sin embargo, tales conceptos puros de la razón como libertad, Dios o alma no tienen la posibilidad de ser demostrados empíricamente. (Cfr. Kant. *Crítica de la Razón Pura*. España. 2002. Ed. Alfaguara. B XXVIII – B XXX. Trad. Pedro Ribas). Fichte modificó estos postulados y entendió al Yo como aquel que se autoconstruye en su acción o práctica como autolimitación. Con estos postulados Fichte dejó entrever lo que él entendió como una contradicción inmanente al discurso

consciente es la que tiene la posibilidad de modificar o cambiar radicalmente el mundo, entonces será ésta misma práctica la que determinará el tipo de conocer al mismo *ser* de Dios. O sea que, si en la religión histórica o positiva a Dios se le conoce por medio de ritos y asistiendo a los oficios por lo menos una vez por semana, al nuevo Dios se le entendería a través de la nueva práctica moral racional. La práctica moral tiene consecuencias ontológicas graves, porque si al Dios de la religión positiva se le comprendía como allende al hombre o en el Cielo; en la religión racional se comprenderá a Dios en la misma naturaleza racional humana.

Dios mismo resulta modificado en la nueva religión por la práctica racional humana. Así como los idealistas entendían a Cristo como la superación de la manifestación de Yahvé, la divinidad del idealismo alemán sería la superación de aquél Dios encarnado en el mundo en su aspecto positivo y como mera representación. Recordemos las frecuentes acusaciones de dogmatismo que los idealistas se dirigían unos a otros, cuyo principal significado era el de ver las cosas sólo desde el punto de vista del Dios revelado en la Biblia

kantiano. Si Kant está postulando que el hombre tiene la posibilidad de la libertad, tal libertad debe ser absoluta desde el inicio. Pero mientras que Kant dice que sólo hay libertad como posibilidad en el momento de sobreponerse a la causalidad de la naturaleza, (porque la libertad como concepto puro del pensamiento no se pudo demostrar), entonces hay una delimitación a la libertad. Es decir que hay un rebote dialéctico: si la libertad ocurre sólo como la posibilidad de contraponerse a la necesidad de la naturaleza, entonces tal libertad es dependiente de la causalidad natural. Fíjate en ti mismo y desvía tu mirada de todo lo que te rodea, -dice Fichte-, e invita al aprendiz de filosofía a entender que, en la verdadera libertad, el Yo pone las determinaciones de sí, como limitaciones allende a él, esa es la verdadera experiencia y no otra, (Cfr. Fichte. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*. México. 1964. Ed. UNAM. Trad. de José Gaos. Capítulo 1. pp. 28 – 31. Esta edición en realidad es la misma de la Revista de Occidente). El mismo Fichte reconoce que lo que está diciendo proviene del sistema kantiano, pero el modo de la exposición es independiente del filósofo de Königsberg, (Cfr. *Ibíd.* p. 25). Esta manera de entender el kantismo hará decir después a Fichte, -en su defensa contra la acusación de ateísmo-, que él fue malinterpretado por un misticismo fanático, el cual creía que Dios actuaba en el hombre y éste debía ser sólo pasivo. Fichte dice que si Dios se manifiesta a la humanidad, lo hace en la actividad moral y religiosa, lo cual provoca la verdadera visión extática y serena que contempla a Dios, en el 'en sí' del hombre, en su actividad o práctica religiosa y moral. Fichte siempre se declaró kantiano, y la moral como voluntad humana es la que se impone para constituir al Yo como tal, pero si la moral es responsabilidad del hombre, entonces se disminuye necesariamente la posibilidad de acción de Dios; o sea que si Dios determina la Historia, por medio de la moral humana, entonces Dios depende del hombre para actuar en el Mundo. (Cfr. Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. España. 1995. Ed. Tecnos. Trad. de Alberto Ciria. pp. 202 – 204.

o en la teología; de lo que se trataba era de pensar y actuar por sí mismos, de desarrollar la manifestación de Dios mismo por medio de la conciencia.

Cabe reiterar el postulado anterior. Las posibilidades de expansión, en la práctica consciente, determinarán las posibilidades de autodeterminación del Yo en sus capacidades como autodelimitación, en el avance del sujeto humano hacia el absoluto. Es decir; en la religión positiva las delimitaciones ya estaban impuestas desde el exterior, por un Dios que se autorrevelaba por medio de Las escrituras y la iglesia, ya fuera católica o protestante. Pero si la nueva revelación es la razón, entonces ésta, -como inmanente al propio sujeto humano-, determinará la práctica del Yo desde sí mismo, liberándose de la heteronomía, y expandiéndose en sí, con la posibilidad del infinito, porque las limitaciones son las que el Yo se impone, avanzando más allá de sí con base en las posibilidades de su propia expansión racional, con la posibilidad de alcanzar el absoluto como categoría propia de la máxima universalidad de la racionalidad humana; es decir: se alcanza a Dios, por medio del desarrollo de la divinidad entendida como autorrevelación, a través de la práctica humana consciente y racional: se logra el Reino de Dios en el mundo humano, porque Dios, como lo absoluto, es inmanente al hombre.

2) Libertad y Necesidad.

Es así que la manera en que se comprenda la razón, la moral y libertad, será la que determine, en cada pensador, la concepción del absoluto y viceversa. La dialéctica que se dé principalmente entre estos postulados determinará dos puntos de vista encontrados en los idealistas. El primer postulado sería que el absoluto, -o Dios-, se entienda como necesidad en su propio desarrollo en el mundo histórico, lo cual posibilita un tipo de libertad que será entonces también un desarrollo necesario, con lo cual se deja un margen muy reducido al actuar del hombre.³⁰ Es decir que si yo conozco perfectamente el desarrollo del absoluto en el mundo, entonces también tengo conciencia de lo que pasó,

³⁰ Lessing entiende las propias limitaciones como determinadas por Dios mismo, si no fuera así, entonces el hombre andaría al garete por la vida. Cfr. Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*. España. 1990. Ed. Anthropos. Trad. de Agustín Andreu. pp. 389.

de lo que pasa y de lo que pasará como necesidad, con muy poco margen para el actuar humano. Por otro lado, se entenderá al absoluto por medio de la intuición, -también inmanente a la razón-, y por lo tanto el hombre tendría una libertad efectiva, es decir que la libertad no se comprendería como necesidad o causalidad, sino que la voluntad sería intuitiva, y con la posibilidad de un arbitrio más acorde con su propio concepto: si no soy consciente del desarrollo de lo absoluto en el mundo, entonces puedo actuar libremente, escogiendo uno u otro camino en mi desarrollo moral. Para los idealistas alemanes ambos tipos de autodeterminación emanan de Dios. La primera postulará el pleno conocimiento de Dios, y por lo tanto, si se conoce de forma absoluta a la divinidad, entonces se hace necesario el repliegue hacia ella en cuanto que se conoce el desarrollo de lo absoluto antes, en el tiempo actual y qué ocurrirá en el futuro, y por lo tanto el individuo nada podría hacer al respecto.³¹ Pero si sólo se le intuye, y queda como posibilidad un resquicio de incognoscibilidad por parte del hombre hacia Dios, entonces el sujeto humano queda con la capacidad de no reconocer la necesidad del repliegue ontológico hacia la divinidad, y por lo tanto hay un actuar humano más arbitrario, porque no se sabe exactamente qué sea Dios ni lo que él desea del hombre. Si Dios queda en el misterio, entonces el hombre gana la posibilidad de la libertad.

De ahí que Leibniz entienda la libertad como providencia divina que permite el mal como medio para lograr un bien mayor; Leibniz propuso un tipo de libertad, determinado por Dios, desde su providencia.³² En su variante panteísta Spinoza entiende la libertad como la

³¹ Amelia Valcárcel es particularmente incisiva en este punto acerca de la moral que implica a la libertad en cuanto al desarrollo de lo absoluto en el mundo humano. Ella llama a Hegel mecanicista vulgar cuando el antiguo seminarista postula como método la triada tesis, antítesis y síntesis como postulado para explicar al ser. Valcárcel dice que con tal método las categorías sujeto-objeto, interior-exterior, infinito-limitado, universal-particular, subjetivo-objetivo, real-ideal, libre-necesario, se encadenan en una regularidad pasmosa dentro de un pensamiento ya plenamente constituido. De tal manera, -continúa Valcárcel-, el ser real no necesita ningún deber-ser que se le oponga, (Cfr. Valcárcel, Amelia. *Hegel y la Ética*. España. 1988. Ed. Antrhopos. p. 268). Por lo tanto se niega la libertad porque el fundamento del albedrío está determinado por la posibilidad moral de que el hombre elija entre el bien y el mal. Para Valcárcel, Hegel no proyecta futuro alguno, sino un presente inacabable porque Hegel logró justificar toda la realidad, deteniendo la evolución histórica y negando la moral, porque si todo está predeterminado no hay lugar dónde pueda arraigarse la moral como libertad de elección. Cfr. ibíd. pp. 254 – 255.

³² Cfr. Leibniz. *Teodicea*, en el libro: *Escritos filosóficos*. España. 2003. Ed. Caracas. pp. 593 – 595.

comprensión de la necesidad del despliegue de Dios, como única sustancia, en el mundo.³³ La categoría de sustancia en cuanto realidad una y única determina todo tipo de ser o de ente, y por lo tanto Dios es todo en todos. Fichte trata de salvar la situación entendiendo a Cristo como razón absoluta que se presentó en el mundo como autoconciencia inmediata,³⁴ de tal manera el conocimiento de Dios se da, en el hombre, también de forma inmediata, no tanto como despliegue en la Historia, y, por lo tanto, Dios es inmanente en el pensamiento humano,³⁵ en un despliegue desde el Yo, donde éste se da cuenta de que él es su mismo Dios y redentor.³⁶ Es así que la libertad, *Unbefangtheit*, es la autoconciencia del Yo que se sabe poseedor de lo absoluto en sí, alcanzando una autonomía absoluta que ni el mismo Dios puede arrebatarse.³⁷ El Yo es esta autoactividad, como trabajo propio, con el cual el Yo se autoorigina como impulso insatisfecho que más y más se expande, poniéndose sus propios límites y derribándoles una y otra vez.³⁸

Fichte, para el tiempo en que expone *La exhortación, -Anweisung-*, ya está debatiendo con Schelling y tal vez también contra Hegel, e ironiza sobre los postulados que pretenden describir el despliegue de Dios en la Historia. En un añadido a la sexta lección menciona que Jesús jamás intentó trascender su autoconciencia absoluta, su *factum*, y se replegó al conocimiento inmediato de Dios en sí mismo. Reprocha a los pensadores que desean hacer de este *factum* una metafísica histórica, como si ellos supieran lo que ha ocurrido y lo que ocurrirá, abarcando más allá de sí mismos y limitando así la libertad propia y la de los demás, son blasfemos que sólo hacen *reduplicaciones* metafísicas.³⁹ O sea que desean hacer de Dios un objeto metafísico, sin entenderle como el absoluto inmediato que impele al Yo a *ser* también absoluto: si se hace de Dios un objeto metafísico, aún que sea inmanente a la razón, -postula Fichte-, se pierde la libertad porque se obedece a la

³³ Cfr. Spinoza. *Ética demostrada*. México. 2001. Ed. FCE. Trad. de Oscar Cohan. pp. 250 – 256. Propositiones VIII – XIX.

³⁴ Cfr. Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. España. 1995. Ed. Tecnos. Trad. de Alberto Ciria. pp. 212 – 213.

³⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 40. También pp. 80 – 81.

³⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 136.

³⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 145.

³⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 147 – 148.

³⁹ Cfr. *Ibíd.* pp. 207 – 214.

necesidad del despliegue de lo absoluto como desarrollo en el mundo y la Historia por medio de la conciencia humana. Hay una imagen, mencionada por Fichte en *La Anweisung*, que utiliza para explicar sus postulados. Esta imagen parece referirse a la anunciación a la Virgen María:

Pero la fuente original de la belleza está sólo en Dios, y se muestra en el espíritu entusiasmado por Él. Piensen ustedes, por ejemplo, en una mujer santa, que elevada a las nubes, es arrebatada por las multitudes celestiales que se hunden encantadas en su contemplación, rodeada de todo el brillo del cielo, de cuya suprema gloria y dulzura, ella misma –la única entre todos- no es capaz de advertir nada de lo que sucede en torno a ella, completamente disuelta y desvanecida en el sentimiento uno. Yo soy la esclava del Señor, hágase conmigo lo que Él quiera. Y si ustedes se figuran este sentimiento uno, en esta circunstancia, hacia un cuerpo humano, entonces tienen ustedes sin duda la belleza en una figura determinada. ¿Qué es lo que hace bella esta figura? ¿Son sus miembros y sus partes? ¿No es más que el sentimiento uno, que derrama por todos sus miembros? La figura ha sobrevenido sólo porque ella, y por su mediación, el pensamiento se hace visible. Y con rayas y colores está la figura aplicada en la superficie, porque sólo entonces el pensamiento es visible para otros. Quizá este pensamiento habría podido ser plasmado en una piedra dura y fría o en cualquier otra materia. ¿Hubiera sido entonces bella la piedra? La piedra es siempre piedra, y es totalmente incapaz de un tal predicado. Pero el alma del artista era bella cuando recibió su obra, y embellecerá el alma de un espectador inteligente que haya comprendido su intención. Pero la piedra será sólo eso, lo que limita el ojo exterior mientras se produce este desarrollo espiritual.⁴⁰

Este texto explica lo que Fichte está comprendiendo sobre la revelación de Dios en el mundo, la estética y la intervención humana en esta revelación. El arte es la representación de la belleza por medio de la sensibilidad. Se trata ahora de que la obra de

⁴⁰ Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. España. 1995. Ed. Tecnos. Trad. de Alberto Ciria. pp. 161.

arte nueva al hombre hacia la belleza de lo absoluto divino. En la obra de arte, cuando se goza de ella, tal placer es inmediato e intuitivo. Esta mujer está en éxtasis, en unión inmediata con Dios; en el uno de Dios. El que contempla la imagen también puede elevarse en el sentimiento extático por medio de esta obra de arte, puede entrar también en un éxtasis inmediato en la unión con lo absoluto. Pero esta unión se logra sólo por la aceptación del hombre: *hágase conmigo lo que Él quiera*. Esta aceptación es la mediación sin la cual Dios no puede actuar en el humano. La manera en que Dios se conoce es como un rayo o un flechazo que trasluce la inmediatez de la unión con Dios como lo uno absoluto. Pongamos atención: *hágase en mí lo que Él quiera*, la expansión viene de forma inmediata desde Dios, pero se parte del Yo como expansión hacia lo absoluto de la divinidad; sin el posicionamiento del Yo no hay posibilidad de la encarnación de Dios. Es el Yo el que se autolimita, y, al mismo tiempo que ejerce la acción en sí, se expande porque es el mismo Yo el que está poniendo los límites y superándoles una y otra vez en cuanto que no es heterónimo, sino autónomo. La materia en la cual se plasme la belleza inmediata y racional no tiene mucho qué ver con el éxtasis que se logra con la contemplación de la obra de arte. Recordemos la Transverberación de Santa Teresa de Jesús, de Bernini, como imagen del éxtasis inmediato y la unión con lo absoluto. La flecha de lo absoluto es intuitiva e inmediata, mientras aniquila y expande al Yo de La santa.

Fichte fue el que mejor estructuró la propuesta de entender a Dios como absoluto mientras salvaba al mismo tiempo la libertad del sujeto humano. Por su parte, Jacobi propone dar la espalda a la razón y efectuar lo que él llama un salto mortal ¡Tan fuerte fue lo que caló en él lo que entendió como el fatalismo de Spinoza! Si todo está ya predeterminado por una causa eficiente, entonces todo se entiende como un mecanismo ciego, que, según argumentó Jacobi, sólo un salto al vacío podía salvar al hombre de la fuerza ontológica que implica pensar a Dios como necesidad en su revelación histórica.⁴¹

⁴¹ Cfr. Jacobi, en su pequeño escrito llamado "Sobre sus conversaciones con Lessing", en el libro ya mencionado antes: *Escritos filosóficos y teológicos*, de Lessing. p. 405.

Para el tiempo en que Hegel escribió la *Fenomenología*, Schelling ya se había postulado sobre la libertad en su relación con la divinidad, en lo que él dice ser la ‘verdadera filosofía de Fichte’; como antes Fichte alegaba ser kantiano. Y también, así como Kant se deslindó de Fichte, éste último dijo que Schelling no era su intérprete, insinuado que en realidad le tergiversaba. Cabe apuntar que Schelling siempre estuvo evolucionado en su pensamiento, y si al principio se declaraba acérrimo enemigo de Fichte, después se replegó a su metafísica, para después buscar otros derroteros. Algunos pensadores han criticado fuertemente este recorrido personal del antiguo seminarista y joven promesa de la filosofía. Yo creo, más bien, en la discreción y la prudencia ante la grandeza de tal pensador.

Schelling por lo regular se sostuvo en lo esencial de sus primeras tesis. Él dice que la absoluta identidad divina, por serlo, no puede ‘hacerse saber’ en la conciencia, porque tal saber implica la duplicidad o la partición como diferenciación para analizar y agotar el objeto de conocimiento, y a Dios no se le puede entender como diferenciación de sí mismo. Por lo tanto, a Dios se le debe entender también de forma intuitiva, pero en su modalidad de *inconsciencia*, la cual es la identidad que la divinidad imprime en el Yo; la inconsciencia es el sello con el cual Dios troqueló el *ser* del hombre.⁴² Pero, ¿cómo es que se puede saber de Dios, y al mismo tiempo ser inconsciente de la divinidad? La conciencia como tal es ‘saber de algo’ ¿No hay aquí una contradicción? Schelling resuelve el problema diciendo que la inconsciencia se refiere al saber acerca de la providencia divina: sé que Dios tiene un plan, pero tal plan es mejor el cual *yo pudiera concebir* por la grandeza de lo absoluto. De tal manera, la Historia ya está predeterminada por la urdimbre de una mano desconocida, cuyo tejido recorre el libre juego del albedrío humano.⁴³ Es así que el Yo se sigue expandiendo hacia lo absoluto de forma autónoma, - como lo había postulado Fichte-, pero también de manera infinita, sin alcanzar jamás su objetivo, en consonancia con Kant. Schelling es muy acertado al prever lo que ocurriría si

⁴² Cfr. Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*. España. 1988. Ed. Anthropos. Trad. de Jacinto Rivera. p. 398.

⁴³ Cfr. *Ibíd.* p. 399.

se llegara a la revelación absoluta de Dios, -por medio de la razón-, en su relación con la libertad humana. Escuchémosle:

Ahora bien, si eso absoluto, que no puede sino *revelarse* por todas partes, se hubiera revelado realmente y por completo en la Historia o se revelara de una vez, con ello se habría acabado el fenómeno de la libertad. Esta plena revelación se realizaría si el libre actuar coincidiera totalmente con la predeterminación. Pero si alguna vez hubiera semejante coincidencia, es decir, si la síntesis absoluta se hubiera desarrollado alguna vez por entero, comprenderíamos que todo lo que ha sucedido por libertad en el curso de la historia era, en esa totalidad, conforme a la ley, y que todas las acciones, aunque pareciesen libres, eran, sin embargo, necesarias para producir esa totalidad. La oposición entre la actividad consciente y la no consciente es necesariamente infinita, pues si fuera suprimida alguna vez, sería también suprimido el fenómeno de la libertad, el cual se basa pura y exclusivamente en ella. Así pues, no podemos imaginarnos ningún tiempo en el cual se hubiera desarrollado plenamente la síntesis absoluta, es decir, si nos expresamos empíricamente, el plan de la providencia.⁴⁴

Schelling después desarrollará estos postulados en sus *Investigaciones filosóficas sobre esencia de la libertad humana*, pero en el presente texto continúa con sus intenciones de explicar la revelación de Dios en la Historia humana, lo cual ya había advertido Fichte como una pretensión ilusa y presuntuosa. Después de todo, Schelling fue consecuente con su maestro: afirmó el postulado de la imposibilidad de conocer de forma absoluta a Dios, pero le siguió sosteniendo en cuanto a la afirmación del absoluto en su despliegue como desarrollo necesario en el mundo.

Es conveniente apuntalar estas cuestiones de la necesidad ontológica de Dios y la libertad humana. Lo primero que se debe hacer notar es que Schelling está siguiendo el mismo esquema que Kant utilizó en la primera *Crítica*. Schelling está tratando de explicar la

⁴⁴ *Ibíd.* p. 399 – 400.

posibilidad de la síntesis para que ocurra la experiencia en el Yo. Pero ya no es, como en Kant, la síntesis entre las intuiciones sensibles y los conceptos puros del entendimiento, sino entre el absoluto divino y la urdimbre de la Historia. Es decir que la necesidad y causalidad de la naturaleza, -según explicó Kant-, fue sustituido por la necesidad del desarrollo absoluto de Dios en el mundo. Para Schelling la Historia tomó el lugar de los conceptos puros del entendimiento. O sea que para Kant las intuiciones sensibles eran comprendidas por medio de los conceptos puros, mientras que para Schelling Dios se comprende a través del desarrollo de la Historia y su interpretación. Por otro lado, Kant argumentó que la libertad, como postulado de la razón pura se demostraba en contraposición a la necesidad de la naturaleza, y que el hombre *debía* autodeterminarse, porque *podía* hacerlo en su cualidad racional con la posibilidad de sobreponerse a la necesidad mecánica natural. Por su parte, Schelling argumenta que la libertad del hombre se demuestra en contraposición a la posibilidad de conocer la necesidad del despliegue de Dios en la Historia: soy libre porque no sé exactamente qué paso dará Dios al día siguiente. Por lo tanto, como no conozco de bien a bien la providencia divina, yo puedo avanzar de un lado a otro según dicte mi albedrío.⁴⁵ Este postulado es, paradójicamente, exactamente el mismo que pronunció Kant con respecto a la posibilidad de la existencia absoluta de los objetos; si los fenómenos son cosas en sí mismas entonces la libertad es insalvable porque se postularía la *realidad absoluta* de los fenómenos, y entonces estaríamos determinados por la causalidad natural.⁴⁶ Schelling, al atribuir lo absoluto a Dios, dice que si se comprendiera totalmente tal cualidad, se habría suprimido el fenómeno de la libertad. Conocer o no totalmente lo absoluto manifestado tanto en la naturaleza como en el Espíritu es el problema al que arribó el idealismo alemán. Hegel optó por el postulado de agotar todas las posibilidades de conocimiento de lo absoluto, o de Dios, por medio de la conciencia individual y comunitaria, dando como resultado el

⁴⁵ Cfr. Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. España. 2000. Ed. Anthropos Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. pp. 225 – 229. Páginas del texto en alemán: 383 – 385.

⁴⁶ Cfr. *Crítica de la razón pura*. A 536. B 564.

Espíritu absoluto, el cual sería la humanización de Dios, al mismo tiempo que la divinización del hombre.

Ahora ya tenemos planteado, si bien de manera general, el ambiente en el cual se nutrió Hegel, y tenemos también señalado cuál fue la opción que el antiguo seminarista de Tubinga siguió en su modo de entender la realidad sobre Dios: Él es lo absoluto que se encarna en la Historia humana, y la *Fenomenología* es la explicación o Teodicea de esta encarnación. Hegel escribió filosofía pensando en Dios, o construyó su sistema filosófico trasplantando su pensamiento teológico a su reflexión especulativa.

3) El ambiente teológico y religioso.

Varios pensadores, -tal vez en su mayoría-, sólo ven en Hegel al 'filósofo', y entienden como corolario sus afirmaciones teológicas. Personalmente debo decir que me he encontrado con algunas personas que denigran la especulación hegeliana por la raíz religioso-teológica del prusiano; como si el hecho de ser teólogo o creyente restara inteligencia o capacidad especulativa a las personas. Yo creo que los prejuicios, de cualquier índole, son los que verdaderamente obstaculizan la inteligencia.

Lo anterior propicia que no se entienda bien el trabajo intelectual del egresado del seminario de Tubinga. El discurso ontológico de Hegel está permeado por sus afirmaciones teológicas. Y de la misma manera su teología es producto de su especulación ontológica. Esto ocurre por el simple hecho de que Hegel, como la mayoría de los filósofos, teólogos y humanistas de su tiempo creían en el cristianismo y trataban de implantar lo que ellos entendían como el Reino de Dios en el mundo humano. De hecho, en las reuniones secretas que tenían Hegel, Schelling y Hölderlin en sus épocas juveniles, - junto a otros masones-, se saludaban y despedían con una frase que rezaba más o menos así: 'Por el Reino de Dios'.

Si bien después de la *Fenomenología* el pensamiento de Hegel, -tanto religioso como secular-, siguió evolucionando, fue en ésta, su primera obra de relevancia, donde ya

demuestra la madurez especulativa. Cabe apuntalar que si estamos hablando del ‘pensamiento religioso y secular de Hegel’, o de su ‘teología y filosofía’, es para hacer comprensible, en nuestro tiempo, lo que estaba ocurriendo en el idealismo alemán. Ahora es común separar sendos ámbitos del humanismo. Pero, para el momento del idealismo alemán, era poco probable tal hecho. Banqueros, comerciantes, literatos y hasta campesinos leían y sabían filosofía, teología, religión, poesía y demás ámbitos del conocimiento humano; los libros y las revistas eran la moderna TV e Internet. El mismo Kant nunca salió de Königsberg, porque en ese pequeño pueblo encontró un espacio secular y religioso adecuado para desarrollar sus ideas. Lo que se desea decir, -como ya se apuntó antes-, es que en la Prusia de aquél tiempo la religión permeaba el pensamiento de las personas. Se discutía teología, religión y moralidad cristiana en cualquier reunión. Si la falta de fe y la ausencia a los oficios religiosos eran sancionadas por los príncipes y gobernantes, la gente cumplía con la creencia y con sus iglesias, -con algunas excepciones-, verdaderamente porque creían en el Cristianismo como religión que sustentaba sus vidas y sus sociedades.⁴⁷ Para ese momento el verdadero humanista, (ya fuera que recibiera el

⁴⁷ Se sugiere leer un pequeño artículo de Lessing con motivo del suicidio de Karl Wilhem Jerusalem, hijo de un respetado teólogo luterano. Al parecer el joven sufrió del contagio, tan en boga por aquel tiempo, de la melancolía provocada por el romanticismo, orillándole al suicidio. En ese artículo y en las notas del editor se muestra cómo la muerte de Jerusalem pudo haber metido en problemas a Lessing, porque él hablaba mucho con el joven sobre cualquier tema, pero principalmente de filosofía, religión y ética; aprovechaban cualquier reunión para entablar largas y nutridas conversaciones entre los presentes. Se podría pensar que Lessing habría influido, con sus ideas, sobre la decisión de Jerusalem de quitarse la vida. Lo que debe resaltarse es que se hacían reuniones para platicar e intercambiar ideas, o se veían dos o tres veces por semana en horarios ya prefijados para hablar e intercambiar ideas; algo parecido es lo que los herederos de la conquista española llamamos tertulias. Cfr. Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*. pp 385 – 393. De la misma manera, es oportuno llamar la atención sobre el apellido ‘Jerusalem’; por las cuestiones político-religiosas que estaban en juego a finales de 1700 y principios de 1800. El antisemitismo siempre estuvo presente en la Europa Cristiana, pero se acentuó desde que España, -a inicios de su Imperio-, expulsó a los musulmanes y judíos a finales de 1400 y principios de 1500. La península y sus monarcas intentaron hacer una Europa cristiana tras el saqueo, conquista y evangelización contra los indígenas de América; si Dios había permitido todo eso ¿no era signo *visible*, del apoyo *invisible* de Dios a los castellanos cristianos? Los apellidos Jerusalem, Stein, Müller, Dussel, Meir, Schulze, Masón, son en realidad apodos que los prusianos despectivamente otorgaron a los judíos que permanecieron en su territorio a cambio de renunciar a su religión. En Prusia esos apellidos estaban muy bien identificados por su origen judío como el ‘originario de Jerusalem’, el ‘Picapedrero’, el ‘Albañil’, el ‘Pescador’, el ‘Zapatero’; tal vez eso ayudó también a que no se llevara un litigio en forma contra Lessing, porque la muerte de un descendiente judío, por más respetable que fuera ante las iglesias luteranas, quedaba también marcado por el antisemitismo del sobrenombre Jerusalem.

título de filósofo, teólogo, historiador, poeta), era el que había estudiado tanto filosofía como teología, o por lo menos tenía nociones de tales disciplinas. Tanto fue así, que los movimientos Ilustrado y la Revolución francesa fueron intentos que deseaban arrancar de tajo el fanatismo de la religión tan arraigado desde la Edad Media; y el romanticismo alemán fue una reacción religiosa-secular a las pretensiones francesas.

Es conveniente mencionar la vieja discusión que hace referencia a las dudas que han sembrado algunos historiadores: ¿hasta dónde los revolucionarios franceses en verdad deseaban arrancar la religiosidad popular y al Dios del cristianismo, y hasta qué punto deseaban renovar la positividad del cristianismo tradicionalista para implantar una nueva religión con base en la Razón como única guía humana, o en definitiva, como única diosa? Se debe señalar que muchos fenómenos manifiestan, hasta cierto punto, una religiosidad secular o un secularismo religioso implantado en la primera República francesa. Recordemos los postulados de Saint-Simon, el cual trataba de hacer una renovación moral-religiosa del cristianismo a favor de las ideas revolucionarias. Ya Voltaire había planteado la existencia de un ser supremo, y que su lucha era contra la superstición, y no contra la fe; contra la iglesia, y no contra la religión. Los grupos masones que impulsaron y produjeron la Revolución francesa creían firmemente en el Gran arquitecto. Al triunfo de la revuelta los habitantes de París organizaron una gran celebración donde vistieron a una mujer como la antigua diosa razón y –si ya bien estaban casi ahogados por los humos del vino-, le rindieron culto como a la única divinidad digna de tal título. Se debe mencionar que al ateísmo y a los grupos radicales también alzaron la voz en aquellos tiempos revueltos, y se propugnó por la total liberación de cualquier creencia en la trascendencia.

Pero no se debe perder de vista que si bien la Revolución francesa y la Ilustración luchaban al unísono contra las iglesias jerárquicas, los fanatismos y las religiones, en realidad hay un nuevo ‘ideal de fe’ que mueve la rebelión, la cual trata de ‘encarnar’ un nuevo anhelo. En realidad, la problemática espiritual de la época está fundida con los

ideales religiosos, los cuales funcionan como acicate para los ideales revolucionarios.⁴⁸ Los proyectos del Cristianismo de amor, igualdad y solidaridad fueron retomados por la Francia Ilustrada, que trató de encarnarles por medio de la lucha armada.

Al mismo tiempo que la Francia ilustrada y revolucionaria intenta cumplir los ideales religiosos por medio de la acción violenta, el romanticismo alemán esgrime sus argumentos en favor de la encarnación de los nuevos anhelos. Schlegel intenta educar a sus contemporáneos en una nueva moral por medio de la creación literaria de la bella *Lucinde*, cuya narración describe a la protagonista con una hermosura divina, congregando en torno a ella a un grupo cosmopolita cuyo único fin es vivir en paz y armonía. En los amigos de Lucinde se encarna el fugaz y misterioso instante de suprema vida, sorprendida por efecto de un secreto hechizo y retenida para la eternidad.⁴⁹ Lucinde une y mantiene a su grupo como una familia, como una sociedad libre que se renovaría constantemente por medio de sus propias investigaciones sobre todo tipo de conocimientos,⁵⁰ en total autonomía, sin el yugo de príncipes, jueces ni religiones. Ahí, en ese espacio eterno creado en torno a la belleza femenina, lo determinado e indeterminado de las leyes, las religiones, del ser y del no ser se funden en el *uno y el todo* que se encarna en ellos.⁵¹ La narración de *Lucinde* culmina con un éxtasis de la protagonista, danzando entre flores, vida, música amorosa, venerando la eternidad. *Lucinde Baila y baila en un círculo mágico rodeada de belleza.*⁵²

Schlegel entiende la religión, la poesía y la filosofía como unidas indisolublemente, y separarles implicaría destruir al hombre mismo.⁵³ Tales disciplinas deben esforzarse conjuntamente por describir el origen de la vida, que no es sólo divino sino también humano. Con base en este postulado, se crearía una nueva religión con los pocos cristianos auténticos, al contrario de los cristianos que sólo seguían la positividad de la

⁴⁸ Cfr. Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. México. 2002. Ed. FCE. Trad. Eugenio Imaz. p. 158.

⁴⁹ Cfr. Schlegel, Friedrich. *Lucinde*. España. 2015. Trad. Miguel Oliva Rioboó. Ed. Escolar y Mayo. p. 148.

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 149.

⁵¹ Cfr. *Ibíd.* p. 179.

⁵² Cfr. *Ibíd.* pp. 194 – 196.

⁵³ Cfr. Schlegel, Friedrich. *Ideas*. España. 2009. Trad. Pere Pajeroles. Ed. Marbot. Fragmentos 86 – 90. p. 206.

religión en ritos y oficios. Surgiría entonces una *rabia religiosa* para destruir el fanatismo y la inmoralidad vigente de las iglesias, rabia que se encarna en los revolucionarios franceses, que erigen su actuar y pensar en *la verdadera religión*. La revolución francesa era Schlegel el auge de la religión latente.⁵⁴ Por lo tanto, la revuelta es la culminación del *Nuevo Evangelio*, que ya Lessing había profetizado, pero un Evangelio creado por y para los hombres, a partir de sus propios esfuerzos, como lo postuló Fichte. La expansión humana se realiza a la par del nuevo Evangelio a partir de la investigación y avance de toda ciencia creada por el hombre, en fe y amor puros.⁵⁵ Lo que intentaba el poeta era implantar las ideas filosóficas y teológicas en el pueblo para tratar de fundar una nueva religión.

De la misma manera, Novalis trató de hacer asequible al pueblo lo que él entendió como la religión del amor, la cual estaba permeada por las afirmaciones filosóficas de Fichte. Novalis, en su obra *Enrique de Ofterdingen*, trata de difundir por medio de la literatura las investigaciones y las conclusiones de Fichte; el Yo que tiende de forma inmediata al infinito en una expansión como autodeterminación absoluta, aparece en el protagonista de Novalis en un éxtasis que le eleva, por medio del amor, a la eternidad. En *Enrique de Ofterdingen* Novalis hace decir a su protagonista: *¿Qué es la religión, sino el acorde infinito, la eterna unión de los corazones enamorados? Donde dos se aman Dios está presente. Eternamente alentaré yo en ti y mi pecho nunca dejará de aspirar tu aroma. Tú eres la majestad divina, la vida eterna en la forma más hermosa.*⁵⁶ Igual que Schlegel, Novalis expresa su opinión sobre la guerra en Francia. Él dice que en realidad los revolucionarios manejan un espíritu romántico, que intentan destruir los instintos inútiles y que verdaderamente luchan por el ideal de la poesía. La verdadera guerra es la religiosa, donde surgen héroes que encarnan en sí, de forma inconsciente, las fuerzas animadas de la poesía.⁵⁷

⁵⁴ Cfr. Ibíd. Fragmentos 91 – 94. p. 207.

⁵⁵ Cfr. Ibíd. Fragmentos 95 – 106. pp. 208 - 209.

⁵⁶ Cfr. Novalis. *Enrique de Ofterdingen*. Argentina. 1951. Ed. Austral. Trad. Germán Bleigerg. p. 125.

⁵⁷ Cfr. Ibíd. p. 121.

Se ha vertido demasiada tinta sobre el fallido intento de los alemanes por implantar la Revolución por medio de la reforma religiosa, moral y poética, y que hubiera sacado al hombre de la minoría de edad. Kant gritaba desesperado, 'sapere aude', antes de ser mandado callar por el Príncipe. Si bien es válido el reproche acerca de que los franceses hicieron la revolución mientras que los alemanes sólo la pensaron; es también oportuno señalar que el periodo del Terror y la posterior Monarquía napoleónica mostraron que los cambios no sólo se hacen con las armas, sino que también se hace necesario un cambio en el tipo de conciencia de los agentes históricos. No sólo de pan vive el hombre, habría dicho el profeta judío Jesús de Nazaret. Y para realizar una real práctica consciente es necesaria antes una conciencia práctica, solía decir el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez en sus clases; para que verdaderamente haya una revolución consciente, es necesaria antes una conciencia revolucionaria. En última instancia los acontecimientos históricos hicieron quedar 'tablas' en el ajedrez de la Historia tanto a franceses como a prusianos. Podría afirmarse que si es verdad que los franceses hicieron una efectiva práctica revolucionaria, también es válido afirmar que las consecuencias demostraron que les faltó una conciencia verdaderamente revolucionaria para alcanzar sus anhelos. La revolución de la conciencia fue el proyecto de los idealistas alemanes. Y este tipo de revolución tuvo como fundamento teórico la religión y la reforma moral del cristianismo como práctica para llevar a cabos sus ideales.

Felix Duque es muy certero al afirmar que Lutero, Lessing y Kant fueron la tierra fértil de la que Fichte, Schiller y Herder obtuvieron los mejores frutos que explicaron al Yo en su necesidad subjetiva. Éstos últimos crearon una lógica-metafísica propulsada desde la moral, -aunada a una estética arraigada en el ejemplo de un pueblo histórico sin par como fue el griego-, y a un cristianismo reformado que, (sostenido desde el Estado), obligaba al ciudadano a ser sujeto de su propia interpretación sobre la religión, propiciando la emergencia del idealismo alemán.⁵⁸ Los idealistas ya no sólo centraron su mirada en el Yo subjetivo, sino también, -como fue el caso de Schelling y Hegel-, en la objetividad de la

⁵⁸ Cfr. el artículo de Félix Duque 'El corazón del pueblo. La <<religión>> del Hegel de Berna'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 238.

Historia o del Espíritu que se encarna en la comunidad. Lo anterior fue resultado de la reforma religiosa luterana, la cual obligó al sujeto a interpretar por sí los textos sagrados, y por lo tanto se concluyó con la necesaria responsabilidad del lector, porque las consecuencias prácticas de esta nueva religiosidad eran propias del agente moral que interpretaba y actuaba conforme a lo que leía. De aquí que la perspectiva ontológica cambió de rumbo hacia la propia concepción de Dios y la moral; en la positividad de la religión histórica el hombre no tenía más que obedecer lo que otros le decían era su deber, mientras que en la nueva fe el sujeto era verdadero agente moral porque llevaba a cabo acciones desde su propia perspectiva de la Biblia. Por lo tanto, este tipo de hombre concebía, por sí, lo que era Dios y cómo es que Él se manifestaría al mundo, sin necesidad de que sacerdotes ni teólogos le dijeran cómo, o qué era la divinidad. Si yo soy responsable de la interpretación de la Biblia, también soy responsable de la forma en que yo conciba a Dios y de la moral que yo maneje según las conclusiones a las que llegué con mi lectura de la Biblia; *Dios se manifiesta al mundo, por medio del sujeto humano que le interpreta*, fue a la conclusión que llegaron estos pensadores.

Es así que este tipo de hombre que proyectó el idealismo alemán tomó sobre sí la responsabilidad de sus propias creaciones, y el principal producto de este esfuerzo no fue otro más que el Yo subjetivo que ya había sido postulado por Descartes, y al Dios que este Yo empezó a comprender. La misma Biblia se empezó a entender sólo como un escrito de un sistema universal. La comunidad humana es el sistema total que abarca el todo, propiciando la creación de un Evangelio de la humanidad y la cultura.⁵⁹ Este proyecto sólo podría realizarse implantando desde el corazón de las personas una religiosidad popular que contuviera las nuevas ideas, lo cual intentaron mediante sus escritos y publicaciones poetas, filósofos y teólogos principalmente. Todo lo cual culminaría con una nueva moralidad, Volkserzieher, autónoma. De tal manera, habría una nueva positividad de la religión con nuevos ritos y ceremonias, porque Dios se encarnaría en lo absoluto del propio movimiento humano.

⁵⁹ Cfr. Schlegel, Friedrich. *Ideas*. España. 2009. Trad. Pere Pajeroles. Ed. Marbot. Fragmento 95. pp. 207 - 208.

Es en este ambiente donde se inserta Hegel en lo que se ha llamado el periodo de Tubinga o de juventud. También se ha llamado el periodo de los escritos teológicos. Tras haber estado en el seminario de Tubinga, -donde compartía con Shelling y Hölderling la misma pobreza en un cuartito-, Hegel empieza a impresionarse por el movimiento incesante de la vida en el agua, en el aire, y cómo es que todo regresa a sí en un movimiento que le parece armonioso. Lo anterior le hizo entender la *vida* en eterna muerte, resurrección y reconciliación.⁶⁰ El llamado joven Hegel empezó a intuir que el universo entero obedecía a este devenir inmanente, principalmente el mundo humano, plasmado principalmente en la religión. Empezó a intuir que el cristianismo, en su positividad histórica, se había acartonado. Vio una contradicción en lo que había pretendido el profeta Jesús de Nazaret, al fundar una religión viva, y lo que era realmente tanto el catolicismo como el protestantismo con sus sacerdotes, pastores y liturgias que muchas veces se convertían en ritos sin sentido. Pero fue precisamente la religión lo que Hegel vio en el mundo natural y espiritual. Se ha dicho que fue el movimiento incesante de los ríos y de la naturaleza en general desde donde saltó Hegel a su concepción del movimiento absoluto, para culminar con el Absoluto como categoría para comprender la Historia y a Dios mismo. No fue así. Es necesario recordar nuevamente. Hegel fue un teólogo, heredero toda la especulación producida hasta entonces por el cristianismo, y que escribió sus pensamientos religiosos en lenguaje metafísico.

De igual forma, se ha puesto énfasis en la influencia de la Grecia antigua en nuestro pensador, y que deseaba, como todos los idealistas y románticos, traer de nuevo aquella época que ellos veían como dorada. Pero, según se ha tratado de mostrar en el presente

⁶⁰ Se han escrito, literalmente, numerosas biografías de Hegel donde se da cuenta del desarrollo de su pensamiento a lo largo de su vida. Se han desmenuzado, casi paso a paso, la evolución del concepto *Vida*, hasta convertirse en la *Idea*, que sería ya la culminación de la especulación de Hegel en una metacategoría que, como la del Espíritu y el Concepto, se explican sólo al final de la construcción del sistema. Por mi parte, me parece más interesante explicar qué es lo que está pasando en el ambiente político, social, religioso, teológico y filosófico en el que es donde se nutre Hegel. Siendo fieles al mismo sistema hegeliano, él es un sujeto humano singular que responde necesariamente a la universalidad de toda Europa, y del mundo entero. Para un estudio puntual del desarrollo de las ideas de Hegel desde su estancia en el seminario hasta su madurez, no he encontrado mejor texto que un pequeño libro: *Hegel*, de Jean-Michel Palmier. México. 1986. Ed. FCE. Trad. Juan José Utrilla.

escrito, la influencia y acicate de Hegel es el cristianismo, al cual todos sus contemporáneos entienden como sinónimo de religión. Para ellos las otras religiones son, si no falsas, parte de la evolución natural del pensamiento y razonamiento humano. Hegel, para este momento, está amoldando toda tipo de filosofías, religiones y creencias al cristianismo: su religión. Y eso es lo que pasó con el movimiento romántico y con la Grecia antigua. Tratemos de ser empáticos con el joven Hegel recién egresado del seminario; él no sólo es un teólogo, sino fundamentalmente un creyente comprometido con su Iglesia, nación y con los pensamiento revolucionarios. Él tiene un compromiso con Dios. En el mundo llamado contemporáneo lo anterior suena raro y algunos lo ven como absurdo. Pero en el caso de Hegel, -como aún lo es para muchos pensadores-, no fue así. Él se impone una tarea: demostrar la necesidad del Cristianismo en el mundo moderno porque Hegel, como cualquier creyente comprometido con su fe, no pretende que Dios le otorgue riquezas, canonjías ni ora pidiendo favores; sino que él desea entregarse a Dios haciendo lo que sabe: pensar. Lo que él y sus contemporáneos deseaban verdaderamente no era traer Grecia antigua a Prusia; sino que pretendían imponer el Reino de Dios en el Mundo.

Se debe matizar esta locución. *Reino de Dios* no se debe entender en su declinación dativa, sino genitiva; ellos no pretendían que Dios reinara como un gobernante en un territorio, sino que el *Reino de Dios* es la actuación de Dios mismo en el Mundo por medio de los hombres. Es como cuando digo: *La Hermosa de mi Madre*. Con ello no quiero decir que mi madre posee una mujer hermosa; sino que ella es la hermosa, y a ella le pertenece esa hermosura. Así, el *Reino de Dios* se refiere a que el Mundo es de Dios porque Él se manifiesta por medio del Mundo. Los idealistas alemanes pretendían demostrar que el Mundo está divinizado, sacralizado, porque Dios se encarnó en él, y por lo tanto deseaban hacer de toda la realidad una liturgia absoluta y eterna.

Es conveniente apuntalar la revolución a la que llegaron estos pensadores, -entre los cuales se inserta Hegel-, aún que hubiera sido sólo plasmada en ideas. El acicate religioso, fundamentalmente por parte del Cristianismo, produjo una subjetividad radical en el Yo del idealismo alemán que estaba en interrelación necesaria con toda la universalidad

humana; el Cristianismo histórico se proclamó desde su fundación como Universal y con la necesaria resurrección de Dios en el corazón de cada creyente y en el amor que se prodiga la comunidad entera. En ese sentido, si bien la Reforma luterana marca un hito en el desarrollo de la humanidad, tal acontecimiento no es más que el desarrollo necesario del Cristianismo: una religión que obliga al sujeto a hacerse responsable de sí, (subjetividad, como la fe en la resurrección de Cristo), y consciente de su pertenencia a una comunidad, (objetividad, porque Cristo está presente donde haya por lo menos dos que se amen y tengan fe). Es así que el nuevo Evangelio proclamado por el idealismo vino a ser la radicalización del Cristianismo histórico. La nueva religión implicaba como necesidad ontológica la salida del hombre de la minoría de edad porque se haría cargo de sí y de sus interpretaciones sobre la Biblia. O sea que se produjo un nuevo hombre con otra esencia, la cual implica la autodeterminación o autodesignación porque se está identificando consigo mismo mediante la afirmación como justificación de sí en cuanto sujeto singular y universal al mismo tiempo. Se posibilita en este nuevo hombre la totalidad o lo absoluto al que tiende el sujeto humano por sus propios medios, cuya realización se alcanzaría a través del Estado ético y la iglesia invisible.⁶¹ Por lo tanto, se hace irrelevante la experiencia sensible para los objetivos perseguidos por el nuevo cristiano, ya no serían necesarios los milagros ni el repliegue a lo que dicen literalmente las letras sagradas, sino la interpretación del lector que encarna en sí lo absoluto o la universalidad del Evangelio humano. Entonces Dios ya no puede concebirse fuera o allende al mundo, en el cielo, encerrado en templos o en Tierra Santa: Dios es todo en todos.

En tal contexto intelectual Hegel culminó los llamados escritos teológicos con la *Historia de Jesús*, -en el llamado periodo de Berna-, donde plantea que el cristiano debe actuar a imitación del profeta, como autodeterminación en el *deber-ser*; pero desde el corazón mismo del hombre. Hegel, -para ese momento kantiano-, interpreta de inmejorable manera al maestro de Königsberg al plasmar en su escrito el *deber* del cristiano para obedecer a una universalidad superior emanada del mismo Dios: Jesucristo. Si el

⁶¹ Cfr. el artículo de Manuel J. do Carmo Ferreira. 'Nueva religión. Un proyecto del Idealismo alemán'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 266.

imperativo categórico ordena una actuación individual con la *posibilidad* de convertirse en universal, entonces Cristo había encarnado tal precepto en sí. Pero Hegel, -siguiendo la dialéctica fundada por Kant-, interpretará tal *posibilidad* como *necesidad inmanente* en el Cristianismo y la Historia; Kant ya había lapidado al cristianismo positivo con su famosa frase: *porque puedes: debes*; es decir que en realidad el *deber* se impone a la *posibilidad*. Por lo tanto no queda lugar para ejercer mi albedrío en el pecado porque, si pecco, entonces necesariamente no tengo en mí la cualidad racional, y no soy humano. Pero, ¿puede el humano sobreponerse, con toda su racionalidad inmanente, al curso de la Historia que en ocasiones *le obliga* a pecar?

Es así que en realidad el sistema kantiano engendra una contradicción en sí, y Hegel aprovechará ese descuido para después atacarle virulentamente. Pero en el periodo de Berna Hegel ve que el sujeto humano, en cuanto que tiene en sí la cualidad ontológica racional como fundamento, *debe obedecer* al imperativo categórico o correr el riesgo de convertirse en simple animal esclavizado a los meros instintos de sobrevivencia. Al contrario, si el hombre obedece al imperativo se *libera* de los instintos, pero entra en el ámbito de la necesidad racional. Hegel comprendió tal necesidad como la Providencia divina que, con el sacrificio de Dios mismo, se imponía en la Historia humana. Pero entonces ¿dónde queda la libertad humana tan preciada por Kant? Hegel prefiere ser libre, obedeciendo a la providencia divina. Y desde ese momento se propone explicar la libertad dentro de la necesidad universal.

Hegel está mostrando en este periodo un *alma desgarrada* y sumida en la angustia y la desesperación al presenciar en Francia una revolución atea que, sin embargo, impulsaba los anhelos más valiosos del cristianismo. ¿Cómo podían los galos ser tan ciegos que no veían que en realidad obedecían a Dios? Él *es* lo que después Kierkegaard denominará – contra el mismo Hegel-, el *verdadero cristiano*. El recién egresado del seminario se debate en una lucha interna para saber qué es lo que Dios quiere de él: obediencia pura o autodeterminación; singularidad o universalidad. Si sólo obedece entonces no hay responsabilidad; pero si se autodetermina ¿dónde quedan entonces los preceptos de Dios

que son necesariamente absolutos? Si se concentra en su individualidad entonces su vida no tendría sentido para la universalidad del mundo: sería nada.

Aún los asesinos de Jesús cumplieron, ante todo, lo que ellos pensaban eran órdenes de Dios, y cumplieron una función en la Historia. ¿Los asesinos actuaron libremente u obedecieron a Dios? ¿Dónde está la verdad absoluta que manifiesta lo que Dios desea del hombre? Algunos pensadores han mencionado que la *Historia de Jesús* quedó inconclusa. Yo creo que no es así. El escrito culmina con la muerte de Jesús porque Hegel, para ese momento, pensaba que el sujeto humano debía obedecer a Dios, de forma libre y autodeterminada, a costa de la misma muerte; en una especie de panteísmo categórico que se manifestaba en el actuar de Dios como sujeto divino sobre el Mundo. El Hegel maduro hablará del periodo de Berna como una época triste y desolada, y no sólo se refería a la falta de dinero. El aún joven Hegel del periodo de Berna no sólo pensaba en su vocación como posible ministro y pastor de Dios, sino que también deseaba entregarse a la interpretación de la Historia humana para profetizar lo que ocurriría en el Mundo, porque él había empezado a creer ser el nuevo Moisés. Y se desesperaba porque sus pensamientos aún no maduraban y sentía que el éxito se alejaba, más aún porque Schelling, -su amigo y camarada-, ya brillaba como joven y connotado filósofo.

Es así que, en líneas generales, el panteísmo del idealismo alemán debe entenderse desde la posibilidad de que cada hombre llegue a ser ciudadano del Reino de Dios, o sea: a partir de la actitud de cada uno para ser principio absoluto, y de hacer visible a Dios en su fenómeno encarnatorio.⁶² El hombre llega a ser imagen de lo absoluto en cuanto a la propuesta fichteana de autodelimitación y expansión infinita por parte del Yo finito, y precisamente porque es un sujeto finito, lo absoluto se encarna sólo en este sujeto; es decir, lo absoluto sólo puede encarnarse en la actividad infinita del Yo finito: nada hay más allá del sujeto humano. Ahora bien, la infinitud como posibilidad del Yo no es un enclaustramiento en la atomización del sujeto, como si todo emanara del Yo, sino que es

⁶² Cfr. el artículo de Jean-Chr. Godard. 'El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 235.

la actividad como absorción de la organicidad de la totalidad de la universalidad humana. Hay una dialéctica compleja en el pensamiento de Fichte; el Yo se expande, y pone sus propios límites, pero estos linderos son fundamentalmente morales, es decir, son fronteras que el Yo se pone en expansión moral y ética hacia el otro: si no existe el otro, entonces es vana la actividad del Yo. Godard hace una propuesta acertada sobre Fichte: el Yo es absoluto e infinito porque él se expande en sus propios límites, creándoles y recreándoles constantemente en un movimiento propio del Yo y la comunidad. Es así que la propia concepción de Dios se da en el hombre, según la expansión infinita del Yo, y Dios se encarna y manifiesta en el sujeto humano porque él está creando y recreando lo absoluto de la divinidad en el propio agente moral en comunidad. Para Jean Chr. Godard es falsa la acusación dirigida a Fichte de solipsismo. El Yo logra delimitarse y expandirse precisamente porque reconoce su reflejo en los otros, mediante los cuales se da la posibilidad de absolutización del Yo.⁶³ Sólo así se lograría el advenimiento del Reino de Dios por Cristo; porque cada sujeto humano tiene la posibilidad de encarnar en sí a Dios.

Aún más. La principal consecuencia, -a la que nos llevan estas especulaciones-, es a la denuncia de falseación del Cristianismo por parte de las mismas iglesias cristianas, ya que la esencia de ésta religión no es otra más que la asunción de lo absoluto, o de Dios, en el Yo del hombre; Cristo no significa más que Dios hecho hombre, o el hombre que tiene en sí la esencia divina. Tal hecho quita todo fundamento a las instituciones sociales, ya sean religiosas o laicas, porque el fundamento ya sea religioso o secular pierde sentido para el Yo absoluto. Aquí se da un punto de encuentro entre los teólogos y los ateos. El teólogo es el profesional que se dedica a estudiar la encarnación de Dios en el mundo, y tal fenómeno implica la absolutización del sujeto humano porque la divinidad trasciende o se encarna en el hombre. Y la absolutización del hombre no es más que la negación de Dios allende del sujeto humano; es ateísmo porque el hombre ya es absoluto al encarnar en sí, por medio del esfuerzo de su fe, a Dios.⁶⁴ De manera personal, yo he conocido teólogos

⁶³ Cfr. Ibíd. p. 235.

⁶⁴ Cfr. Ibíd. p. 236.

ateos, y ateos que defienden, a capa y espada, la encarnación de Dios en el mundo en la forma de aplicación de la ética.

Los postulados de las especulaciones del idealismo se convierten en necesarios para la investigación religiosa, principalmente para la cristiana. Es el caso de Marcel Neusch. Él menciona que si bien Hegel, -siguiendo la línea del Idealismo alemán-, dio pie para la fundamentación del ateísmo de la izquierda hegeliana, no es menos cierto que se radicalizó en los postulados que el mismo cristianismo le ofreció en cuanto a la encarnación de Dios en el mundo. Hegel fue el primero en postular como propios los tesoros que se han dilapidado en el cielo. Pero, de igual manera, el exseminarista de Tubinga llevó a cabo las últimas consecuencias del postulado medioeval: *fides quarens intellectum*; la fe que intenta comprenderse. Si Dios <<toma conciencia de sí en la finitud>>, como lo atestigua la encarnación, entonces el hombre toma conciencia de sí en la infinitud. La persistencia de la ambigüedad quedó anclada en el cristianismo de forma necesaria por ser ésta la religión que tiene como postulado fundamental la trascendencia de Dios al Mundo, y de que el hombre tenga como posibilidad la elevación a Dios por medio de la fe conscientemente aceptada, lo cual implica que si el hombre tiene necesidad de Dios para ser plenamente hombre entonces, -según Hegel-, Dios tiene la necesidad del hombre para llegar a ser plenamente divino y absoluto, pues Él necesitó de encarnarse, de ser plenamente humano, para ser Dios, como Cristo.⁶⁵

La problemática continúa enmarcada en los acontecimientos histórico-sociales. Se debe tener mucho cuidado en el discurso para poder decir algo más o menos coherente y que ofrezca algo interesante como propuesta filosófica. Las estructuras cognitivas que se han tratado de manejar en el presente escrito pretenden estar determinadas por los postulados propuestos por el idealismo alemán y sus antecesores inmediatos. De la misma manera, las estructuras de conocimiento que maneja la llamada filosofía contemporánea están enmarcadas por el impulso a las investigaciones del idealismo sobre el Yo como

⁶⁵ Cfr. el artículo 'Hegel' de Neusch, Marcel, en *Diccionario de las religiones*. España. 2003. Ed Herder. pp. 726 - 729.

subjetivo, sus determinaciones objetivas como miembro de una comunidad y sus delimitaciones en tiempos y espacios históricos. Unas y otras corrientes filosóficas se han cargado hacia la subjetividad, la objetividad o a la determinación espacio temporal en la conciencia humana. Con base en lo anterior es válida la apreciación de Manuel J. do Carmona Ferreira. Él explica que si bien el idealismo alemán trató de implantar una nueva mitología liderada por un Moisés contemporáneo que fundaría la religión racional, no debemos olvidar que las religiones tienen como base la intervención del principio social e histórico de un pueblo determinado,⁶⁶ y ninguna verdadera religión con raigambre comunitaria ha sido fundada por un grupo de intelectuales como los idealistas alemanes, por más que los frutos del idealismo hayan sido tomados en la huerta de la cultura prusiana.

Es así que la subjetividad de cada individuo se verá influida por la objetividad de la comunidad en el tiempo y el espacio. Y el sujeto singular, por más brillante e influyente que se presente en su comunidad, necesita de la gente para implantar sus postulados. Y si los idealistas alemanes se propusieron fundar una nueva religión donde se absolutiza al hombre por medio de la trascendencia de Dios, mientras al mismo tiempo se garantiza la encarnación de Dios en el mundo ¿hasta dónde fue factible tal propuesta si no se tuvo arraigo en la comunidad? ¿Hasta dónde podemos decir que se tiene lo que podríamos llamar una verdadera fe sin la intervención de una Iglesia o congregación? Amalia Valcárcel conoce tan bien a Hegel que no le faltan argumentos para tacharle de ser el creador de un sistema muerto; un discurso que más bien nunca tuvo vida, porque nunca se arraigó en sociedad alguna; el proyecto religioso de Hegel fue un fracaso para Valcárcel. Acusa a Hegel de ser un burgués que intenta renunciar a los antiguos príncipes, pero teme más al tráfago revolucionario del nuevo Señor como lo fue Napoleón. Hegel, -continúa Valcárcel-, sólo logra renunciar a la individualidad proponiendo una moral que niega al sujeto y a la libertad destruyendo el deber-ser y dejándose llevar por un absoluto

⁶⁶ Cfr. Ibbíd. Manuel J. do Carmo Ferreira. 'Nueva religión'.

divinizado que exige una especie de esclavitud infinita.⁶⁷ Cabe señalar de paso la antigua frase referente a que el Dios de los filósofos no mueve a la piedad.

Las acusaciones no pueden ser menos que graves contra el que se ha considerado el máximo exponente del idealismo alemán. Valcárcel fue hegeliana, pasó mucho tiempo leyendo a Hegel, a sus comentadores, intérpretes y biógrafos. Pero me parece que no es del todo justa con su antiguo héroe filosófico, al que llega a tildar de un Julien Sorel cualquiera,⁶⁸ una especie de arribista despreciado u odiado por la mayoría de sus contemporáneos. El problema fundamental, como antes se mencionó, es la moral que trataba de implantarse según la concepción que se tenía sobre Dios o de lo absoluto. Hegel, -como otros filósofos, teólogos y poetas-, proyectó la Volkserzieher o la nueva moral del pueblo al publicar su *Vida de Jesús*, en la cual se radicaliza en la moral kantiana del deber-ser como autodeterminación en Jesús, al cual entiende como Cristo o a Dios encarnado en el mundo. El aún joven Hegel creía que Dios se encarnaría en el mundo por medio de la moral racional, la cual traería el Reino de Dios y la nueva religión de la libertad.⁶⁹ Valcárcel menciona que Hegel ni siquiera creyó en lo que escribía, que sólo redactó la *Vida de Jesús* como una especie de moda para llamar la atención,⁷⁰ para después renunciar a la autodeterminación propia del sujeto moral kantiano y proponer un absolutismo ontológico. Hegel sólo conoció a Kant 'de oídas', concluye Valcárcel.

Mucho más discreto es Félix Duque. Él postula que si bien el joven Hegel fue un kantiano convencido al escribir *Das leben Jesu*, se percató después de que el meollo del asunto no era la pura moralidad kantiana, porque ella se plantea sólo como *posibilidad* para el ejercicio del bien, pero con un carácter fundamentalmente negativo en cuanto delimitación del sujeto, pero no como expansión del mismo, y la religión de lo absoluto planteaba la expansión del hombre hacia lo divino. El intento de Hegel, -explica Duke-, en realidad le mostró al exseminarista el entredicho entre kantismo y el cristianismo; el

⁶⁷ Cfr. Valcárcel. Amalia. *Hegel y la Ética*. España. 1988. Ed Anthropos. pp. 188 -190.

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 97.

⁶⁹ Cfr. Hegel. *Historia de Jesús*. España. 1987. Ed. Taurus. Trad. de Santiago González Noriega. p. 84.

⁷⁰ Cfr. Valcárcel. Amalia. *Hegel y la Ética*. España. 1988. Ed Anthropos. pp. 60.

kantismo de *La vida de Jesús* propondría la imitación de Cristo, pero una moral autónoma como la kantiana no puede imitar, sino asumir en sí, como autodelimitación, la moral racional. Además, la religión que estaba empezando a concebir Hegel no podía tener límites porque tendía a lo absoluto de la divinidad. *Das Leben Jesu* mostró en realidad el fracaso de Jesús, que sería también el fracaso del sujeto kantiano para implantar el Reino de Dios.⁷¹ Es por eso que Hegel termina la *Vida de Jesús* en el momento de la muerte del profeta, pero no narra la resurrección; si Cristo, -como maestro de virtud kantiana descrito en *Das Leben Jesu*-, tiene como posibilidad la autodeterminación moral y la imitación de los otros, también existe la posibilidad de que nadie le imite y de que él mismo hubiera actuado no por buena voluntad, sino por pura vanidad, muriendo en la cruz sin ningún tipo de repercusión histórica.

En este mismo tenor Hans Küng plantea que Hegel centró sus esfuerzos en el desarrollo del absoluto tras la muerte de Jesús, precisamente en la resurrección. La muerte de Dios no puede ser el fin, porque eso implicaría el fracaso del Cristianismo ante el cuerpo inerte del profeta al que todos abandonaron en la cruz, a excepción de unas cuantas mujeres y de Juan el discípulo. Jesús muerto en la cruz es el triunfo del ateísmo y de los postulados de un Dios lejano y distante al hombre; pero la resurrección implica la asunción cristiana del ateísmo. Al Viernes Santo, justamente por ser la muerte de Dios, le sigue la resurrección. Por lo tanto en la muerte de Cristo se realiza la idea suprema en cuanto que lo absoluto *puede y debe* resucitar del abismo de la nada superándose a sí mismo; resucita como totalidad suprema en toda su seriedad y desde su más hondo fundamento abarcándolo todo a un tiempo y llegando a la más serena libertad de su forma. De esta manera, el abandono ateo del mundo queda englobado en el abandono de Jesús, porque el abandono de Dios, por Dios mismo, implica la superación del absoluto, desde sí, como negación de la negación.⁷²

⁷¹ Cfr. el artículo de Félix Duque. 'El corazón del pueblo. La <<religión>> del Hegel de Berna'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 247.

⁷² Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?*. España. 1980. Trad. José María Navalpotro. p. 206. Cabe señalar que en esta parte Küng está parafraseando la última parte de *Fe y Saber*, de Hegel. Él utiliza en esa obra este tipo de

Todo lo anterior fue visto por Hegel y sus contemporáneos por el simple hecho de que ellos estaban viviendo, literalmente, una religiosidad popular efervescente tanto en Prusia como en Francia; mientras los galos luchaban contra el fanatismo y los engaños clericales para la autodeterminación humana, en Prusia el protestantismo exigía del cristiano la verdadera conversión y pureza de corazón. Y ambos pueblos se disputaban el Absoluto divino y humano. Para este momento histórico Hegel ya está en Jena y su angustia se sana, hasta cierto punto, con la frase lapidaria de *Fe y saber*: 'Dios mismo ha muerto',⁷³ con la cual pretende ya haberse erigido como nuevo Moisés. Pero si Hegel resolvió su angustia fue porque en realidad se refugió en la amargura propia del hijo que ha matado a su Padre, precisamente para encarnarle en su en-sí; en el sujeto humano. Exactamente en el último párrafo de *Fe y saber* Hegel plantea el sacrificio empírico del sujeto humano que ya no encuentra a Dios por ninguna parte; se ha perdido. Por lo tanto, es el hombre el que, en un viernes santo histórico-especulativo, debe ofrecerse como víctima expiatoria mediante la libertad absoluta que sólo es posible para el hombre que se sabe encarnando a Dios mismo. Sólo de la dureza del destino humano, -argumenta Hegel-, *puede y debe* resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad. Hegel, -el nuevo elegido por Dios para legislar a su pueblo-, está profetizando al nuevo hombre cristiano y universal, como lo hizo Juan Bautista con respecto a Jesucristo o Moisés cuando sacó a Israel de la esclavitud.

Al parecer Kierkegaard nunca leyó *Fe y Saber*. Es terrible el destino que Hegel está descubriendo en el sujeto cristiano y humano en general. Si Dios se entiende como lo absoluto encarnándose en el hombre, entonces es porque, -para ese periodo-, Hegel está

enunciados y un discurso que bien pudiera ser teológico, pero recordemos que el ambiente religioso de finales de 1700 y principios de 1800 mezclaba teología, filosofía y religión. Ahora bien, en el ámbito espiritual de la formación de Occidente, la cultura cristiana permeó Europa desde el 500. Siendo así, las teorías, ideas y la formación antropológica del sujeto europeo se vio inmersa en el cristianismo, aunque varios se declararan ateos o agnósticos. Por mencionar sólo un ejemplo, el comunismo y el anarquismo son versiones seculares del Reino de Dios en el mundo. Ellos tratan de bajar los tesoros del Cielo a la Tierra, y es también lo que deseaba hacer Hegel y sus contemporáneos.

⁷³ Cfr. Hegel. *Fe y saber*. España. 2001. Ed. Biblioteca nueva. Trad. de Vicente Serrano.

comprendiendo que Dios mismo ha muerto, pero porque se ha sacrificado en la cruz de su calvario sólo para exigir igual sacrificio a su hijo, el hombre, que presumía haberle asesinado. No hay escape. Tanto el ateo francés que presume pelear contra Dios como el cristiano prusiano que se mantiene en la fe tienen el mismo fin: sacrificarse para morir y dejar libre paso a la resurrección del nuevo hombre en un futuro sábado de gloria. El genio maligno cartesiano resultó ser mucho más astuto de lo que parecía. No se contentó con meterle dudas al hombre moderno. Al introducir la necesidad del Yo para existir independientemente de Dios, el genio maligno se reveló, a final de cuentas, como el verdugo que exigió al hombre ocupar el lugar de Dios: el salvador del mundo por medio del sacrificio propio, tanto de forma individual como universal. Todos debemos perecer. Esa es la conclusión a la que llegó Hegel. Y si Valcárcel tiene razón al decir que Hegel nunca fundó religión alguna, es porque la religión se secularizó, pero no dejó de ser fe, obedeciendo en mucho a los postulados hegelianos. Se habla en las democracias actuales de los Padres de la patria o fundadores de las naciones que nos salvaron de la esclavitud o autoritarismo de viejos y anquilosados dictadores; se hacen liturgias tan sagradas como en los templos, sinagogas o salones protestantes. Los Estados y Naciones se pelean por las reliquias, los huesos u obras de los grandes hombres de la humanidad. Los revolucionarios liberales, comunistas, anarquistas y hasta fascistas han hablado del futuro de la humanidad y del advenimiento de un paraíso terrenal gracias al sacrificio personal y comunitario.

Es así que Hegel llegó a la conclusión de un rebote dialéctico ontológico ejercido por Dios mismo, en el hombre. Cristo no buscaba que le imitaran, sino que Él ejerce sobre sí la acción propia de su esencia como absoluto en una primera negación como encarnación, relativizando a las religiones y teologías, porque todas estas instituciones entienden a Dios allende al hombre, como representación. Después vuelve a una segunda negación cuando muere en la cruz, produciendo al ateísmo que afirma al hombre como único dios de sí mismo: Dios ha fracasado en su intento por imponerse al mundo. Pero al resucitar se demuestra, en sí y por sí, como absoluto, porque actuó en total libertad y

autodeterminación. Es así que Dios, como esencia absoluta, abarca todo en todo, principalmente al ateísmo, porque éste proclama la absolutización del hombre, la cual no pudo lograrse más que con la doble negación de Dios en su encarnación y muerte en el mundo humano, porque esto implica la asunción de la moral por parte del mismo hombre porque ya no necesita que le dicten normas las instituciones religiosas o seculares. Tal hombre autodeterminado no es más que la negación de Dios, de las iglesias y de las religiones: es el ateo. El ateo niega a los teólogos y profetas que se consideraban maestros de virtud que decían lo que se debía-hacer-con-el-ejemplo. El hombre ateo es absoluto en sí y por sí, pero porque asumió la libertad y autodeterminación que Dios ejerce sobre sí. El hombre, -al ejercer en sí la absolutización-, es Dios mismo que se asume como absoluto en el mundo. Dios es todo en todo, tanto de manera subjetiva como objetiva, determinado por el Espíritu en sus tiempos y espacios, lo cual no es más que la encarnación, muerte y resurrección de Dios en el mundo.

Lo anterior fue lo que Hegel vivió en llamado periodo de Francfort. Él ha aceptado su desgracia y la amargura de su corazón le hace ver igual destino en la humanidad entera. Ya tiene muy trabajados los conceptos fundamentales con los cuales construirá la *Fenomenología*: desgarramiento, sacrificio, enajenación, oposición, reconciliación y vida. Sigue siendo preceptor y apenas sobrevive con raquílicas aportaciones de sus tutorados. Se ve tremendamente influenciado por Fichte, Schelling y Hölderling, en el cual ve la encarnación estética de Dios, comprendido como el absoluto movimiento de la vida en el mundo; en Hölderling se plasma toda la insoportable angustia de Dios encarnándose en el sujeto humano, tanto, que el amigo común de Hegel y Schelling optó por la locura antes que soportar lo Absoluto en su espíritu singular. Aún la locura es una opción, dirá Hegel después refiriéndose al Quijote en la *Fenomenología*.

De este periodo es *El Espíritu del Cristianismo y su destino*. Ahí se atreve a decir, ya sin ambages, que el sujeto humano al tener conciencia de la relación del hijo con el padre objetivamente, tal interpretación tiene para la *voluntad*, el descubrimiento del vínculo entre nosotros y Dios en el nexo de la naturaleza divina y humana así concebida y

reverenciada en Jesús.⁷⁴ La antigua buena voluntad kantiana ya es para Hegel necesidad, pero no de la imitación como imperativo categórico, sino como único derrotero humano. Más adelante menciona que el *conocimiento humano*, no es más que *anhelo* de lo divino, *deseo* de la unión con Dios, con la vida divina. Pero eso todavía no es la vida divina en el mundo, la cual se completará cuando Dios penetre todas las fibras de la conciencia del hombre y que ordene todas las relaciones con el mundo, donde la divinidad desplegará su *ser*.⁷⁵ De aquí en adelante Hegel se dedicará a meditar lo que después será la *Fenomenología*.

Pareciera que Hegel fue una especie de profeta, pero no del buen ejemplo, sino de lo que pasaría en el Espíritu, o en la Historia, después de sus especulaciones. Ese el caso de Feuerbach, el cual postula un ateísmo humanista a partir de la filosofía hegeliana. En *Filosofía del porvenir* Feuerbach es lapidario en su primer postulado: *Los tiempos modernos han tenido por misión la realización y la humanización de Dios, la transformación y la resolución de la teología en antropología*.⁷⁶ Esta primera frase con la cual Feuerbach abre su obra se imitan los argumentos de Hegel: traer los tesoros del Cielo a la Tierra, o la humanización de Dios. En realidad ese es también uno de los dogmas del cristianismo: Dios se humaniza porque se encarna en el mundo y determina el curso de la Historia en cuanto que lo absoluto ya no está allende al hombre, sino que se desarrolla o realiza en el tiempo humano. En otra de sus obras, *-Crítica de la filosofía de Hegel-*, Feuerbach analiza la *Lógica*, y continúa afirmándose en su ateísmo humanista en cuanto que comprende todo el sistema de la encarnación de la idea absoluta por medio del pensamiento como si repitiera el 'Padre Nuestro' una y otra vez en un desarrollo infinito; una vez que la idea absoluta adviene al mundo abarca de forma necesaria todo, y el todo es lo absoluto en su desarrollo en el mundo por medio del pensamiento. La idea absoluta, -dice Feuerbach-, vuelve sobre su proceso de mediación y suprime la realidad de su exposición al revelarse

⁷⁴ Cfr. Hegel. *El Espíritu del Cristianismo y su destino*. Argentina. 2013. Ed. Leviatán. Trad. de Alfredo Llanos. p. 127. La cursiva fue agregada por el autor de la presente investigación.

⁷⁵ Cfr. Ibíd. Hegel. *El Espíritu del Cristianismo y su destino*. p. 128. La cursiva fue agregada por el autor de la presente investigación.

⁷⁶ Feuerbach, Ludwig. *Filosofía del porvenir*. México. 1976. Ed. Roca. Trad. de Victoria Pujolar. p. 11.

como el término primero y último o como el uno y el todo, y el hombre que sigue este desarrollo abarca toda existencia extensiva en la forma de una idea única; o sea que finalmente la *Lógica* conduce necesariamente al hombre o a su acto interior de conocimiento: al Yo pienso.⁷⁷

El punto de vista de Feuerbach está fijando el foco hacia el puro pensamiento, y crea un ateísmo especulativo. Lo anterior, -como ya se trató de señalar en el presente escrito-, ya había sido previsto por Hegel: si Dios como absoluto se encarnaba en el hombre, entonces éste se absolutizaría. Pero Hegel ponía el énfasis también en la trascendencia de Dios al mundo por medio de la resurrección. Al respecto, Küng es muy puntual en las consecuencias: si Dios se encarna como desarrollo necesario en el pensamiento humano, el concepto de Dios como divinidad trascendente queda difuminado, es el *extrañamiento del concepto de Dios*.⁷⁸ Ya no hay límites para el hombre y el concepto de Dios se rarifica en el pensamiento, porque el hombre se convierte en infinito por medio de su propia especulación, la cual produce, al mismo tiempo, la encarnación absoluta de la divinidad. En el ambiente del idealismo alemán Fichte ya había llegado a la concepción de la absolutización del hombre o a la entrada del sujeto humano a la eternidad absoluta por medio del puro pensamiento sobre Dios. La experiencia de Dios de manera absoluta en el hombre, -argumenta Fichte-, sólo puede ocurrir de forma interna, independientemente tanto de las iglesias católicas como las protestantes,⁷⁹ produciendo verdaderamente una mística. Es así que, en cuanto a la forma, la mística y el ateísmo tienen la misma raíz: la negación de Dios allende al hombre; el místico y el ateo entienden en sí mismos lo absoluto. Eso es lo que argumenta Valls Plana, para el cual la especulación hegeliana continúa con un pensamiento específicamente religioso, ya sea místico o esotérico, principalmente en los teólogos como Eckhart. Hegel entiende a Dios o a los objetos *en*

⁷⁷ Feuerbach, Ludwig. *Crítica de la filosofía de Hegel*. México. 1976. Ed. Roca. Trad. de Victoria Pujolar. p. 112.

⁷⁸ Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?*. España. 1980. Trad. José María Navalpotro. p. 208.

⁷⁹ Cfr. el artículo de Juan Cruz Cruz. 'El sentido de la muerte en Fichte'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 211.

nosotros, y nosotros *en* ellos. Unidos y distintos, cada uno vive en el otro.⁸⁰ El hombre piensa a Dios y Dios se piensa en el hombre. Al respecto, el Hegel maduro dice lo siguiente:

Por consiguiente, en el culto hay actividad, pero no solamente una actividad constituida por mi subjetividad particular, mi rigidez, mi singularidad como tal, que es para sí. El fin, Dios, debe llevarse a cabo en mí por medio de mí, y aquello con lo que se enfrenta la acción que es mi acción es simplemente este abandono de mí que ya no se reserva más que como algo peculiar que es para sí, tal es la realización, lo práctico.⁸¹

Hegel se está refiriendo a Eckhart, y dice que el verdadero culto es el ejercido por el místico, cuya actividad está constituida por su propia subjetividad singular, en la cual Dios se lleva a cabo, se piensa y se encarna en éste hombre o mujer. Es necesario señalar que tal actividad es rígida y particular o para-sí, (concreta) es decir que el místico es autoconciencia que se sabe en sí y por sí, (sabe de sí y ejerce éste saber en su conciencia práctica); por lo tanto, cuando ejerce su actividad ya es autoconciencia en cuanto que sabe de sus propios procesos de conocimiento, y su principal objeto de saber es lo absoluto divino que se está realizando en tal autoconciencia. Del lado de Dios, Él se realiza, se encarna o se humaniza en el místico. La misma acción que ejerce el místico la ejerce Dios sobre sí al saberse en el hombre. Y la acción del abandono del místico, es el mismo abandono que Dios ejerce en sí para encarnarse, morir y resucitar. El resultado es la realización de lo absoluto en el mundo: el Reino de Dios.

El místico es el que hace advenir el Reino de Dios en el mundo, exento de iglesias o maestros de virtud; el místico es formalmente un ateo porque ya no entiende a Dios allende de sí y se comprende como absoluto porque la divinidad está en él. Eckhart ya

⁸⁰ Cfr. el artículo de Juan Ramón Valls Plana. 'Religión en la filosofía de Hegel'. En el libro. *Filosofía de la religión*. España. Ed. Trota. 2005. pp. 208 - 209.

⁸¹ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. España. 1984. Ed. Alianza editorial. Tomo I. Trad. de Ricardo Ferrara. p. 234. (740 – 745). Hegel se está refiriendo a las especulaciones de Eckhart, al cual sólo menciona una sola vez en todas sus obras, específicamente en la obra citada, en la página 740.

había planteado cuestiones muy parecidas desde la reflexión religiosa. Él señala que en Dios se identifican esencia y existencia, y la esencia de Dios es entendimiento: la actividad propia de Dios es estarse-entendiendo, *intelligere*.⁸² Más adelante Eckhart dice que, si Dios obra en la propia actividad de entenderse, Él no se entiende porque *es*; sino que *es* porque se entiende. Por lo tanto, el entender es el fundamento tanto de su esencia como de su existencia. *Et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*.⁸³ De tal manera, si el *ser* de Dios tiene como fundamento el entender, entonces la actividad creadora de Dios por medio del logos o del verbo ocurre a través del entendimiento que es superior al ente. Si no hubiera entendimiento, el ente no existiría en cuanto que no habría concepto alguno con el cual identificar su esencia: si no hay entendimiento ni siquiera se podría nombrar al ente, sería anodino. Por lo tanto la naturaleza es obra del entendimiento, y el ente que más entendimiento tiene es el hombre,⁸⁴ en el cual está el verbo. Dios no está en el hombre como *ente*, o como *el ser*, sino que en el hombre está la *pureza del ser*. Si Dios estuviera en el hombre como ente o ser, estaría sólo como *representación*, como concepto, imagen o idea; pero como Dios es entendimiento puro, entonces Dios es causa de su propio entenderse o es causa de sí, y el hombre, al comprender o al estar entendiendo esta pureza de entendimiento, encarna a Dios y produce a Dios en sí.⁸⁵

Es así que para Eckhart el entendimiento, -en cuanto que no es ni ente ni el ser-, es una potencia natural del alma. No puede determinarse, *determinatum*, porque el entendimiento es el que determina al ente y al ser. Y entonces todo deriva de Dios porque Él es entendimiento puro.⁸⁶ Los hombres bienaventurados, -dice Eckhart-, son lo que tienen la *rectitud de entendimiento*,⁸⁷ y de los bienaventurados es el Reino de los cielos. Ellos lograrán la libertad porque el entendimiento puro está libre de la materia y de los sentidos: los bienaventurados son totalmente autónomos porque están en la *pura*

⁸² Eckhart. *Cuestiones parisienses*. Argentina. 1961. Edición bilingüe de la Universidad de Tucumán. Trad. de Ángel J. Capelleti. p. 25. Cuestiones Primera - Quinta.

⁸³ Cfr. *Ibíd.* p. 27. Cuestión Sexta.

⁸⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 29.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.* pp. 31 - 33.

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 39.

⁸⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 43.

reflexión, la cual es producida por el entendimiento.⁸⁸ Es así que el ser, -como producto del entendimiento-, pertenece al todo, y si el todo es uno, el ser es uno.⁸⁹ La materia y la forma son principios con los cuales se identifica al ser, pero la materia y la forma están en *devenir*, porque ambas, -materia y forma-, tienen que intercambiarse en la reflexión para determinar al ser o al ente; un ente existe porque se le determina con una forma y con un tipo de materia; exactamente como el Padre y el Hijo exhalan el Espíritu Santo.⁹⁰ O sea que la trinidad, como entendimiento puro en devenir, se produce a sí misma por medio de su propia reflexión, y este devenir hace existir al ser y al ente o al todo que es también sólo uno, a través del entendimiento humano.

Eckhart fue un religioso místico, perteneciente a la orden fundada por Santo Domingo de Guzmán. Fue sometido a juicio por sospechas de herejía a causa de que publicó sus experiencias religiosas de forma ontológica. Él, como muestran sus reflexiones en *Cuestiones parisienses*, se sintió absoluto en sí, encarnando a Dios por medio de sus propios pensamientos. Hegel dice que Eckhart fue uno de los pocos teólogos en afirmar que el ojo con el que Dios me ve, es el ojo con el que yo le veo, y por lo tanto Dios es pensado en el hombre y el hombre es pensado en Dios. Si Dios no existiera, el hombre no existiría, y si el hombre no existiera Dios no existiría. Es en la fe mística, -continúa Hegel-, donde este aspecto de la autoconciencia singular se despoja inicialmente de su singularidad y se vuelve testificante. Este testimonio es el culto como la actividad que produce la unidad entre Dios y el hombre, se toma conciencia de ella y se goza de tal hecho. Si bien esta unidad es singular, se tiende al Espíritu, porque Dios es Espíritu o comunidad que se encarna en la Historia.⁹¹ Más adelante dice que en el culto de la religión positiva Dios se entiende como abstracto o como representación, sin poder comprenderle bien porque se presenta al pensamiento sólo de forma inmediata. Pero cuando Dios adquiere su contenido en la mística, ocurre entonces que Él mismo se determina como

⁸⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 47.

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 65.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 67.

⁹¹ Cfr. Hegel. *Lecciones de filosofía de la religión*. Tomo I. España. 1984. Trad. de Ricardo Ferrera. p. 233. (695 – 710).

Espíritu absoluto infinito en cuanto que Él se ha dado su contenido en la comprensión humana, permaneciendo firmemente tanto en sí como en el hombre, logrando también una libertad absoluta porque se ha alcanzado la totalidad: ya no hay límite alguno ni separación entre sujeto y objeto. Dios está en el hombre y el hombre en Dios.⁹²

Tal vez Amalia Valcárcel tiene razón cuando dice que ni en Prusia, y tal vez en ningún lugar de Europa hubiera ocurrido la absolutización del hombre ni la encarnación de Dios como Hegel propone. Pero es necesario señalar las manifestaciones místicas a las que han llegado varios grupos que se acercan mucho a las descripciones tanto de Eckhart como de Hegel. Es el caso de Abū Yazid al-Bistāmī que nace en el Zoroastrismo. al-Bistāmī muere en el 857 de Nuestra Era. Después de asimilar su religión, se convierte al Islam, uniéndose a la congregación de los sufíes. La mayoría de sus contemporáneos le vieron como un rudo campesino sin educación al cual era mejor ignorarle. Propone la aniquilación absoluta de la existencia del sujeto humano para permitir sólo la de Dios, ‘Que tú seas y yo no sea’, era su lema. Se radicaliza al grado de afirmar: ‘¡Gloria a mí! ¡No existe otro Dios, sólo yo!’. Uno de sus discípulos, al-Hallaḡ, muere en Bagdad, en el año 922, tras ser mutilado y crucificado por haber proclamado y sostenido públicamente hasta la muerte que ‘Dios habita en el hombre’. Tras su muerte el sufismo se vio obligado a esconderse para sobrevivir, pues el Islam oficialista empezó a perseguirlos para matarles, después de martirizarles al extremo como escarmiento contra la congregación dedicada al amor de Dios que habita en el hombre. El sufismo renace en España con la conquista árabe, debido a la tolerancia de los invasores hacia toda manifestación religiosa. Ibn Arabi nace en 1240, en Murcia. Él menciona que Dios es el único ser existente, hasta el punto que ‘todo ser existente es Dios’. Su discípulo, Al-Yīlī afirma que ‘El Universo es de hielo, y Dios es el agua de la que el hielo se forma’. Les siguió Mawlānā Ḳālāl-al Din, muerto en Konya en 1273 y fundador de los derviches danzantes, los cuales sobreviven hasta el día de hoy.⁹³ Este tipo

⁹² Cfr. *Ibíd.* Hegel. pp. 236 - 237. (820 – 855).

⁹³ Cfr. El artículo “Sufismo”, de Robert Caspar. En *Diccionario de las religiones*, coordinado por Paul Poupard. Ed Herder. España. 2003. Tercera Edición. pp. 1688 - 1689.

de misticismo sobrevivió en España dando lugar a místicos como Santa Teresa o San Juan la Cruz.

Con base en lo anterior se puede decir que según los postulados de Hegel, tanto el ateísmo como el misticismo tienen ontológicamente la misma forma en cuanto que ambos niegan la existencia de Dios o de lo absoluto más allá al hombre. Tanto para el místico como para el sujeto autoconsciente Dios ha dejado de ser representación para desarrollarse o realizarse en el Yo del sujeto humano. Si bien Hegel al principio de su trabajo intelectual entiende la religión positiva o histórica sólo como representación, después ocurre en él una evolución, -como lo vimos en su última etapa con *Lecciones de filosofía de la religión-*, en la cual admite que a partir de la positividad religiosa se puede avanzar, desde la fe y desde las instituciones eclesíásticas, hacia el Espíritu absoluto por medio de la encarnación de Dios en el mundo. Posiblemente el Hegel maduro, tras la decepción sufrida por la coronación y el totalitarismo de Napoleón, empezó a ver otros derroteros históricos para mantener su ontología. Por el lado del ateísmo surgido a partir del hegelianismo, -como se trató de explicar por medio de las reflexiones de Feuerbach-, Dios se comprende dentro del mismo hombre, si bien sólo como idea vacía de contenido históricamente efectivo, es el mismo hombre el que produce tal concepto y le encarna, haciendo de la teología una antropología. El mismo Marx, siguiendo las reflexiones de Feuerbach, plantea que el comunismo o la libertad del obrero y campesinado no será posible mientras subsista el reflejo religioso del mundo,⁹⁴ es decir, mientras que la clase explotada no sea autoconsciente de sus propios procesos de producción y reproducción de la riqueza social, espiritual y religiosa. El hombre ateo, comunista y marxista es consciente de que el sujeto humano ha producido al Dios cristiano, y éste ha revirado encarnándose en tal sujeto histórico por medio de la ética: los valores morales marxistas no son más que los anhelos de libertad, igualdad y fraternidad que el comunismo científico ha radicalizado e impuesto al obrero y campesino como necesidad histórica. Para concluir, lo importante es mencionar que, conforme se trató de explicar aquí, Hegel y

⁹⁴ Cfr. Marx. *El Capital*. México. 1980. Décimosexta reimpresión. Ed. FCE. p. 44. Trad. de W. Roces.

los idealistas alemanes entendieron que Dios o lo absoluto tiene la posibilidad de trascender al mundo, mientras que el mundo le encarna por sí; hay una dependencia tanto del hombre hacia Dios como de Dios hacia el hombre, y la unión de ambos es lo que se entendió como el proceso absoluto que se realiza en el mundo. En el siguiente apartado se tratará de explicar cómo es que Hegel entendió tal proceso.

4) La encarnación de Dios en el mundo.

Hegel fue un teólogo y filósofo de su tiempo, que vivió entre la plena superación de la Edad Media y los nacientes planteamientos de la Revolución francesa. Ahora bien, si Hegel vivió la superación de la Edad Media, conservó también el postulado de aquella época, acerca de la necesidad de la actuación de Dios en el mundo, para la formación del hombre. Pero, al mismo tiempo, -en consonancia con las afirmaciones de la Revolución Francesa-, postuló que tal encarnación sólo puede ocurrir por medio del actuar humano. Por lo tanto, si se da una dialéctica entre Dios y el hombre; entonces la creación del mundo histórico será producto de ambas conciencias. Dios necesita del hombre tanto como el hombre siente necesidad de Dios. Siendo así: si Dios se encarna en el mundo, es el mundo el que encarna, en sí, a Dios.

Antes de continuar, es conveniente resaltar lo que se ha venido diciendo hasta aquí y que ya se adelantó en la introducción de la presente investigación: Hegel no entiende a Dios en el Cielo, ni tampoco que Él tenga una existencia independiente del hombre. Los pensamientos teológicos de Hegel se han radicalizado tanto como su metafísica, y lo que Hegel está intentando es una nueva religión o por lo menos una nueva iglesia. Por lo tanto Hegel está entendiendo de forma nueva al Dios propuesto en el Cristianismo; así como el Cristianismo entendió de forma diferente al Yahvé judío. Si el hombre depende de Dios, entonces dialécticamente Dios depende del hombre y ambos se forman en el transcurso de la Historia, del Espíritu que todo lo concilia practicándose a sí mismo en cada momento y en cada figura. Es así que las explicaciones de Hegel sobre la Trinidad deben entenderse como el paso que Él está haciendo, -en su discurso metafísico-, de la religión que sólo

representa a Dios, hacia la filosofía, que sería la culminación del devenir de la divinidad en el mundo porque el hombre ya tiene en sí lo absoluto del Espíritu.

Hay una metáfora que se maneja desde los Evangelios y que retoma la Edad Media, pero que Hegel la muestra en un nuevo significado:

Cuando se dice <<Dios es el amor>>, ha sido dicho algo tan grande y verdadero. Pero carecería de sentido comprender esto tan simplemente, como simple determinación, sin analizar lo que es el amor. Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mi y en el otro; yo no poseo mi autoconciencia en mi, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo –y yo no existo sino en cuanto estoy en paz conmigo, porque si no lo estoy soy la contradicción que se disgrega-, este otro, en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad. Eso es el amor, y el discurso acerca del amor es un discurso vacío si no se sabe que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia. Y sólo es la idea simple y eterna.⁹⁵

Este apartado está hablando del Espíritu Santo, al cual entiende como el amor eterno, entre Padre e Hijo. Pero aquí entra inmediatamente la reflexión del hombre, que explica el amor entre las personas divinas. El amor, o el Espíritu Santo, no tiene sentido si se entiende como simple determinación sin que ocurra un despliegue en el diferenciar e identificar del Padre y del Hijo. El amor es lo que distingue a ambos; pero en una dialéctica que si bien implica separación, hace necesaria también la identificación entre ellos. Esta reflexión da la cualidad de conciencia tanto al Padre como al Hijo, porque en la religión cristiana, de forma inmediata, se entiende al Padre y al hijo como conciencias. Y el amor es lo que diferencia y que identifica a ambos. Uno *no se posee* sin el otro. El uno tiene su

⁹⁵ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Tomo 3. La religión consumada*. España. 1987. Ed. Alianza Editorial. p. 192. Traducción de Ricardo Ferrara.

conciencia en el otro, y por lo tanto, las conciencias se saben, como saberse de sí, pero como amor hacia el otro, sólo así son autoconciencias. Y estas autoconciencias, -tanto en el proceso de diferenciarse como en la superación en la identificación-, no están en sí, sino en el otro. Sólo en el otro la autoconciencia encuentra sosiego, la una es del deseo amoroso de la otra, o la otra es el amor anhelante de aquélla. Sólo en el deseo satisfecho, ambas autoconciencias, logran estar cabe sí (an sich). Si no se da este proceso de diferenciación e identificación hay disgregación, pura contradicción ininteligible, sin sentido para el pensamiento reflexivo. Pero este estar cabe sí, implica otro rebote dialéctico: el existir de ambas autoconciencias es su autoposición en éxtasis, o un fuera de sí. Son, lo que son, en sí, sólo cuando se reconocen y autoposicionan como existencias extáticas. El Padre y el hijo son los extremos que se diferencian y se superan, y el término medio de este silogismo es el Espíritu Santo, en el cual se realiza la negación de la negación, alcanzando una trinidad extática. Dios es este salir de sí, ponerse en el otro, y regresar a sí, superando la diferencia. La doble negación es éxtasis puro en la trinidad; el padre se niega para estar en el hijo, y después niega al hijo, pero no como simple abatimiento del hijo, sino que el Padre niega al hijo, para saberse como Padre en el hijo: el Padre no es, sin el hijo, el Padre es en sí, porque está en el hijo.

Otra manera de explicarlo es como una doble muerte. Primero el Padre muere en sí para ponerse en el hijo, y después se abate nuevamente para saberse como padre en el hijo: no es, como padre, sin el hijo. Si no reconoce al hijo entonces no se reconoce como Padre. Pero, paradójicamente, la diferencia debe mantenerse, para que subsista la identificación. Es así que Hegel construye su sistema a partir del movimiento que él ve en el mismo Dios como devenir de lo absoluto hacia sí, y que se desarrolla en el devenir de la Trinidad, que es el mismo Dios cristiano. O sea que, -plantea Hegel-, si bien es un escándalo desde el punto de vista humano pensar que Dios necesita del hombre para *ser*, es el mismo Dios el que deviene hacia el otro de sí: primero hacia el hijo, por medio del Espíritu Santo. Después deviene otro de si en el mundo, al encarnarse en el hombre. La perspectiva cambia: no es tanto que Dios necesite del hombre para *ser*, pero sí es Dios el que se

autoposiciona en el hombre para trascender al mundo en un éxtasis absoluto, por puro amor en un devenir histórico; así como el amante no necesita del amado para *ser*, pero una vez que el amante se hace consciente del amado, es porque el amante ya está conformado, como tal, por el amor que contiene en sí y le forma como amante, entonces pone su autoconciencia en el otro y el amante se constituye, a sí mismo, como amante; el Dios cristiano es tal porque trasciende al mundo, si no fuera así, sería otro tipo de divinidad.

Es ya muy conocida, entre los estudiosos de Hegel, la parte del prólogo de la Fenomenología donde Hegel menciona cómo es que él entiende el despliegue de Dios, como absoluto, en el mundo.⁹⁶ Ahí menciona que la vida de Dios y el saber humano sobre Él pueden entenderse como un juego de amor consigo mismo, pero se hace necesaria la reflexión humana que implica la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo para que lo absoluto divino se desarrolle en el hombre. Escuchémosle para explicarnos mejor:

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. Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento puede contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta.⁹⁷

Según lo explica la pasada cita, el *en sí* de la vida divina, cuando se entiende sólo como un juego de amor consigo misma, es una universalidad abstracta o separada, no concreta, por lo cual se entiende sólo como representación o como no desarrollada en el pensamiento humano; sólo como intuición. Se hace necesaria la reflexión del hombre para que la universalidad alcance su *ser para sí*, es decir que se desarrolle como absoluto en el mundo, con su propio automovimiento, en el pensar del hombre. Hegel dice que la

⁹⁶ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. México. Ed FCE. Décimo tercera reimpresión. p. 16. Trad. de Wenceslao Roces.

⁹⁷ *Ibíd.* *Fenomenología*. p. 16.

esencia del objeto se mueve como autoformación en el conocimiento humano, el cual no puede contentarse sólo en la forma, que se presenta en sí de una vez o como intuición. Pero como a Dios se le ha entendido como el principio absoluto, o como intuición absoluta, -sin movimiento en el pensamiento-, se antoja superfluo o inútil desarrollar la esencia divina, como automovimiento en su forma, en la reflexión humana. Dios, que también es lo absoluto, tiene una esencia que se mueve y se da a sí mismo su propia forma en el conocimiento humano. Cabe apuntar que el concepto representación, (*vorstellung*) si bien en los escritos de Hegel se refiere principalmente al conocimiento sobre la religión, en sentido general hace referencia a la falta de desarrollo del objeto de conocimiento en el pensamiento o en la reflexión. Lo anterior se explica en el primer párrafo de la *Enciclopedia*,⁹⁸ donde Hegel recalca la necesidad del movimiento del pensamiento en un proceso mediante el cual el *ser* se pone sus propias determinaciones, una vez que se sale de la simple representación como intuición de los objetos de conocimiento, siendo el *ser de Dios*, como absoluto, el principal objeto de la filosofía. Es así que, para Hegel, Dios en su movimiento autoformativo en el sujeto humano, es el mismo movimiento que ejerce lo absoluto en el pensamiento del hombre. Así lo expresa en la *Fenomenología*:

Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto tal como se enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: todos los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan la intuición, como inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que

⁹⁸ Cfr. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza editorial. España. 2000. Primera reimpresión. pp. 99 – 100. Párrafo 1. Traducción de Ramón Valls Plana.

inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en absoluto.⁹⁹

En este pequeño apartado se dice que lo universal, lo absoluto o Dios, son sólo el comienzo de estos mismos objetos como devenir en la reflexión, pero que su verdadera esencia es la forma que toman al final, como resultado del proceso que ellos mismos se ponen como determinaciones en el pensamiento humano. Según Hegel, si no se da tal proceso, entonces no se puede decir que estos objetos sean más que intuición: el saber más pobre que se pueda concebir, porque carece de la reflexión filosófica. Esta es la misma idea que desarrolla Marx en *El Capital* cuando se refiere a la revolución en los modos de producción entre el antiguo esclavismo asiático y la burguesía de su tiempo.¹⁰⁰ Para el antiguo modo de producción asiática no es concebible la producción de mercancías porque no se habían desarrollado las fuerzas productivas, enquistadas en la forma de la una religión como el cristianismo, donde se entendía al hombre sólo como un ser abstracto o separado, que siempre está anhelando encontrarse con la divinidad en el otro mundo, lo cual le separa también de su comunidad, de su verdadero mundo. Esta etapa, donde el hombre no ha cortado aún el cordón umbilical con la naturaleza ni con la servidumbre, sólo sería superada cuando se acabara el *reflejo religioso* del mundo real, donde las relaciones de producción dejen de ser sólo representaciones o abstracciones de los hombres entre sí, en un mundo de hombres libres bajo un mundo consciente y racional.

Pero el que inicia con este modo de entender el desarrollo del hombre es Hegel en la *Fenomenología*, en el capítulo IV. Ahí explica cómo es que la autoconciencia entra al esclavismo, estado en el cual se da una dialéctica entre la vida material humana y la concepción que de Dios tienen los hombres. En el esclavismo ocurren una serie de figuras donde priva la representación o abstracción entre el hombre, su comunidad y lo absoluto o Dios. La última figura es la conciencia desgraciada que mantiene, hasta el final, la

⁹⁹ *Fenomenología*. pp. 16 - 17.

¹⁰⁰ Cfr. Marx. *El Capital*. México. 1980. Décimosexta reimpresión. Ed. FCE. p. 44. Trad. de W. Roces.

separación entre el hombre y su comunidad. Ambos, Dios y el mundo, son para la conciencia desgraciada sólo representaciones, que culminan con los cruzados, que van a buscar a Tierra santa lo que ya tenían en sí: a Dios y lo absoluto como desarrollo en ciernes, aunque fuera sólo como intuición. Pero, como bien apunta Marcuse al referirse a la influencia de Hegel en Marx,¹⁰¹ la descripción hegeliana no sólo es metafísica, sino que Hegel hizo todo un análisis del trabajo humano como transformador de la naturaleza y como relación necesaria de los hombres entre sí, relación que produce un tipo de actividad humana que, si no es consciente de la necesidad del otro hombre en una sociedad libre y autoconsciente, se culmina en la esclavitud. Para afirmar lo anterior, Marcuse se basa en la lectura de la obra de Hegel *Filosofía Real*, dictada en Jena entre 1805 y 1806. En ese libro, -inmediatamente anterior a la *Fenomenología*-, Hegel explica cómo el trabajo produce un estado o conciencia de reconocimiento entre los hombres, los cuales deben salir del mero trabajo abstracto para satisfacer de forma plena sus necesidades en una comunidad de hombres libremente asociados con una voluntad autoconsciente; todo lo cual culmina, -dice Hegel-, en el imperio de la ley racional que los hombres se dan a sí mismos.¹⁰² Por ello, cuando Marcuse desea dar más fuerza al discurso de Marx, cita a Hegel: *La verdad de la autoconciencia no es el <<Yo>>, sino el <<Nosotros>>, el ego que es Nosotros y el Nosotros que es el ego.*¹⁰³ Pero en *Razón y revolución* Marcuse está cargando el discurso hacia el desarrollo sólo histórico. En cambio, Hegel entiende tal discurso como el desarrollo de Dios, como absoluto en el Espíritu, y la toma de conciencia por parte del hombre de tal desarrollo no sólo en el trabajo y las relaciones económicas, sino en la encarnación de Dios en ellas. Leamos la *Fenomenología* al inicio del capítulo VII:

En las configuraciones examinadas anteriormente y que se diferencian en general como *conciencia, autoconciencia, razón y espíritu*, se ha presentado, ciertamente, en

¹⁰¹ Cfr. Marcuse. *Razón y revolución*. España. 1994. Ed. Altaya. Trad. de Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente. pp. 80 – 83.

¹⁰² Cfr. Hegel. *Filosofía real*. México. 2008. Ed. FCE. pp. 182 – 203. Trad. de José María Ripalada.

¹⁰³ Cfr. Marcuse. *Razón y revolución*. p. 117.

general, la *religión* como conciencia de la *esencia absoluta*, pero solamente desde el punto de *vista de la conciencia*, consciente de la esencia absoluta; pero no se ha manifestado bajo aquellas formas la esencia absoluta *en y para sí misma*, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu.¹⁰⁴

La autoconciencia del espíritu, -según lo afirma este pasaje-, es la culminación de la conciencia, consciente de la esencia absoluta, que es el recorrido de todas las figuras y configuraciones pasadas, culminación que sería la autoconciencia de la comunidad *en y para sí misma*; donde ha alcanzado la perfección porque es saber lo que él es como espíritu, como sustancia y esencia superándose al mismo tiempo.¹⁰⁵ Es decir que, así como Dios se manifiesta como el proceso mediante el cual lo absoluto se encarna en el pensamiento humano por medio de una dialéctica entre la vida material y espiritual humana; de la misma manera, esa vida material de trabajo que se concretiza como la necesidad del *nosotros que es yo*, es la elevación del hombre a Dios. Como solía decir el maestro Ignacio Palencia en sus clases: 'la *Fenomenología* es la explicación de la humanización de Dios y de la divinización del hombre'. Dios se presenta primero de forma intuitiva en la religión como una divinidad comunitaria que se niega a sí para ponerse en el hijo, sólo para re-negarse nuevamente y posicionarse en sí, pero ahora como autoconciencia de la comunidad del amor tras la resurrección. Ese es el derrotero que describe también Hegel en el hombre como sujeto histórico social que, determinado por sus circunstancias, brega con sus propias negaciones para superar su condición; o en el sentido que ya mencionábamos con Fichte: el Yo que se pone sus propios límites precisamente porque se percata de ellos en la superación de los mismos. Este sujeto es el que se desarrolla a través de la historia con múltiples negaciones hasta llegar a la autoconciencia del espíritu que se sabe, como saber puro de sí. Ernest Bloch, después de criticar directamente a Dilthey, Hareing y Kroner, y un poco de pasada a Lukács por sus interpretaciones sobre Hegel,¹⁰⁶ afirma que el verdadero materialismo dialéctico es el que

¹⁰⁴ *Fenomenología*. p. 395.

¹⁰⁵ Cfr. *Fenomenología*. p. 473.

¹⁰⁶ Cfr. Bloch, Ernest. *Sujeto objeto*. México. 1983. Ed. FCE. Varios traductores. p. 51.

ya se prefigura al final de la *Fenomenología*, porque ahí se manifiesta la libertad que puede lograr el sujeto justamente porque se desgaja de la mera existencia aislada, lo cual posibilita la libertad-de y la libertad-para.¹⁰⁷ Libertad de la esclavitud, porque el sujeto humano habría creado su propio mundo en el Espíritu absoluto. Y libertad para continuar autoformándose en un mundo que posibilita su trabajo material y espiritual.

En realidad estos postulados Hegel ya los había empezado a desarrollar desde 1801, en su debate con Schelling acerca de la conciencia y la inconciencia que el hombre tiene sobre lo absoluto.¹⁰⁸ Hegel dice que la ciencia, -o el saber del hombre-, produce tanto lo consciente como lo inconsciente, con lo cual la forma unilateral de ambos queda superada, porque éstos tipos de saber se pierden uno en el otro en cuanto que ambos son el mismo conocimiento que se desarrolla en el propio movimiento científico o saber humano: lo inconsciente es, sólo cuando el hombre le entiende como tal, pero el saber sobre lo inconsciente, ya es conciencia en el hombre. Es así que ambos tipos de saber son las formas en las que se ha puesto lo absoluto, tanto en lo inconsciente o mecánico de la naturaleza, como en lo consciente de la Historia o del Espíritu. Por lo tanto, según está argumentando Hegel, todo este despliegue que se da en el pensamiento humano en realidad es el movimiento de la identidad originaria del absoluto que se despliega, por sí, en la Historia, como totalidad objetiva que se está conociendo a sí misma. El absoluto, sin dejar de ser identidad, se expande en un despliegue espacio-temporal en el pensamiento humano. Hegel no está diciendo que, para el momento de escribir la *Diferencia*, Schelling tuviera en su pensamiento el absoluto como tal, o que él fuera la culminación del mismo;

¹⁰⁷ Cfr. *Sujeto Objeto*. p. 102. En lo particular, yo he leído algo de Lukács, y no he notado que él critique directamente a Hegel, sino que en ocasiones le pone como una especie de ejemplo de lo que se venía haciendo por el Idealismo o para resaltar sus aportaciones para el ulterior desarrollo del marxismo. Principalmente en su obra *El asalto a la razón*, donde repasa a los principales pensadores del Idealismo, curiosamente pasa de Schelling a Schopenhauer, saltando un capítulo en el que podría analizar directamente a Hegel. Lo que sí hace Lukács es citar innumerables ocasiones a Hegel para reforzar sus afirmaciones sobre otros filósofos. Pero igual, tal vez yo me esté equivocando por mi simpatía con el marxismo, o porque definitivamente no entendí *El asalto a la razón*; pero aun así, no creo que a un pensador como Lukács le hayan faltado argumentos para embestir directamente a Hegel, si lo hubiera deseado.

¹⁰⁸ Cfr. Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. España. 1990. Ed. Tecnos. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. pp. 134 - 135.

sino que, para ese momento, el absoluto, en su despliegue, se estaba manifestando en el movimiento del idealismo alemán, desarrollado hasta ese momento por Schelling. Pero la identidad de lo absoluto debe aniquilar su propia expansión porque nunca deja de ser identidad; eso es lo que Hegel llama la *intuición de lo absoluto*, y que se la atribuye a Schelling, es decir que Schelling, -según lo está interpretando Hegel-, sólo alcanzó a intuir el movimiento de lo absoluto, pero no le desarrolló porque se quedó enclaustrado en la contraposición de lo consciente e inconsciente, como si ambos lados no fueran formas de lo absoluto. Lo fundamental de esta especulación es que Hegel entiende que la *intuición de lo absoluto* es en realidad la *encarnación de Dios* en el mundo, o la *generación del Verbo desde el comienzo*. Se intuye la expansión de lo absoluto en el pensamiento humano que se desarrolla en el espacio y tiempo, pero esta expansión alcanza su aniquilación, y se objetiva en Cristo o en el Verbo, que reinicia el movimiento, pero ahora en la nueva religión que los idealistas están inaugurando con la razón como iluminación. O sea que Schelling intuyó el despliegue de lo absoluto, pero ahí se quedó, porque, como en la positividad de la religión, sólo se quedó en la comprensión de la exterioridad de la encarnación del Verbo; Hegel está proponiendo que, en la nueva religión de la razón, el Logos se encarne en el pensamiento humano y entonces empezaría a ser objetivo porque el sujeto humano se desarrolla y vive en comunidad, dejando atrás la sola representación de la religión positiva.

Pues bien, el contenido del ser extático en el amor hacia el otro es la intuición que primero aparece en la religión. Éxtasis que es diferenciación superada en la identificación, que mantiene la diferencia y la supera al mismo tiempo. Esta identificación se da en la Idea, y este desarrollo, en la Idea, ya ha pasado esencialmente al lado del hombre.¹⁰⁹ Es así que, el estar en sí, del Padre y del Hijo, por medio del Espíritu Santo, es el sentido como contenido que se adquiere en la religión y entonces ocurre la necesaria implicación en el desarrollo histórico del hombre. Tal contenido reflexivo ocurre en la conciencia humana, sin la cual no tendría sentido el proceso de diferenciación e identificación entre

¹⁰⁹ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo 3. p. 192.

Padre, Hijo y Espíritu Santo como unidad en La trinidad, porque la religión cristiana es una religión para el Espíritu o para la comunidad histórica. Este devenir de Dios hacia el hombre es la encarnación. Consultemos nuevamente el texto:

Tenemos conciencia de que Dios no es representado vivamente cuando tantas particularidades son enumeradas en forma yuxtapuesta. Esto es, dicho de otro modo, lo mismo que se dijo antes, las contradicciones de los diferentes predicados no han sido resueltas. La solución de la contradicción está contenida en la Idea: el determinarse Dios a lo diferente de sí mismo, pero a la vez el superar eternamente esa diferencia. La diferencia mantenida sería la contradicción. Si ahora indicamos predicados de Dios en el sentido de que aquellos son particulares, primeramente nos hemos esforzado en resolver su contradicción. Esa es una operación exterior, en nuestra reflexión y, puesto que es exterior y es nuestra, y no un contenido de la Idea divina, se sigue de ahí que las contradicciones de hecho no pueden ser resueltas. Pero la Idea consiste en superar las contradicciones puestas por ella. Su contenido propio y su determinación es poner esta diferencia y superarla absolutamente, y en esto consiste la vitalidad de la idea misma.¹¹⁰

Las representaciones de Dios, de las que Hegel habla aquí, se refieren a las religiones, a los trabajos filosófico-teológicos de los medievales y a los relatos edificantes que tanto abundaban en su tiempo. Estas representaciones se enumeran en forma yuxtapuesta, sin resolverse, y necesariamente disgregadas en contradicciones unas con otras. La Idea es la que dilucida y da inteligibilidad a las representaciones de Dios. Y la Idea es el propio determinarse de Dios en su trinidad inmanente. O sea que la Idea, -como el determinarse de Dios en su diferenciación, identificación y superación-, es propia también de la conciencia del hombre, la cual se esfuerza por resolver las contradicciones de las representaciones de Dios. Pero el hombre al esforzarse por resolver las contradicciones cae en nuevas contradicciones, porque el esfuerzo es sólo exterior, particular o subjetivo, no se ha vuelto objetivo o espíritu, como desarrollo en la Historia. Para que la Idea actúe

¹¹⁰ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Tomo 3.* pp. 193-194.

por sí, es necesario que sea el desarrollo propio de Dios como Idea divina; es decir que el proceso, que ya siguió Dios antes de la creación del mundo,¹¹¹ se da en el hombre de manera inmanente. Sólo así la Idea de Dios será el propio contenido de sí que supera las contradicciones, puestas por esa misma Idea en las representaciones. Pero una vez que la Idea ha empezado a actuar en el mundo, ya es propia del hombre que está encarnando a Dios en el pensamiento, el cual pondrá, con su propia vitalidad, las determinaciones de la Idea misma en el mundo. Es decir que, así como se da la relación entre las autoconciencias del Padre y del Hijo, de la misma forma ocurre una dialéctica entre Dios y el hombre por medio de la Idea de Dios, o la Idea absoluta en su positividad, o en su afirmación en el proceso histórico. Así es como se consumará la encarnación de Dios en el mundo: por medio de la Idea de Dios que se desarrolla en sí, saliendo hacia el otro o hacia el hombre, y regresa a sí, en la inmanencia de la Idea como producto del Espíritu. Consultemos la *Enciclopedia* para corroborar lo dicho:

Porque la idea es *a) proceso*, la expresión que dice que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y del ser, etc., es errónea como hemos recordado varias veces, puesto que <<unidad>> expresa una identidad abstracta que persiste quietamente. Es también errónea porque la idea es *b) subjetividad*, puesto que la unidad expresa el *en-sí* o lo sustancial de la unidad. De este modo lo infinito aparece como meramente *neutralizado* con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infinito abarca lo finito, el pensar abarca al ser, la subjetividad abarca la objetividad. La unidad de la idea es la subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta abarcante subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad *unilateral*, del

¹¹¹ Cfr. Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Argentina. 1968. Tomo I. p. 47. Traducción de Rodolfo Mondolfo.

pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral; [determinidades éstas] en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone.¹¹²

Esta cita está hablando de la Idea como proceso o como desarrollo del pensamiento en la conciencia humana. La Idea se ha entendido, -invita a pensar Hegel-, de diferentes maneras en la Historia. Se refiere de pasada a los griegos y medievales, pero principalmente a Spinoza, Fichte y Schelling. Está diciendo que la idea, en su desarrollo Histórico, se entendió como identificación entre el pensar y el ser con Parménides. Después San Anselmo y Santo Tomás afirmaron que en Dios se identifican ser y existencia; siendo la existencia la principal cualidad que identifica el pensamiento con el ser o en la universalidad del ente, y la existencia es la cualidad por excelencia de Dios. Pero estos postulados regresaban a la propuesta aristotélica de Dios como acto puro, -sustancia-, sin movimiento, cuya existencia se manifiesta fundamentalmente en la quietud absoluta. Si bien la idea, -como la entendió Hegel-, se desarrolló históricamente en Parménides, que afirmó que el ser, la existencia y el pensamiento se identificaban; tales postulados derivaron en la inmovilidad del ser, conforme lo explicó Zenón. Este modo de entender la Idea deriva en los medievales, que en su mayoría, entendieron la idea de Dios o su concepción, en el Cielo, más allá del mundo humano, como el Pantocrator que mueve al mundo, sin necesidad de moverse; Dios resulta neutralizado porque Él, como Infinito es lo mismo que lo finito en cuanto a la falta de movimiento o devenir de ambos; hay una identidad abstracta o separada porque lo Infinito, que pareciera superior, es y existe sólo en cuanto a su relación con lo finito, pero lo Infinito no puede trascender hacia lo finito de forma absoluta, porque, -según explican los medievales-, no pudo haber identificación plena entre el ser del hombre y el ser de Dios. Después, -continúa Hegel-, la idea se da en la subjetividad en sí en la época del idealismo. En esta parte está hablando de Kant, Schelling, Fichte y al idealismo en general. Pero también aquí la Idea se neutraliza, porque sólo se le comprenderá como intuición en Schelling. Como subjetividad absoluta en el Yo de Fichte. O como separación absoluta entre el pensar y el ser, según lo interpretó Kant.

¹¹² Hegel. *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*. 2000. Madrid. Parágrafo 215. pp. 286 – 287. Ed. Alianza Editorial. Traducción y comentarios de Ramón Valls Plana. Los corchetes son originales del texto.

Después Hegel hace su propuesta: la Idea tiene cabe sí la inmanencia propia de la negatividad, como se mencionó antes con la Idea de Dios. Esta Idea abarca lo subjetivo y lo objetivo, (Así como lo consciente e inconsciente), en el desarrollo del Espíritu como su propia superación. El pensar está unido dialécticamente con el ser, pero de forma dinámica.¹¹³ Este abarcar la totalidad como proceso absoluto que se diferencia y se supera a sí mismo es propio de la Idea en cuanto que ella actúa como sujeto o como sustancia.¹¹⁴

¹¹³ Cfr. la prueba ontológica de la existencia de Dios en la *Ciencia de la Lógica*. Tomo II. pp. 424 – 425. También en *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*. Tomo III. pp. 255 - 260.

¹¹⁴ Cabe apuntalar el discurso del párrafo pasado, porque resultó muy sintetizado. Eusebi Colomer menciona en *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* que el conjunto de la filosofía hegeliana es la exposición de una vasta tríada, donde se puede ir desde lo Absoluto, (constituido también como Idea o saber especulativo en su desarrollo), hacia su despliegue en la triada: 1) Lógica, 2) Naturaleza y 3) Espíritu. La Lógica se despliega en A) Ser, B) Esencia y C) Concepto, cada uno de los cuales se despliegan o desarrollan en otros tres principios constitutivos de otras triadas. (Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. España. 2001. Ed Herder. Tomo II. pp. 224 – 225). Pero en el presente escrito que pretende ser una tesis, se ha tratado de explicar el pensamiento de Hegel primero desde lo Absoluto, -principal cualidad con la cual se identifica a Dios en el pensamiento humano-, hacia el *ser*; para después intentar regresar desde el *ser* hacia el Absoluto; después se tratará de explicar las principales apariciones de Dios en la *Fenomenología*. La cuestión es que en el discurso de la presente investigación no se han seguido exactamente las triadas mencionadas por Colomer porque se está tratando de mostrar el desarrollo sólo de Dios en la especulación de Hegel para después plantearlo en la *Fenomenología*, y Dios siempre está, hasta cierto punto, ocultándose en tal obra y en general en los escritos de Hegel. En realidad la *Fenomenología* termina, -como obra que explica la Teodicea-, en el capítulo VI “El Espíritu”, porque ahí se completa la triada del despliegue histórico de Dios en el mundo: 1) Conciencia, 2) Autoconciencia y 3) Espíritu. Pero Dios siempre aparece en los entresijos de cada figura y etapa histórica como una especie de acicate que, como los buenos toreros, sólo citan al burel y éste embiste cuando es bueno. Los capítulos VII y VIII son en realidad agregados que Hegel puso en la *Fenomenología* con base en el desarrollo que su pensamiento estaba teniendo al escribir los capítulos anteriores. De hecho, la *Fenomenología* no nació como una obra pensada como tal, sino que iba a ser la introducción a un libro que Hegel denominaría *El Método de la Ciencia*, en contraposición a los dos textos de Fichte: *Teoría de la Ciencia I* y *II*. Podría decirse que Hegel fue, por decirlo así, poseído por el mismo proceso que él describió, -el de la astucia de la razón-, como si estuviera escribiendo algún dictado, a la manera de los Evangelistas de la Biblia. También cabe apuntar que Hegel no entiende a Dios exactamente como el Absoluto ni como la Idea, sino que el Absoluto y la Idea son las categorías con las cuales Dios se forma en el pensamiento humano. Pero también son las principales herramientas con las que cuenta el hombre para comprender a Dios en su despliegue histórico, y al mismo tiempo son los predicables con los que el sujeto humano se desarrolla en sí como pensamiento o como significa para Hegel el concepto Geist; pero estas categorías cambian, y consecuentemente evolucionan también los objetos a los que se refieren. No es que los objetos aparezcan y desaparezcan como tal al nombrarles de una u otra forma, sino que, como decía Adolfo Sánchez Vázquez en sus clases: el idealismo no significa que sus representantes crean que los objetos son sólo ideas, sino que los objetos de conocimiento pasan, necesariamente, por el tamiz del pensamiento, y cuando cambia el pensamiento, se modifica también el entendimiento histórico-social del objeto. A riesgo de sonar simple, se podría decir que así como las ideas Hombre o Mujer no son el hombre y la mujer como tal, sí son las categorías con las cuales nos construimos y nos desarrollamos históricamente, -diría Hegel-, en una dialéctica entre la práctica del mismo pensamiento y el desarrollo histórico de esas mismas categorías. Así, el predicable mujer se refiere a

El sujeto, como sustancia en cuanto categoría filosófica, es entendido por Hegel como el movimiento inmanente en la reflexión, o como el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo misma por parte de la sustancia. Así lo explica Hegel en la Fenomenología:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es verdad real pero sólo en cuanto es el movimiento del 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 la 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 unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir en 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.¹¹⁵

Por lo tanto, cuando la Idea se da cabe sí sus propias determinaciones como sujeto, se depone o acontece en la conciencia humana, lo cual es la encarnación de Dios en el mundo, cuyo proceso ocurre en el movimiento que ejerce Dios, sobre sí, humanizándose. Y este mismo movimiento ocurre en el hombre, con lo cual él queda divinizado; porque la conciencia humana está, cabe sí, ejerciendo la misma negatividad de la Idea de Dios en el Espíritu. Es necesario abundar más sobre esto. Hegel no está entendiendo que debido a que Dios se encarna, el mundo se contagia, por decirlo así, de su movimiento; sino que el movimiento inmanente de la Trinidad logra ser entendido por parte del hombre por medio del pensamiento en su devenir propio. El pensamiento desarrolla en sí el concepto de sustancia, el cual actúa como movimiento inmanente, movimiento que produce la afirmación de la sustancia al devenir otro consigo. Es así que la sustancia, -que está concibiendo el pensamiento-, es, en su primera intuición, inmediata; pero ella no es esta

sujetos históricos distintos en cada momento histórico-social, pero tal concepto mantiene vestigios del anterior como superación de los mismos.

¹¹⁵ *Fenomenología*. pp. 15 – 16.

unidad originaria, sino que es la pura y simple negatividad en un desdoblamiento que se afirma o se autoposiciona históricamente en la negación, contraposición y superación como duplicación de sí misma, restaurándose una y otra vez hasta alcanzar el Espíritu absoluto. Sólo mediante este proceso la sustancia se hace real.

Hegel concibió este movimiento del absoluto a partir de las especulaciones de Fichte sobre el Yo. Hegel menciona en *La Diferencia* que lo absoluto, como idea, pudo desarrollarse gracias a que Fichte le concibió como sujeto, o como Yo, el cual tiene un límite inmanente, pero tal límite hace que se eleve a la ciencia de lo absoluto, porque el Yo conoce sus límites, y este conocimiento es la superación de los mismos, (como ya antes se apuntó), porque son delimitaciones puestas por el propio Yo o sujeto que supera sus límites en el conocimiento o en la ciencia sobre esos mismo límites. El saber sobre los propios límites es ya su misma superación, y así es como el pensamiento intuye lo absoluto y avanza hacia él. No con un *salto mortale*, como argumentó Jacobi, porque el salto no resuelve nada en el ámbito del saber, o de la ciencia que a sí misma se da sustento, porque el salto es la renuncia al saber o la reticencia a conocer los propios límites, y si no hay conocimiento o conciencia no hay avance, simplemente porque no se saben los límites propios y no hay manera de superarles. El salto es, -para Hegel-, la renuncia absoluta al saber: el suicidio de la razón.¹¹⁶

Este desarrollo de la Idea es el principio y fin como recorrido que conforman la Idea y el Espíritu absolutos, desarrollados a partir del propio concepto de sustancia. Y la religión es la *esfera suprema en general* que manifiesta primeramente la positividad de la sustancia, saliendo del sujeto de la oración (Dios, hombre, mundo) y reencontrándose una y otra vez en él.¹¹⁷ Por lo tanto, el pensamiento, -por medio de sus propias reflexiones-, es el que encarna el devenir de Dios en el mundo. El devenir de la Trinidad ya se daba antes de la creación del mundo, y es Dios el que decide, por amor, encarnarse en el hombre, pero es el hombre el que comprende y hace real y verdadera tal encarnación. Pero sería erróneo

¹¹⁶ Cfr. *Diferencia*. pp. 136 - 138.

¹¹⁷ Cfr. *Enciclopedia*. Parágrafos 553 – 554. p. 602.

comprender primero el movimiento de la trinidad como detonante para la encarnación de Dios, (Porque se entendería al hombre sólo como pasivo), así como tampoco es adecuado entender el pensamiento humano como el responsable del devenir de Dios en el mundo, (Ya que se correría el riesgo de postular a Dios sólo como una fantasmagoría producida por el hombre). Se deben entender ambos procesos en el desarrollo propio del Espíritu y la Idea absolutas, que no son ni totalmente religiosos ni totalmente seculares.¹¹⁸ Leamos nuevamente la *Enciclopedia* para explicar mejor lo anterior:

Pero la consideración esotérica de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y de los conceptos es la filosofía misma. Este concepto de la filosofía es la idea que se *piensa*, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad *acreditada* en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La esencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su resultado como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presupone (en el cual el concepto era sólo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento.¹¹⁹

Estos párrafos muestran la comprensión de Hegel con respecto a la religión y a la filosofía. El pensar a Dios ya es hacer filosofía, y hacer filosofía es pensar a Dios; de tal manera, la universalidad *acreditada* (*bewährt*) de Dios es la presuposición esencial que maneja la filosofía para su desarrollo, según lo está explicando Hegel. El hombre, al crear la filosofía, está produciendo la Idea que se piensa a sí y actúa por sí, como la sustancia que se desarrolla en los contenidos que ella se pone en su propia lógica. Es así que la esencia, -de la sustancia-, es *la referencia a sí, siendo referencia a otro, como mediación de sí mismo*,¹²⁰ y entonces la esencia de la filosofía (que se está desarrollando en la Idea, y la

¹¹⁸ Este es el error en el que han caído, en su mayoría, los llamados hegelianos de izquierda y de derecha; unos y otros toman sólo la positividad de Dios o sólo la del hombre, con lo cual no presentan el pensamiento de Hegel en su originalidad, y en ocasiones, alcanzan a deformarle.

¹¹⁹ *Enciclopedia*. Parágrafos 573 – 574. p. 602 - 603. Los paréntesis, los corchetes y las cursivas son originales del texto.

¹²⁰ Cfr. *Enciclopedia*. Parágrafo 112. p. 209.

misma Idea que se está desarrollando en la filosofía), será su propio desarrollo inmanente, dando como resultado el proceso histórico como Espíritu o comunidad de autoconciencias, proceso con el cual se presupone el desarrollo como principio y como elemento inmediato, principio que se da en la religión, en el inicio de la filosofía en los griegos y en el Cristianismo.

Es así que la Trinidad, que es comunidad divina, produce en el pensamiento del hombre la filosofía, porque el hombre está reflexionando sobre la Trinidad, se crea o no en Dios, porque *la comprensión*, -que está tratando de entender la universalidad o el absoluto-, ya está en la naturaleza del Espíritu.¹²¹ Por lo tanto, el devenir absoluto de la Idea de Dios en la Trinidad, produce en el hombre la Idea, que en su despliegue hace que el hombre desarrolle la filosofía. Entonces, la Filosofía es el proceso mediante el cual la Idea se pone sus propios contenidos. Es así que, para Hegel, hay una indisolubilidad entre el proceso mismo de la Trinidad y el desarrollo de la conciencia humana. Releamos las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo III, para confirmar lo anterior:

Lo primero es, por consiguiente, considerar a Dios en su Idea eterna, tal como Él es en sí, pero todavía, por decirlo así, antes o fuera de la creación del mundo. En la medida en que Él existe en sí de esta manera, se trata de la Idea eterna que todavía no ha sido puesta en su realidad, que todavía es la Idea abstracta. Dios es creador del mundo; pertenece a su ser y a su esencia el ser creador –y, en la medida en que Él no es creador, es concebido deficientemente. El hecho de que Él es creador no es un *actus* que habría ocurrido una sola vez: lo que existe en la Idea es momento eterno y eterna determinación de la Idea. Dios en su Idea eterna existe todavía en el elemento abstracto del pensar en general, en la Idea abstracta del pensar, no del concebir.¹²²

Hegel está explicando que a Dios se le ha entendido en sí como Idea eterna, de tal manera, Él se relaciona sólo hacia sí como Trinidad: sale de sí, hacia el otro en el amor eterno, desde antes de la creación del mundo. Por lo tanto, es Idea abstracta, como la

¹²¹ Cfr. *Enciclopedia*. Parágrafo 71. p. 176.

¹²² Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo III. p. 191.

concibieron, Kant, Fichte, Schelling; una especie de misterio absoluto inaccesible a la conciencia humana, el cual sólo puede comprenderse de forma intuitiva. Pero este misterio se da sólo en cuanto que el pensamiento humano no ha puesto la Idea en el movimiento de la *realidad* como desarrollo del pensamiento o en la conciencia, según lo está postulando Hegel.¹²³ Una vez que la conciencia toma la Idea divina, entonces la hace suya, o *para sí*, (aún que sea sólo como intuición), y es así que empieza la *reflexión necesaria* y se comprende finalmente a Dios como *creador* del mundo.¹²⁴ Si no se le considera creador, es porque la Idea divina todavía está en el elemento abstracto del pensar general, donde se ve a Dios sólo como intuición, en una infranqueable separación entre su *ser* y el *ser* del hombre; o entre el *ser* de Dios y su existencia como sustancia. Por lo tanto, la esencia de Dios estaría separada de su sustancia, porque la esencia divina sería fundamentalmente la cualidad de Creador, pero su sustancia se comprendería sólo como fantasmagoría, lo cual es una contradicción con su calidad creadora; a menos que el carácter creador de Dios se entendiera sólo de manera poética o religiosa, pero eso no es aún filosofía ni metafísica o ciencia para Hegel. La religión y el arte son representaciones abstractas que se encaminan hacia la especulación como herramienta propia de la metafísica como principio para inteligir toda la realidad. Ese es el reproche, -justificado por demás-, que dirige el comunismo en general contra la religión positiva, a la cual tacha de ser sólo representación como superestructura de la realidad histórico-económica: el opio o la adormidera del pueblo, lo cual está en consonancia principalmente en lo planteado en la *Filosofía de la Historia*.

Ahora bien, Hegel está en el ámbito de la metafísica. En la especulación pura, la Idea, como categoría filosófica, y la encarnación de Dios a través de la Idea como proceso absoluto, es un desarrollo coherente conforme explicó Hegel; será necesario voltear de cabeza tal orden para escaparse de él.¹²⁵ Pero el Hegelianismo argumentará ¿hasta dónde

¹²³ Se debe entender este concepto de realidad como lo comprende Hegel: como la autoproducción de la razón, o como la producción de todo lo existente por medio de la conciencia humana.

¹²⁴ Cfr. *Ciencia de la Lógica*. p. 47.

¹²⁵ Cfr. Sánchez Vásquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México. 1980. Ed. Siglo XXI. pp. 98 – 101.

la subversión del tal orden es verdaderamente el acabose de Hegel? o ¿hasta dónde tal subversión no es en realidad una superación como negación y *desarrollo necesario* del mismo sistema que Hegel postuló? Estas últimas preguntas son las que Hans Küng, -mucho más precavido-, se atreve a plantear. Küng postula las cuestiones en un sentido tanto histórico como revolucionario, a la manera de Sánchez Vázquez, pero replegándose a la metafísica hegeliana. Küng dice: ¿Cómo se le va a hacer una crítica radical? si a cada objeción parece replicar el mismo Hegel: ¿Acaso no he dicho y considerado yo mismo eso? El sistema hegeliano nace de la <<asunción>> de todos los contrarios sin excepción en su espíritu absoluto. Por eso, -continúa Küng-, es preferible de antemano acusar a Hegel de unilateralidad en vez de reprocharle abiertamente negaciones en la exposición de algunos aspectos de la realidad.¹²⁶ Hay en Hegel una disyuntiva, -grave por demás-, que permea todo su sistema, es una encrucijada que debería plantearse todo creyente tanto a nivel personal como eclesiástico: el Dios absoluto entendido por Hegel no es el Dios de Abraham, de Issac y de Jacob, el Dios de Cristo Jesús, simplemente porque el Dios del Cristianismo no puede concebirse como el Dios del imperativo sistemático. Pero, al revés, tampoco puede concebirse como el Dios de la arbitrariedad sistemática; un Dios semejante, que <<envía>> el bien o el mal a capricho, puede hacerse un Dios moralmente insoportable.¹²⁷

Para Küng el Dios hegeliano no se explica como una divinidad que dé a elegir entre la libertad o la razón necesaria, sino el verdadero Dios viviente en el mundo mismo, presente-inencontrable, cercano-lejano, intramundano-suprahumano que siempre va delante de nosotros, y es el primero que se ofrece para el sacrificio o la negación de sí; sosteniéndonos, conduciéndonos y abarcándonos en toda nuestra vida y movimientos, avances y caídas, que precisamente no *debe* ser pero realmente *es*, precisamente en su libérrima gracia es, como dice la Biblia, no el Dios irracional, sino el Dios fiable, el Dios

¹²⁶ Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* España. 1980. Quinta edición. Ed Cristiandad. p. 232. Trad. de J. María Bravo Navalpotro.

¹²⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 239.

constante, el Dios fiel.¹²⁸ Por lo tanto, el comunismo, -explicado por Sánchez Vázquez-, vendría a ser la superación como conservación del mismo sistema de Hegel; para Sánchez Vázquez, existe un desarrollo necesario del absoluto, (entendido como teleología o como finalidad inmanente a la Historia humana), que con su operatividad en la praxis humana ya sea consciente como inconsciente, avanza racionalmente hacia un fin. Pero tal ideal no está prescrito por una mano ciega o por algún misterio inalcanzable para la inteligibilidad, lo cual no quiere decir que la racionalidad esté ausente en su capacidad teleológica o posibilidad histórica-sintética del pensamiento humano aún que tal pensamiento se halle aún en el ámbito inconsciente; sino que la racionalidad es muy difícil de identificar porque ocurre en una práctica humana tanto individual como social, consciente e inconsciente, intencional e inintencional, subjetiva y objetiva.¹²⁹

La conciliación entre el comunismo ateo de Sánchez Vázquez y la necesidad racional de alcanzar la igualdad y reconciliación entre los hijos de Dios parece haberse dado, por lo menos teóricamente, en las Comunidades Eclesiales de Base, que se sostienen existencialmente en la Teología Latinoamericana de la Liberación, según mi modo de ver.¹³⁰ Küng concluye su disertación sobre Hegel con una frase lapidaria tomada de Karl Bart: ¿No será que la mayoría de los teólogos cristianos, tanto católicos como protestantes, están retrocediendo ‘espantados’ ante el aspecto absolutamente

¹²⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 239 - 240.

¹²⁹ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México. 1980. Ed. Siglo XXI. pp. 443 – 445.

¹³⁰ Se hace necesario apuntar que la Teología Latinoamericana de la Liberación no es, para nada, sólo la corriente marxista del catolicismo, sino que es un movimiento muy amplio que surge después del Concilio Vaticano II, con base en la Constitución *Lumen Gentium*, que ordena ver el rostro de Cristo principalmente en los más desprotegidos, sea cual sea la desprotección que sufra el hijo de Dios. Es así que la Teología Latinoamericana de la Liberación es todo un movimiento que tiene como eje fundamental la conciencia de los tiempos y espacios históricos en los cuales se ha de implantar el Reino de Dios en el mundo, según la providencia divina que ordena al bautizado ver, reflexionar y actuar en su realidad histórico-social. Así, esta corriente católica se expande en un abanico de posibilidades muy amplio, desde sólo el consejo o la terapia psicológica, hasta la lucha contra el crimen organizado o la toma de las armas como guerrillero en contra del sistema del pecado estructural. Yo participé en la corriente marxista de la Teología Latinoamericana de la Liberación en Jalisco, y conozco muy bien las diferentes facetas de la Teología de la Liberación, y todos los católicos que participábamos, independientemente del trabajo o el compromiso de cada quien, nos respetábamos mucho y teníamos como valor fundamental valorar la dignidad de cualquier persona, ya fuera cristiano o ateo, con base en el trabajo a favor del Reino de cada cual.

incontrovertible de los argumentos del teólogo Hegel?¹³¹ La reflexión sobre el absoluto de la divinidad hace necesaria una comprensión de la libertad como repliegue al desarrollo de la Idea en la Historia, -o a la providencia divina-, de cuya comprensión sólo puede escaparse el sujeto humano postulando la inconsciencia o la intuición como herramienta de operatividad para acceder a lo absoluto de una vez sin mediación ni proceso. Pero, insistiría Hegel ¿Acaso lo inconsciente, lo subjetivo o la intuición no son una manera de conocimiento que ya están, como tal, en un proceso necesario, como necesaria es la historicidad del hombre? O en el sentido teológico: ¿Acaso no fue Dios el primero que se negó y puso su amor en el hombre, para después morir por amor al hombre? ¿Por qué no habría de seguir el mismo derrotero el cristiano, que se niega en sus productos y les entiende como pertenecientes a la comunidad, -tanto singular como universalmente-, que le formó?

Pero la Idea de Dios, -una vez que el hombre reflexiona sobre el ser de Dios o la Trinidad- es a la vez la Idea en su momento eterno y en su eterna determinación como Idea absoluta, ya no sólo como la Idea abstracta de la Trinidad. Entonces, la conciencia ya no es sólo pensar abstracto, sino concebir, es decir: producir la realidad por medio del pensamiento (Esto es lo que después Hegel llamará Concepto). En este punto es cuando empieza la encarnación, como tal, de Dios en el mundo. Este encarnarse ocurre porque el hombre concibe la realidad como punto de partida de la Idea absoluta que inicia su recorrido como sustancia, poniéndose contenidos, negándolos y superándose en esos mismos contenidos. Ahora bien, cuando el hombre ya empieza a concebir por sí mismo la Idea divina, es porque ya está de lleno en el proceso del movimiento de la Idea absoluta como universalidad que se desdobra en el pensamiento humano. Así lo dice Hegel en la obra ya citada:

En la Idea absoluta, en el elemento del pensar Dios es simplemente universalidad concreta, ponerse como otro pero de modo que este otro es determinado a ser Él

¹³¹ Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* España. 1980. Quinta edición. Ed Cristiandad. p. 240. Trad. de J. María Bravo Navalpotro.

mismo, inmediata y simultáneamente, de modo que la diferencia sea sólo ideal, esté superada inmediatamente y no revista la figura de la exterioridad, y esto significa precisamente que lo diferente debe ser mostrado en el concepto de Él. Dentro de la Lógica se vuelve claro que todo concepto determinado consiste en superarse, en existir como contradicción de sí mismo, en poner lo diferente de sí mismo, y así el concepto queda afectado por esta unilateralidad y finitud de ser subjetivo, de que las determinaciones del concepto y las diferencias están puestas solamente como ideales y no como diferencias de hecho. Eso es el concepto que se objetiva.¹³²

Este ya es el paso de los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo, hacia la producción del mundo por parte de la conciencia humana, en cuanto que la conciencia ya está en la Idea absoluta, en la cual, Dios es simplemente universalidad; es decir que se atribuyen a Dios los conceptos de Lo Absoluto, Lo Universal, lo Uno, lo Único y demás determinaciones, como ya antes lo habían planteado los filósofos y teólogos de la Edad Media. Estas determinaciones se deben ver como concretas en cuanto que ellas ya están en el plano del movimiento propio de la Idea como sustancia o sujeto. Por lo tanto, estas determinaciones serán vistas por Kant, Fichte, Schelling y demás pensadores como lo que Hegel llama sólo ideales, o sea que Dios será visto como separado del hombre, sin posibilidad de conocerle si no es por medio sólo de la intuición o por la fe. Pero, para Hegel, el idealismo es una etapa más en el desarrollo de la Idea absoluta en su universalidad. Por lo tanto, las determinaciones de los medioevales, -y que los idealistas vieron sólo como pretensiones ilusas para conocer a la divinidad-, son en realidad movimientos que Dios mismo está ejerciendo para encarnarse en el mundo, y que la Idea Absoluta se pone a sí misma para desarrollarse en la Historia. O sea que la Universalidad de la Idea puso, por medio de la filosofía, las determinaciones exteriores a Dios, y por lo tanto estas determinaciones ya son propias de la Idea en la conciencia humana, y si el hombre las atribuye a Dios, es porque ya Dios se está encarnando en el pensar filosófico, en cuanto que Él, en su Trinidad, es movimiento absoluto. Pero este movimiento absoluto

¹³² Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III. p. 194.

es la Idea como Universalidad que se está desarrollando en el mundo o en el Espíritu, es decir, en la Historia humana, en la cual todo es devenir como superación de las diferencias, donde las determinaciones son el deponerse de la Idea y el superarse de ella misma, logrando cada vez más la objetivación de sí. Tal objetivación es descrita por Hegel en la Enciclopedia. Leámosla:

La idea, en cuanto unidad de la idea subjetiva y objetiva, es el concepto de la idea para el cual la idea en cuanto tal es el objeto [*Gegenstand*], para el cual ella es OBJETO [*Objekt*]: un OBJETO en el cual han confluído todas las determinaciones. Esta unidad es, por lo tanto, la *verdad absoluta y eterna*, la idea que está pensándose a sí misma y [que] aquí [es] precisamente *en tanto que* pensante, [o sea] en tanto que idea lógica.¹³³

Este párrafo habla de la Idea como el concepto con el cual se está comprendiendo a Dios encarnándose en el mundo humano, desde el pensamiento del hombre, enmarcado en la filosofía. El pensamiento entiende a la Idea desde la comprensión que tiene el hombre de manera subjetiva y objetiva, ya que la Idea tiene como contenido tanto lo objetivo de sí, como lo subjetivo que está poniendo, -desde su entendimiento-, el hombre como desarrollo histórico. De esta manera, el contenido de la Idea es tanto objeto de sí, -en cuanto que la Idea se está empezando a conocer a sí misma, desde la filosofía o desde el pensamiento humano-, como objeto para el hombre, porque en la Idea están confluyendo las determinaciones que el hombre pone en Dios, y las determinaciones con las que el hombre se desarrolla cabe sí en el Espíritu. La unidad de lo objetivo y lo subjetivo es la *verdad absoluta y eterna* que se determinará en sus movimientos, (divino y humano), porque la Idea está pensándose cabe sí, y este pensarse, en cuanto pensante, ya es la lógica como actividad del hombre que piensa la Idea en el proceso mismo del pensamiento. Veamos lo anterior en palabras del mismo Hegel:

¹³³ Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 236. Los corchetes, las cursivas y las mayúsculas pertenecen originalmente al texto.

β) El *proceso* es el *juicio* puesto en la idea. El universal inmediato es, en cuanto concepto en sí, en la dialéctica del deponer él mismo, como momento, su inmediatez y universalidad. De este modo, lo *negativo* del comienzo o lo primero ha sido puesto en su *determinidad*: es *para uno*, [es] la *referencia* de distintos: *momento de la reflexión*. Este proceso es por igual *analítico* [y sintético]. [Analítico] porque la dialéctica inmanente solamente se pone lo que está contenido en el concepto inmediato; y es también proceso *sintético* porque en este concepto no estaba puesta todavía la distinción.¹³⁴

Este punto se está refiriendo a la reflexión postulada por Kant, el cual utiliza los juicios analíticos y sintéticos para explicar lo que él describió en la *Crítica de la razón pura* como el entendimiento, que se encarga de producir el conocimiento como la unión sintética de los conceptos puros a priori y las intuiciones sensibles. El universal inmediato es la Idea que está desplegando sus contenidos en la reflexión, como el deponer de la Idea misma en la filosofía, en una dialéctica que muestra tal proceso en sus momentos de diferenciación. Tal diferenciación hizo que Kant comprendiera la Idea sólo en sus determinaciones como categorías puras, distintas en sí, y también totalmente diferentes a las intuiciones sensibles. Pero Hegel postula que tanto las llamadas intuiciones sensibles como las categorías son momentos *para un* mismo proceso reflexivo, en el cual la Idea se hace cabe si como *referencia de distintos*. La idea, en el movimiento dialéctico que ella misma produce como sustancia, es al mismo tiempo contenido inmediato en las intuiciones sensibles, y analítico porque también actúa en las categorías que producen el entendimiento del fenómeno con la síntesis en la apercepción. Pero también, la Idea es contenido inmediato en las categorías, porque ya están en la reflexión filosófica, ya que estas categorías se despliegan analíticamente en las intuiciones sensibles para diferenciarse a sí mismas. La filosofía de Kant representa, para Hegel, la escisión absoluta entre las intuiciones y los conceptos, por lo tanto necesita la Idea para poder deponerse o iniciar su proceso dialéctico y desarrollar así sus propios contenidos, porque la Idea está

¹³⁴ Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 239. Los corchetes y las cursivas pertenecen originalmente al texto.

diferenciándose en el desarrollo del Espíritu, enmarcado en las escisiones kantianas. La filosofía de Kant es una etapa, -si bien mucho más desarrollada-, donde Hegel ve la encarnación de Dios como tal en la filosofía que inicia el idealismo.

Ahora bien; la Universalidad, lo Absoluto y demás determinaciones que se atribuyen a Dios están dentro del ámbito de la reflexión sobre la divinidad y son propios de la religión y de la fe, o sea que están en la representación que aún no se hace contenido efectivo en el Espíritu o en la Historia humana. Por lo tanto, no hay justificación ontológica para saltar desde la fe al espacio del quehacer filosófico o del *ser*, porque las determinaciones atribuidas a Dios pueden muy bien ser comprendidas sólo como especulaciones vacías que sólo se refieren a sí mismas, pero que bien pueden atribuirse a un *ser fantasmagórico*, como acertadamente lo postuló Kant. O también se puede argumentar que estas determinaciones sólo son intuiciones subjetivas propias del Yo, como lo adelantó Fichte. Entonces, el pasar de lo Universal y lo Absoluto de la comprensión de Dios, hacia lo Absoluto y Universal de la Idea que se desarrolla y objetiva por sí en el mundo (a la manera como lo hace la providencia divina), se puede comprender como una falacia, porque serían *especulaciones puras*, sin contenido en la intuiciones sensibles ni en la autopoición del Yo de Fichte ni de Schelling, porque este Yo ya no se reconocería en un proceso ajeno a su concreto desarrollo intuitivo ni especulativo. Tal falacia se llama 'Petición de principio', en la cual se da por sentado algo que no está probado lógicamente.

La filosofía ha de sostenerse por sí con sus propios contenidos y a través de sus producciones para que sea ontología o ciencia. El objeto de la filosofía es el ser como producto de la propia reflexión del pensamiento humano. El ser es el producto trascendental y metafísico del pensamiento humano que reflexiona sólo sobre sus propias creaciones y a través de ellas.

Y si se toma a un tipo de *ser* o de *ente*, como es Dios, para de ahí partir hacia la reflexión filosófica, entonces en realidad se está haciendo Teología especulativa: hecho que no es

reprochable, pero eso no es filosofía, sino especulación sobre la fe. Y la fe no es ciencia ni filosofía.

Pero Hegel, en la *Fenomenología*, pretendió ser un filósofo que demostrara la *necesidad* de Dios en el mundo; el antiguo seminarista de Tubinga, en su propio proceso especulativo, se radicalizó cada vez más y más, a la manera de los revolucionarios que, en su propio proceso práctico, ya no ven más que su propia especulación entre la praxis y la exigencia del cumplimiento dialéctico de su propia acción con el futuro necesario de la Historia.

Santo Tomás logró en el Medioevo demostrar la necesidad del *ser absoluto* en el mundo secular de su tiempo con *Suma contra los gentiles*, pero el Santo de Aquino también demostró, desde la Teología especulativa de la Edad Media, explicar la Idea de Dios en la *Suma Teológica*. Pero Hegel se propuso, -y a mi parecer logró su objetivo-, sintetizar ambos saberes en un solo proyecto. La cuestión, para Hegel, es explicar cómo es que la Idea, -como producto analítico y sintético en el desarrollo de sus propios productos en el devenir del Espíritu-, es el mismo proceso de Dios encarnándose en el pensamiento humano.

Por lo tanto, si en la Teología especulativa se parte de Dios como presupuesto absoluto, entonces, desde el ámbito de la filosofía se debe partir del *ser* como principio metafísico y trascendental; si no se da por sentada la concepción de la existencia del *ser*, y su posibilidad de explicación por parte del mismo pensamiento, entonces, -diría Hegel-, nada tenemos que hacer los filósofos y sólo nos estaríamos dedicando a hacer metáforas más o menos creativas. Pero si el desarrollo de la Metafísica se demuestra también desde el *ser* hacia el absoluto, entonces quedaría demostrada también la necesidad de Dios, como Idea absoluta, en el mundo. Veremos cómo lo plantea Hegel en el siguiente capítulo.

Mis adversarios aguzan sobre mi sus ojos, abren su boca contra mí.

Ultrajándome hieren mis mejillas, a una se amotinan contra mí.

A injustos Dios me entrega, me arroja en manos de malvados.

Libro de Job.

Capítulo II.

Pensar a Dios y hacer filosofía.

1) El ser y el pensamiento.

El ser es el principio metafísico y trascendental según le entendió el idealismo alemán desde las reflexiones kantianas. Kant entendió al ser como un principio que se debe presuponer para que ocurra el entendimiento en el hombre. Pero el ser se debe comprender sólo en su aspecto empírico, como resultado formal de las intuiciones puras (espacio y tiempo), de las intuiciones sensibles, y de los conceptos puros a priori; de ahí su carácter metafísico y, por lo tanto, tiene una existencia de tipo trascendental. Consultemos la *Crítica de la razón pura*:

Pero si tomamos este objeto empírico en general y preguntamos sin atender a su acuerdo o desacuerdo con el sentido de cada hombre, si tal elemento representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, y que éstas, en cuanto fenómenos, son ya objetos empíricos), la pregunta sobre la relación que la representación guarde con el objeto se convierte en trascendental, y no solamente esas gotas son simples fenómenos, sino que incluso su figura redonda, incluso el espacio en que caen, no son nada en sí mismos, sino simples modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible. Pero el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros.¹³⁵

Lo que sea el ser, no lo podemos saber, dice Kant. El conocimiento empírico ocurre en la representación del fenómeno, como resultado de la síntesis entre las intuiciones sensibles y los conceptos puros a priori o categorías, con la presuposición de las intuiciones puras:

¹³⁵ Kant. *Crítica de la Razón Pura*. España. 2002. Ed. Alfaguara. A 46. Trad. Pedro Ribas.

tiempo y espacio. Por lo tanto, la pregunta por el objeto es una cuestión trascendental, es decir que la posibilidad del conocimiento empírico se da sólo en cuanto a las formas o representaciones que produce la apercepción: el ser, como forma, es producto del pensamiento en la apercepción. Leamos nuevamente la *Crítica*:

En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*.¹³⁶

El objeto en sí no puede ser conocido como tal, sino sólo como fenómeno, el cual es la forma que la apercepción le da a las intuiciones que aparecen en la sensibilidad del sujeto y en las intuiciones puras. Hay, por lo tanto, una separación absoluta entre el objeto en sí y el objeto para mí. El objeto en sí es incognoscible, mientras que el objeto para mí es la forma que mi autoconciencia produce a partir de las intuiciones y las categorías. Es así que el fenómeno es en realidad un objeto metafísico; por lo menos en la mitad de su concepción. Pero Kant postula también la necesidad de las intuiciones sensibles para evitar producir fenómenos sin ton ni son, que serían sólo fantasmagorías: *Los pensamientos, sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas*.¹³⁷ El objetivo de Kant es salvar la libertad humana en cuanto a la producción de los fenómenos en su posibilidad predictiva, lo que se hace efectivo en los llamados juicios analíticos a-priori, que pueden predecir lo que ocurrirá en la naturaleza por medio de mediciones físico-matemáticas en cuanto al concepto puro de causalidad. Así lo explica en la primera *Crítica*:

En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie

¹³⁶ Kant. *Crítica de la Razón Pura*. B 69.

¹³⁷ Cfr. *Crítica de la razón pura*. A 51.

de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no son fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifiesten y puedan ser así determinados por medio de fenómenos. Tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en las condiciones empíricas. Consiguientemente, podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza.¹³⁸

Kant tiene razón: si la naturaleza determina los acontecimientos humanos, entonces no hay libertad, porque estaríamos determinados causalmente a la naturaleza en su determinación inmanente. Pero si se toman a los fenómenos sólo como representaciones producidas por la síntesis de la apercepción, entonces cabe la posibilidad de que tales fenómenos sean también determinados por causas ajenas a la misma naturaleza, y tal determinación se encuentra en el concepto de causalidad, cuya manifestación puede ocurrir al modificar la serie de causalidad natural; o sea que el sujeto humano es capaz de modificar y determinar la naturaleza, y por lo tanto, de autodeterminarse, sobreponiéndose a su propia naturaleza instintiva, teniendo efectos totalmente independientes de la necesidad natural. Es así que los fenómenos que ocurren por medio de la autodeterminación humana son entendidos de la misma forma como si fueran productos de la necesidad natural; pero tendiendo como fundamento la libertad humana. Kant sacrificó la posibilidad de conocer al ser, en aras de la autodeterminación humana. Por lo tanto, conforme explica Kant, se da una escisión insalvable entre el ser y el pensamiento, como entre la determinación de la naturaleza y la libertad humana.

¹³⁸ Kant. *Crítica de la Razón Pura*. A 536, B 565 – A 537, B 565.

La cuestión, para Hegel, es lograr la identificación entre ser y pensamiento, con lo cual se lograría también la libertad como autodeterminación, -en el sentido kantiano-, pero en cuanto comprensión de la necesidad del despliegue histórico del absoluto, libertad que Hegel comprendería como una forma de lo absoluto, en cuanto que la autodeterminación, en su desarrollo, ya no dependería de las intuiciones sensibles para su construcción, sino que tal albedrío tendría como principio el ser, que es el principal producto de la filosofía. Para que la filosofía se desarrolle de tal manera, Hegel propone la total independencia por parte de la intuición trascendental, es decir, de la apercepción, en la cual se encuentra el principio de las figuras de lo absoluto. Siendo así, la intuición trascendental es la misma que produce la diversidad en la cual se representa al ser, y entonces no hay separación entre ser y pensamiento. O sea que, si se hace filosofía pura, independientemente de las intuiciones sensibles, el absoluto o la Idea misma se encontrarán en el Yo del hombre, y el absoluto se desarrollará cabe sí en el pensamiento humano. Veamos cómo es que lo explica Hegel en una de sus obras tempranas:

El principio mismo, la intuición trascendental, obtiene por ello la falsa situación de algo opuesto a la diversidad deducida de él. Lo absoluto del sistema se muestra sólo en la forma en que su manifestación se presenta en la reflexión filosófica, y esta determinidad, que le es dada por la reflexión, por consiguiente la finitud y la oposición, no es separada de él. El principio, el sujeto-objeto, se ve evidentemente como un sujeto-objeto-subjetivo. Lo que se deduce de él adquiere así la forma de una condición de la conciencia pura, del yo = yo, y la conciencia pura misma adquiere la forma de algo condicionado por una infinitud objetiva por el progreso temporal *in infinitum*, en el que se pierde la intuición trascendental y en el que el yo no se constituye en la autointuición absoluta, por lo cual yo = yo se transforma en el principio: yo debe ser igual a yo. La razón puesta en la oposición absoluta y, por tanto,

deponenciada en entendimiento, deviene por ende principio de las figuras que lo absoluto ha de darse, y de sus ciencias.¹³⁹

Según Hegel, la diversidad en la cual es identificado el ser, es deducida por la intuición trascendental, porque ella está poniendo las determinaciones en el ser. Pero Kant opone absolutamente al ser y a la conciencia. Es decir que, en el sistema kantiano, se presupone al ser y al mismo tiempo se le postula como incognoscible; pero, a pesar de eso, se hacen con el ser una diversidad de determinaciones que se contraponen al Yo; las gotas de lluvia,

¹³⁹ Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. España. 1990. Ed. Tecnos. p. 6. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Lo que aquí se llama intuición, (Anschauung), trascendental, no aparece en la *Crítica de la razón pura*; Hegel llama así a lo que Kant llamó apercepción o intuición intelectual. Pero Hegel le llama trascendental para dar énfasis a los principios trascendentales que posibilitan la experiencia, y, por ende, a la construcción del fenómeno. Para Kant, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere de *forma inmediata* a los objetos, sin tener aún entendimiento de tales objetos (Cfr. Kant. *Crítica de la razón pura*. A 19, B 33). Para que haya entendimiento o conocimiento empírico, será necesario que a las intuiciones ciegas, se les ilumine con los ojos o la luz de los conceptos puros. (Cfr. *Crítica de la razón pura*. A 51). El concepto de *intuición trascendental* sería una contradicción para Kant, ya que no se puede calificar con el predicado o calificativo “trascendental” a las intuiciones, ya que, las intuiciones son, como su nombre lo indica por principio, un saber sin bases empíricas. Para Kant, lo único parecido a las intuiciones trascendentales serían el tiempo y el espacio, que son intuiciones puras, (Cfr. *Ibíd.* B 37 – B 42, A 23 – A 37), y la intuición intelectual, que es la *percepción de sí mismo o apercepción; o sea: la intuición de sí mismo como autointuición*, (Cfr. *Ibíd.* B 68). El tiempo, el espacio y, hasta cierto punto, también la apercepción, son intuiciones puras en cuanto que, -como los conceptos puros o categorías-, se les identifica como formas inmediatas, que posibilitan la reflexión y el conocimiento empírico. Pero Hegel, en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ya está entendiendo al tiempo, al espacio, y principalmente a la apercepción como formas que se autoconstruyen cabe sí por medio de la contraposición que ejerce el trabajo de lo absoluto en esas formas. Hegel, al llamar intuición trascendental a la apercepción, está diciendo que la apercepción tiene, como posibilidad, la capacidad de ponerse a sí misma los conceptos puros o trascendentales, y con ello esta conciencia se autoproduce en el tiempo, que es la Historia o el Espíritu, el cual también es autoconstrucción como sujeto en los espacios (naciones y pueblos) que le tocó, en suerte, desarrollarse. Por eso, Hegel está llamando intuición trascendental a la forma que se está autoconstruyendo, de forma inmediata, o sea la conciencia. Pero la conciencia se desarrolla a la par del ser, que es *tanto el pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado*, (Cfr. *Enciclopedia*. Parágrafo 86. Página 188). O sea que, para Hegel, *el ser* ya es pensamiento, y como tal, es puro, porque no tiene nada que ver con las intuiciones sensibles, sino que es lo más universal, como lo absoluto, al cual se le puede ver desde dos perspectivas: 1) Desde el absoluto que se despliega en sus contraposiciones necesarias, o 2) Desde las contraposiciones que avanzan hacia la síntesis absoluta de la Idea. El primer caso, donde el absoluto como universal se despliega en su desarrollo necesario hacia las determinaciones, es el caso de la *Lógica*, la cual arranca con la siguiente cita: *El ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquella que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí*, (Cfr. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Tomo I. Argentina 1968. p. 75. Traducción de Rodolfo Mondolfo). El segundo caso es la elevación desde la certeza sensible hacia lo absoluto, y se explica en la *Fenomenología* así: *El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que es*, (Cfr. *Fenomenología*. p. 63).

los táleros. Pero esta diversidad es propia de la reflexión del Yo, porque el Yo está poniendo las determinaciones en la diversidad, y las determinaciones son las que hacen conocer la diversidad en el fenómeno. Entonces la finitud, entendida como oposición, no está separada del ser, porque *el ser es verdaderamente producto del pensamiento humano*. Pero Kant y Fichte vieron a este sujeto productor como sujeto-objeto subjetivo, es decir, nunca encontraron en él, al productor de la diversidad del ser; produciendo determinaciones subjetivas que no podían hacerse universales mientras no se les entendiera como productoras del ser en sí, y el ser en sí es lo universal del cual parte, como intuición inmediata, la reflexión filosófica; el objeto de estudio filosófico es el *ser*, si no se presupone a éste, entonces no se puede hacer filosofía.

Paradójicamente, -dice Hegel-, la apercepción kantiana niega la posibilidad objetiva del *ser*, pero le afirma como subjetivo, ya que no le puede hacer objetivo en cuanto que no le conoce. Por lo tanto, esta conciencia pura que produce contraposiciones *in infinitum* por medio de la reflexión, se encuentra con producciones también infinitas para poder sostener eternamente al *ser* como incognoscible. Pero esto implica también que la apercepción no se pueda conocer como tal, porque ella no tiene la posibilidad del conocimiento empírico kantiano, no hay intuiciones sensibles de la apercepción. Por eso, al final de la cita, Hegel postula lo siguiente: el Yo debe comprenderse verdaderamente igual al Yo, es decir que las oposiciones o determinaciones absolutas son producidas por el Yo en un movimiento absoluto: el yo produce sus propias contraposiciones y las supera cabe sí.

El problema es que Fichte, como ya se mencionó, hacía del Yo un posicionamiento absoluto desde lo que Hegel entendió como subjetividad, pero mientras fuera subjetivo, no podía pasar a la objetividad de la Historia como producto del hombre encarnando lo absoluto de la divinidad, o a Dios mismo; o sea que mientras no se objetivara el ser, no se podría entender el tipo de ser de Dios como objetivo, encarnándose en el mundo. También, ya se vio antes el debate que inició Fichte, -y continuó Schelling-, diciendo que no se puede conocer absolutamente a Dios, porque esto sería la clausura de la libertad del

hombre, y por ende la determinación, por parte de la divinidad, del discurrir humano. La libertad humana, como la capacidad de elección con base en la voluntad, es uno de los principales postulados del judeocristianismo, y se podría decir que, después de la afirmación de la existencia de Dios, la libertad -tanto de la divinidad como del hombre- es el segundo pilar del judaísmo y del cristianismo. De ahí que se negara la doctrina de la predestinación postulada por San Agustín y otros teólogos, tanto protestantes como católicos.¹⁴⁰

El punto nodal del debate es la libertad. Por eso Fichte, Kant y Schelling postularon al arbitrio humano como único fundamento no sólo como posibilidad para la salvación humana, sino también como único postulado para comprender al hombre. Y la libertad se manifiesta en la subjetividad, es cuestión de la intimidad una y única de cada persona. Pero, para Hegel, -como teólogo radical que era-, si Dios entra en el mundo, aunque sea por medio del actuar humano, el lugar para la libertad queda muy reducido. Si se deja demasiado lugar para el albedrío humano, entonces la astucia de la nueva revelación, -la razón-, queda muy mermada. De tal manera, la libertad se convierte en Hegel, -como para Spinoza-, en necesidad comprendida.¹⁴¹ La figura de Dios es ontológicamente tan fuerte, que se sobrepone a todo tipo de comprensión por parte del hombre, como acertadamente lo postularon Kant, Fichte, Schelling y los principales idealistas. Tanto así que, si se logra su comprensión absoluta, son comprensibles los reproches dirigidos a Hegel por parte de Adorno. Escuchémosle:

Hegel, al convertir la filosofía trascendental de Kant de la *Crítica de la razón pura* en crítica del ente mismo (justamente en su virtud de la identidad de la razón con el ente), va más allá de la positividad y denuncia el mundo (cuya teodicea constituye su

¹⁴⁰ Cfr. Dezinger, Enrique. *El magisterio de la iglesia*. España. 1963. Ed. Herder. pp. 50 – 51, 60 – 61, 110 – 111, 234, 416. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. También se puede consultar a M. Flick, y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*. España. 1989. Ed. Sígueme-Salamanca. Cap. 17. pp. 473 – 520. Trad. de Alfonso Ortíz.

¹⁴¹ Cfr. Tilliette, Xavier, en su artículo: “El descubrimiento de la doctrina de la ciencia”, en el libro *El inicio del idealismo alemán*. España. 1996. p. 56. Trad. de Rogelio Rovira.

propio programa) tanto en su integridad y coherencia como en su coherencia culposa, en la que todo lo existente merece perecer.¹⁴²

Adorno nos invita a pensar que Hegel, para explicar el movimiento de Dios en el mundo, transformó la filosofía trascendental de Kant en crítica del ente, o sea: cómo es que el ente se desarrolla en la apercepción, pero sólo desde la pura razón. Por lo tanto, si se hace filosofía trascendental desde la pura reflexión de la reflexión, ya no se depende de las intuiciones puras ni de las sensibles, sino que ellas se relativizan en la propia construcción del mundo humano por medio de la acción de lo absoluto, que para Hegel sería la encarnación de Dios, que absorbe en su movimiento todo lo que se pueda llamar existente en la reflexión ontológica. Verdaderamente Hegel fue un kantiano, pero de forma radical, ya que Kant, al postular la posibilidad de la libertad de forma independiente de la determinación ciega de la naturaleza, está sentando las bases para el posterior desarrollo de la metafísica hegeliana, ya que la apercepción, una vez libre de las intuiciones sensibles y puras, sólo obedecería a la razón, que sería la nueva revelación de Dios en el mundo, o la verdadera teodicea desplegándose de forma necesaria. Pero entonces ya no es conveniente llamar ente al objeto producido por la conciencia, sino *ser*, el cual es absoluto simplemente por existir en el movimiento del pensamiento. Consultemos nuevamente la *Fenomenología*:

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 la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión

¹⁴² Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. España. 1969. Ed. Taurus. p. 50. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala.

en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal.¹⁴³

La unidad originaria como tal, que sería el ente particular, como el lápiz, la pluma, el escritorio, en realidad son entes que se deben entender como *ser* en cuanto que estos objetos existen en el movimiento del pensamiento. Si se nos permite una pequeña broma, -y hasta dislate-, podríamos decir que, cualquier parecido de este párrafo con el movimiento que Dios ejerce sobre sí mismo en La Trinidad, es mera coincidencia. La verdad es que no es coincidencia. Hegel está comprendiendo el desarrollo del *ser* como teogonía, como la revelación de Dios en el mundo; revelación que el hombre está ejerciendo con el pensamiento puro o la reflexión de la reflexión y, por lo tanto, Dios se manifiesta en el pensamiento del sujeto humano y le mueve a desarrollarse por sí en sus propias producciones. Es decir que, el movimiento propio del pensamiento que tiende por sí a *universalizar* los entes en sólo un producto de la filosofía, -el *ser*-, es ya el arranque de la reflexión de la reflexión que avanza de forma necesaria hacia lo absoluto.

Dios no es el *ser*, porque éste es producto de la filosofía, sino que Dios está manifestándose en el devenir del pensamiento. La concepción del *ser*, para Hegel, es el inicio de la revelación de la divinidad o del absoluto en el mundo humano; la cuestión es que, para Hegel, el inicio es lo mismo que el final del proceso: la importancia está en el desarrollo. La diferencia con Spinoza es que en Hegel la idea de Dios no actúa como sustancia o sujeto que se comprenda de forma inmediata o simplemente intuitiva para después construir un sistema geométrico que tiene como fundamento la necesidad de axiomas y teoremas, sino que ya es negatividad en cuanto que está en el mundo encarnándose como reflexión en el otro, como duplicación que contrapone o negación de la negación: se niega para ponerse en el otro, y niega este movimiento nuevamente para regresar a sí enriquecido con lo otro de sí. Hegel, ya maduro, lo reafirma en la *Enciclopedia*:

¹⁴³ *Fenomenología*. pp. 15 – 16.

Si *ser* se expresa como predicado de lo absoluto, obtenemos así la primera definición de éste: *lo absoluto es el ser*. Esta es la definición (en el pensamiento) simplemente inicial, la más abstracta y la más pobre. Es la definición de los *eleatas*, pero también la conocida la definición que dice que *Dios es el compendio de todas las realidades*. O sea, que se debe abstraer de la limitación que se haya en cada una de las realidades, de tal manera que Dios sea solamente lo *real* en toda la realidad, el ente *realísimo*. Siendo así que <<realidad>> contiene ya una reflexión, esto mismo se expresa de manera más inmediata en lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, a saber que él es el principio del *ser en toda existencia*.¹⁴⁴

Este párrafo debe dividirse en partes para explicarle mejor. El *ser* se entendía como lo inmediato, pero, en cuanto el pensamiento le entiende como tal, el *ser* deja tal cualidad de inmediato y pasa a la mediación de lo otro de sí.¹⁴⁵ Por lo tanto, para Hegel, el *ser* es un predicado por antomasia de lo absoluto, y lo absoluto es el *ser* que se está desarrollando en el pensamiento humano, cuyo inicio como conocimiento o tratamiento científico se da con los *eleatas*. Pero esta definición de lo absoluto ya se entendía en la religión en el sentido de que Dios era el compendio de todas las realidades; siendo así, se deben abstraer o poner en movimiento, -por medio del pensamiento-, todos los entes concebidos, o todas las realidades, para culminar con el *ser* puro y concreto, y este *ser* puro o concreto no sería otra cosa que Dios, porque Él llegaría a concebirse, en la Edad Media, como el *ente realísimo*. Esto ocurre porque la categoría de *realidad* contiene en sí el movimiento propio del pensamiento o de la reflexión, y por eso Jacobi acertó al decir que Dios es el principio del *ser* o de toda la existencia, pero Hegel comprende esta realidad y existencia como el movimiento propio de la reflexión. Es así que el *ser* es la categoría que se eleva, por medio de la razón, al ente realísimo que es Dios, porque Dios es el principio ontológico del *ser* en un movimiento absoluto, y lo absoluto es también Dios en su manifestación como encarnación en el mundo. Ocurre entonces un cambio de perspectiva ontológica; si antes se partía de las intuiciones sensibles (entes) para construir

¹⁴⁴ *Enciclopedia*. p. 189. Parágrafo 86.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 188.

en el pensamiento al *ser*, ahora Hegel comprenderá al *ser* como el principio fundamental que ya es universalidad de las intuiciones sensibles. En la reflexión de la reflexión porque en Metafísica nunca se inicia con la sensibilidad, sino que siempre se está en el ámbito del puro pensamiento del *ser*, y en el pensamiento sobre el *ser* es donde se revela Dios. Veamos cómo lo explica Hegel en el siguiente apartado.

2) Pensamiento absoluto y Dios.

Siendo así las cosas, en esta nueva perspectiva ya no se puede mantener al *ser* como contraposición al Yo, y por lo tanto se postula al absoluto cabe sí como *proposición* o como *predicado* fundamental para la construcción del Yo y del *ser*. O sea que se entiende al absoluto como presupuesto en el cual el Yo produce contraposiciones que construyen al *ser*, y también, por medio de esta construcción, el Yo se autoconstruye o se autoproduce como pensamiento en movimiento. Hegel está cambiando la perspectiva del idealismo; ya no se concentra en el Yo o en la apercepción como único principio de la filosofía, sino que traslada este principio al absoluto o a Dios encarnándose. Para el idealismo el *ser* era entendido con base para el Yo como principio metafísico, pero con Hegel el absoluto absorbe en sí el desarrollo del *ser* cuya reflexión se da en el sujeto humano de manera universal.

Pero no es posible sólo contraponer al *ser* incognoscible kantiano al absoluto, porque sería el mismo caso que Hegel quiere superar. Es decir, si Hegel propone al absoluto cabe sí como predicado dentro del cual trabaja la filosofía, se está cayendo en el mismo error que critica en Kant, porque éste propone al *ser* como incognoscible, pero necesario para la construcción del conocimiento empírico. Y si Hegel postula al absoluto así como así, entonces la filosofía tampoco tiene independencia, el absoluto sólo sería una transustanciación del *ser*; todo dependería del absoluto que, sin embargo, es incognoscible y no se ha alcanzado aún. Para salvar este escollo, Hegel plantea al absoluto pero como *forma de toda contraposición posible*, o como posibilidad de la síntesis absoluta de las contraposiciones creadas por el pensamiento humano, con lo cual

garantiza la superación de la sola contraposición y el progreso in infinitum sin sentido; es decir, hay un progreso que se supera, pero no es un infinito sin sentido, sino que se plantea como posibilidad; la síntesis absoluta del infinito avanza hacia un fin al cual no se ha llegado, pero que se está autoconstruyendo de forma necesaria porque ya se está libre de las intuiciones sensibles y en el desarrollo propio de la conciencia. Ese es el resultado del recorrido del Espíritu absoluto, como perfecta enajenación de sí, creando un nuevo mundo mediante la superación de todas sus propias contraposiciones.¹⁴⁶

Cabe apuntalar más sobre lo dicho: lo absoluto se presenta también como la Idea, es decir, como sujeto, el cual tiene, como forma inmanente, la contraposición cabe sí como estructura relacional. Por eso la filosofía hegeliana no es movimiento infinito sin sentido, sino que es una serie de contraposiciones que Hegel entiende como necesarias, y que tienden, como posibilidad, a lo absoluto. Pero tal absoluto ya está *manifestándose* en el propio movimiento, porque si no fuera así, no sería absoluto. El absoluto se contrapone a lo ajeno de sí, pero este ajeno ya pertenece a lo absoluto, porque lo ajeno es *lo otro, del* absoluto, y mediante esta contraposición se está sintetizando el absoluto cabe sí, mediante sus propias producciones.

Ahora bien, esta forma de comprender lo absoluto ya no cabe en la reflexión, porque ésta es pura contraposición de lo otro o de lo ajeno: como predicado, la reflexión no alcanza para superar las contraposiciones, por eso Kant y Fichte lograron la contraposición al ser pero, -argumenta Hegel-, sin lograr la superación del mismo. Es necesario no sólo contraponer, sino reafirmar la contraposición como superación y conservación de lo ajeno, -cabe sí-, en el sujeto que está contraponiéndose o que se está construyendo como lo absoluto. Es decir, que lo absoluto sea producto de sí mismo en la contraposición y superación de sus propios productos; esto se logra afirmando el saber especulativo en lugar de la pura reflexión. Así lo expresa Hegel en la *Fenomenología*:

¹⁴⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 473.

Aquí, el concepto es el propio si mismo del objeto, representado en *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él.¹⁴⁷

Hegel postula aquí lo que él interpretó como el saber especulativo. Aristóteles había entendido a la esencia como aquello que define al ser como es, y que *no puede dejar de ser*. Mientras que al sujeto, o la sustancia, se le identifica como la parte de la oración a la que, como sustantivo, se le atribuyen los predicados, y el sujeto sostiene los predicados de la sustancia.¹⁴⁸ Este es el saber reflexivo, donde se contrapone al sujeto y a su predicado. Conforme a esta manera de hacer filosofía, la esencia del sujeto, o de la sustancia, ya está determinada de una vez para siempre. A la sustancia se le atribuyen un sinnúmero de predicados, pero los predicados no pertenecen a la esencia de la sustancia, sino que el predicado es un accidente del sujeto. Es así que los predicados están separados de la sustancia. Pero, -argumenta Hegel-, si la filosofía tiene como principio la intuición trascendental, (retomando los postulados de Kant), es entonces el pensamiento el que está construyendo al sujeto por medio de los predicados (categorías o conceptos puros) que pone en él. O sea que el ser, como sujeto, es construido, por medio del movimiento que el pensamiento ejerce en el saber especulativo. Lo anterior es visto desde el lado de la intuición trascendental. Pero visto desde el lado del ser, éste es en sí, en cuanto que construye su propia esencia, a través de su propio movimiento que se pone a sí mismo los predicados, como su esencia. El ser, -como objeto de la filosofía-, se autoconstruye en el pensamiento humano. Por lo tanto, la intuición trascendental construye al ser, y el ser se autoconstruye en el movimiento del pensamiento dialéctico de la intuición trascendental,

¹⁴⁷ Hegel. *Fenomenología*. p. 40.

¹⁴⁸ Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. España. 1982. Ed. Gredos. Libro VII. Z, 3 – Z, 4. 1029a – 1030a. pp. 327 - 335. Edición trilingüe preparada por Valentín García Yebra.

porque el pensamiento se está construyendo al pensar al ser y sus determinidades. Escuchemos cómo es que lo explica Hegel en la *Fenomenología*:

Hay que *pensar* el cambio puro o *la contraposición en sí misma, la contradicción*. En efecto, en la diferencia, que es una diferencia interna, lo opuesto no es solamente *uno de dos* –pues, de otro modo, sería un algo *que es*, y no un opuesto–, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. Indudablemente, coloco lo contrario *del lado de acá y del lado de allá* lo otro, con respecto a lo cual es lo contrario; por tanto, pongo lo *contrario* de un lado, en y para sí sin lo otro. Pero, cabalmente al tener aquí *lo opuesto en y para sí*, es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en sí mismo.¹⁴⁹

Aquí Hegel ya describe la proposición especulativa en su devenir inmanente. Una vez puesto algo, ya está puesto el otro de este algo. Se debe pensar la contraposición como propia del pensamiento, como contraposición de las producciones del mismo pensamiento. Si se comprende al Infinito, es porque se está comprendiendo también al finito. El finito no es sin el Infinito y viceversa. El sujeto no es sin los predicados, y los predicados se forman a sí mismos en el movimiento de ponerse, por sí, en el sujeto. Cada ser, cada concepto o cada ente, *es*, sólo en cuanto tiene, *en sí*, lo otro de sí mismo, sin el cual *no es*. Es decir, algo *es*, porque *no es* sólo él mismo, sino que *es, porque* al mismo tiempo, *tiene en sí, lo que no es él*. O sea que cada cosa es lo que ella misma se depone en el otro, y estas determinidades son el ser en movimiento. Pues bien, el absoluto que Hegel propone como contraposición al sistema kantiano funciona sólo en la proposición especulativa, y el absoluto parte del *ser* como inmediato, entendido como identidad absoluta, y, como tal, la separación o escisión y su superación es también producto del absoluto. Leamos nuevamente la *Diferencia*:

Una auténtica especulación, que, sin embargo no logra su completa autoconstrucción en el sistema, parte necesariamente de la identidad absoluta; la escisión de la misma

¹⁴⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 100.

en lo subjetivo y lo objetivo es una producción de lo absoluto. El principio fundamental es, por tanto, plenamente trascendental, y desde su punto de vista no hay ninguna oposición absoluta de lo subjetivo y lo objetivo.¹⁵⁰

Según se explica en la pasada cita, la especulación como proposición filosófica, es siempre la referencia al otro, tiene como inicio, o como fin, la identidad absoluta, la cual produce la misma contraposición, lo subjetivo y lo objetivo. Pero también produce al ser, y el ser se produce en este movimiento absoluto. Hegel lo explica así:

El saber puro, valga decir el saber sin intuición, es la aniquilación de los opuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de opuestos es empírica, dada, inconsciente. El saber trascendental unifica ambas, reflexión e intuición; es a la vez concepto y ser. Por el hecho de que la intuición deviene trascendental, la identidad de los subjetivo y de lo objetivo, que en la intuición empírica están separados, entra en la conciencia; el saber, en tanto que deviene trascendental, no pone solamente el concepto y su condición –o la antinomia de ambos, lo subjetivo-, sino al mismo tiempo lo objetivo, el ser.¹⁵¹

Este apartado se puede esquematizar de la siguiente manera, la presuposición originaria o lo absoluto, se puede entender desde dos puntos de vista: 1) Como identidad originaria que inicia el saber especulativo con las contraposiciones del ser, entendido como inmediato objeto del conocimiento, ya sea empírico o trascendental (desde el *ser*). 2) Como la posibilidad de la síntesis a la que se encaminan las oposiciones creadas por el mismo absoluto, (como una especie de entelequia ontológica). Hegel dice haber encontrado ambos posicionamientos de lo absoluto en la construcción kantiana pero, como Kant siguió sosteniendo a la intuición sensible como garante de la experiencia, no logró ver los alcances de su producción filosófica. En el primer caso, el de la identidad

¹⁵⁰ Hegel. *Diferencia*. p. 52.

¹⁵¹ Hegel. *Diferencia*. p. 52.

originaria, el saber puro o trascendental es el lugar de operatividad de lo absoluto,¹⁵² ejerciendo la identidad y aniquilación como superación de los opuestos, produciendo el fenómeno; este movimiento del pensamiento es en realidad la llamada apercepción kantiana, que deviene intuición trascendental, porque ella misma se comprende como operatividad de lo absoluto. Y entonces, la intuición trascendental es el principio garante de la identidad entre lo subjetivo y objetivo, o entre el concepto y el ser: ser y concepto son producto de la intuición trascendental o de la apercepción.

En el segundo caso el absoluto se instaura en la apercepción como producto de ella misma, y entonces el absoluto es el saber trascendental en tanto que deviene superación de los opuestos en el pensamiento. Es así que, el saber trascendental es el productor tanto de la intuición trascendental (lo subjetivo) como del ser (lo objetivo); o de lo absoluto en ambos tipos de movimientos. Pues bien, esta contraposición inicial (con la cual dice comenzar Kant) mediante la cual se produce el ser, -argumenta Hegel-, debe unificarse en la subjetividad o en la intuición trascendental que está desarrollándose cabe sí. Y mediante este movimiento u operatividad que la autoconciencia o intuición trascendental produce por sí, es como se da la encarnación de Dios en el mundo, porque Dios es también lo absoluto como posibilidad de síntesis en la autoconciencia como Espíritu:

La contracción que se constituye a sí misma mediante la aniquilación de esta expansión, la totalidad subjetiva, tiene que unificar ambas en la intuición de lo absoluto que deviene objetivo para sí mismo en una totalidad más completa: en la intuición de la eterna encarnación de Dios, de la generación del Verbo desde el comienzo.¹⁵³

La intuición de lo absoluto es lo que ya mencionábamos como la posibilidad de la síntesis de lo absoluto que deviene cabe sí. Esta intuición ocurre cuando se produce la

¹⁵² La idea 'la operatividad de lo absoluto', fue tomada de Juan Osvaldo Serey Aguilera, en su artículo 'Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *DIFFERENZSCRIPT* de Hegel'. Publicado en la revista digital *Cuaderno de materiales* 24. 2012. <http://filosofia.net/materiales/pdf24/Hegel.pdf>

¹⁵³ Hegel. *Diferencia*. p. 135.

aniquilación de la expansión del ser en sí por medio del pensamiento humano. El pensamiento humano, como totalidad subjetiva, unifica ambas, -la expansión de la diversidad del ser y la intuición de lo absoluto-, operando de esa manera la encarnación de Dios, o la generación del Verbo que está al comienzo de la intuición del ser, o al final, cuando se llega al Espíritu absoluto o a la Idea. La conciencia humana aniquila la expansión sin sentido o ad infinitum del ser en su propio desarrollo, y al mismo tiempo, la conciencia es la operatividad del Absoluto como pensamiento humano desarrollándose un proceso progresivo que aspira al mismo Absoluto. Es así que, conforme lo está explicando Hegel, el absoluto o Dios, se está encarnando por medio del pensamiento humano o la autoconciencia en su desarrollo cabe sí como espíritu en el mundo. Tal encarnación ocurre a través de la generación del Verbo, porque el Verbo es el que explica o da cuenta de Dios en el tiempo humano.¹⁵⁴

Ahora bien, el ser del que Hegel habla, ya no es el ser en sí como supuesto de Kant; eso ya no es posible porque aquél se declaraba como incognoscible. El ser que plantea Hegel ocurre también en el desarrollo propio de la conciencia en el logos; logos que la conciencia está desarrollando en la Historia. Hegel habla del ser como la concepción de la universalidad inmediata que se desarrollará poco a poco:

Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos.¹⁵⁵

Hegel traslada la construcción analítica kantiana a la universalidad autopoiética del lenguaje; y sólo en el logos, o en lenguaje, ocurre la aparición del ser. Hyppolite argumenta esto de la siguiente manera:

¹⁵⁴ Cfr. Evangelio de Juan. Capítulo uno. Verso 18.

¹⁵⁵ *Fenomenología*. p. 65.

Lo que es inefable, el *αλογον*, se apunta solamente, pero no es alcanzado. Aquello que experimento sin poder expresarlo de alguna manera no tiene verdad. El lenguaje es lo más verdadero. No nos representamos, desde luego, el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal. En otras palabras: no hablamos en absoluto de la misma manera que suponemos en esta certeza sensible. Pero, como vemos, el lenguaje es lo más verdadero. Llegamos incluso a refutar inmediatamente en él nuestra *suposición*. Y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solamente expresa este algo verdadero, no resulta posible en modo alguno enunciar un ser sensible que nosotros suponemos.¹⁵⁶

Según argumenta Hyppolite, el ser en sí, que antes se mostraba como inefable en Kant, ahora Hegel le presenta como la inmediata suposición como autoconstrucción en el logos, que manifiesta al ser como lo universal verdadero de la certeza sensible; ya no tiene sentido sostener al llamado ser en sí, porque, desde que se le señala, es *ser* para mí, por lo menos en potencia, pero, como ya vimos, para Hegel el principio es lo mismo que el final, porque una vez que se entra en el proceso del pensamiento, ya no se puede detener. Pero este desarrollo es un discurso emanado de Dios, porque el Logos, es Dios encarnado:

Pero si quiero echar mano de este discurso, que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que se *exprese* en modo alguno *en palabras*, puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un *aquí* que es un aquí de otros aquí o en él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un *universal*, lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, lo percibo.¹⁵⁷

La naturaleza divina, que invierte toda suposición para convertirla en su contrario, no permite que el ente se exprese en palabras; de hecho, el ente es sólo una especie de suposición, un aquí que en realidad es la síntesis de muchos aquí, y por lo tanto, el aquí o

¹⁵⁶ Hippolyte. *Génesis y estructura del Fenomenología del Espíritu*. p. 80.

¹⁵⁷ *Fenomenología*. p. 70. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

el ente no se puede señalar verdaderamente.¹⁵⁸ Incluso, la *cosa* es ya un médium que supera la inmediatez propia de la certeza sensible.¹⁵⁹ Es así que el ser, para Hegel, es lo mismo que el pensar, en cuanto que el pensamiento se autoconstruye al poner su movimiento en el ser, y el ser se autoproduce en el pensamiento humano, desarrollándose ambos en el Espíritu como devenir del pensamiento humano en la Historia. Escuchemos a Hegel en la *Enciclopedia* sobre el ser y el pensar:

El *puro ser* constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más indeterminado.¹⁶⁰

El puro ser es también el pensamiento puro, porque en el inicio existe ya el pensamiento que, como movimiento, construye al ser. El ser es, entonces, producto del Yo como contenido de la mediación en la relación que establece este mismo Yo consigo mismo, o entre el sujeto singular y el Yo de la comunidad. Así como no existe un ser en abstracto, tampoco existe un Yo puro, como sería la intuición intelectual:

Si se toma verdaderamente yo = yo, o también la intuición intelectual, como lo primero solamente, en esta pura inmediatez no hay nada más que *ser*; así como, al revés, el ser (no ya este ser abstracto, sino contenido dentro de sí la mediación) es puro pensar o intuir.¹⁶¹

Si se toma como principio al puro Yo o la intuición intelectual, como lo primero, nos percatamos de que en este Yo o intuición intelectual no hay nada más que ser, como pensamiento que está construyendo la realidad. Pero si vemos el movimiento del lado del ser, entonces observamos que éste es puro pensar en cuanto que el pensamiento se mueve en su propia producción por medio del Yo en su pensamiento. Aquí es donde Hegel hace el engarce entre ser, pensar y encarnación divina. La naturaleza divina todo lo

¹⁵⁸ Cfr. *Fenomenología*. p. 66.

¹⁵⁹ Cfr. *Fenomenología*. pp. 72 - 73.

¹⁶⁰ *Enciclopedia*. p. 188. Parágrafo 86.

¹⁶¹ *Enciclopedia*. pp. 188 - 189. Parágrafo 86. El paréntesis pertenece originalmente al texto.

invierte, en cuanto que esta naturaleza es cabe sí pura contradicción que se diversifica y se supera en La trinidad. La trinidad es lo más diverso, y al mismo tiempo la plena identificación de estos opuestos, por medio del amor. Consultemos una cita ya mencionada antes:

Si *ser* se expresa como predicado de lo absoluto, obtenemos así la primera definición de éste: *lo absoluto es el ser*. Ésta es la definición (en el pensamiento) simplemente inicial, la más abstracta y pobre. Es la definición de los *eleatas*, pero también la conocida definición que dice que *Dios es el compendio de todas las realidades*. O sea, que se debe abstraer la limitación que se halla en cada una de las realidades, de tal manera que Dios sea solamente lo *real* en toda realidad, el ente *realísimo*.¹⁶²

Para Hegel Parménides habían iniciado la verdadera filosofía, en cuanto que él había identificado plenamente al ser con el pensar: *El pensamiento se produce; y lo que se produce es un pensamiento. El pensamiento es, pues, idéntico a su ser, pues nada es fuera del ser*.¹⁶³ Este sería el inicio de la ontología o de la conciencia verdaderamente filosófica, que parte del ser absoluto, como inmediato; pero como es inmediato, ya es también mediato, porque el pensamiento se está construyendo a partir de este ser concebido; o sea, la conciencia es la operatividad en la cual el absoluto se presenta en su desarrollo cabe sí al principio con la concepción del ser. Pero también se puede ver a al ser como Lo absoluto que desciende o se encarna en la conciencia, no desde el ser inmediato, sino como la posibilidad de la síntesis absoluta de todas las contradicciones, o como el ente realísimo; esta segunda opción es la de Dios encarnándose por medio del logos. A fin de cuentas, tanto al inicio, como al final, ya es el absoluto operando cabe sí: es Dios encarnándose en el mundo o en el Espíritu, ya sea desde el hombre que concibe a Dios al buscarle, o desde el lado de Dios que ilumina al sujeto humano para que piense en Él. La cuestión, ahora, es explicar cómo es que se da tanto un proceso como otro. Hegel explica el problema así: *Lo capital en esta religión consiste en conocer el proceso por el cual Dios*

¹⁶² *Enciclopedia*. p. 189. Parágrafo 86.

¹⁶³ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tomo I. México. 2005. p. 234. Trad. de W. Roces.

*se manifiesta en el espíritu finito y ahí es idéntico a sí mismo.*¹⁶⁴ Cómo explicar el hecho de que Dios descienda a la inteligencia humana, como encarnación. Y a la vez, cómo se da el proceso en el cual el hombre asciende a lo absoluto por medio del pensamiento. Ese es el caso del siguiente apartado.

3) Dios, pensamiento y ser.

En el tercer tomo de *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel menciona que la filosofía ha hecho ambos recorridos practicados por la operatividad de lo absoluto o de la divinidad: descendiendo al hombre, o la ascensión del hombre a lo absoluto. El ser absoluto que desciende al mundo sería el caso del argumento cosmológico. En segundo lugar se da la prueba desde el ente realísimo, que se representa en el argumento teleológico, que sería el esfuerzo del ascenso del hombre hacia Dios.¹⁶⁵ Ambas pruebas, argumenta Hegel, se sintetizan en la prueba ontológica, respecto de la cual dice lo siguiente:

Se presenta el concepto de Dios y se muestra que no puede ser concebido sino de manera tal que incluya en sí el ser; el concepto, en cuanto distinguido del ser, es algo meramente subjetivo en nuestro pensar; en cuanto subjetivo es lo imperfecto que solamente pertenece al ámbito del espíritu finito; se trata de demostrar que él existe independientemente de nuestro pensar.¹⁶⁶

El caso mencionado aquí es el que ya se vio antes en el caso de Fichte y Kant, los cuales sólo conciben al Yo, como constructor del ser, pero distinguen al ser del mismo pensar que le está produciendo. Por lo tanto, se da el mismo caso del ser de Dios, el cual es concebido, pero no hay una ligazón entre la construcción de lo absoluto o de la divinidad y el ser mismo de Dios. Este proceso es subjetivo e imperfecto, -según argumenta Hegel-, en cuanto que se concibe a Dios y a lo absoluto; pero el Yo, o la apercepción no se identifica con sus propios productos; en el caso de Kant postula al ser como incognoscible, mientras

¹⁶⁴ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 255.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.* pp. 255 - 256.

¹⁶⁶ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 256.

que Fichte no entra en el proceso de la proposición especulativa y entiende los productos del Yo como inmediatos. Entonces, mientras no se dé la identificación entre el concepto de Dios y su ser, tampoco podrá haber un despliegue de lo absoluto en la conciencia. A esa conclusión llegó antes Fichte, que declara la incognoscibilidad de la conciencia, precisamente porque no se puede conocer lo absoluto; si lo absoluto, (que es el ser, y principalmente el ser de Dios), es el principal producto de la conciencia, entonces, al no poderse conocer lo absoluto ni a Dios, tampoco se puede conocer qué sea la conciencia. Sólo se les puede intuir en imágenes y representaciones en movimiento.¹⁶⁷ Para Hegel, este error fue el mismo en el postulado de San Anselmo:

Anselmo desarrolla la prueba de esta manera simple: Dios es lo perfectísimo, por encima de lo cual nada puede ser pensado; si Dios es mera representación no es lo perfecto; pero esto contradice la primera tesis porque no consideramos perfecto lo que es mera representación, sino aquello a lo que además compete el ser. Si Dios es meramente subjetivo podríamos presentar una cosa superior a la cual le corresponde además el ser.¹⁶⁸

Si Dios es el ser perfectísimo, fuera del cual nada más puede ser pensado, entonces Dios es sólo una representación, porque aquí se está separando al ser de su mismo concepto. El ser de Dios se corresponde con el concepto de Dios en el pensar del hombre, porque el pensar y el ser son un mismo proceso en la conciencia humana. Por lo tanto, si se postula el pensamiento sobre Dios, ya se está produciendo también el ser de Dios. Dios tiene la posibilidad de ser, en cuanto que sea pensamiento en el hombre, y este pensamiento, una vez iniciado el proceso, ya no se puede detener porque su movimiento es absoluto y, como tal, es necesario. La representación consiste en que no se ha seguido el proceso de lo absoluto en su operatividad inmanente en el pensamiento humano. Bien se puede decir: *Dios es lo perfectísimo*, pero, según está comprendiendo Hegel, se debe explicar cómo es que Dios se llegó a comprender, por medio del pensamiento, como el *ser* perfectísimo o

¹⁶⁷ Cfr. Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o de la religión*. España. 1995. Trad. de Alberto Ciria. pp. 78 – 80. Ed. Tecnos.

¹⁶⁸ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 256.

también el *ser de Lo absoluto*. Si se afirma, sin más, que el *ser*, o el *ser de Dios* es lo inmediato o lo absoluto a lo cual todo confluye, se debe partir de una presuposición ontológica, y tal presuposición debe tener como fin dar cuenta, -según lo entiende Hegel-, del por qué y el cómo se llegó a tal conclusión o a tal principio; o sea, hacer de las representaciones conceptos, o *pensar los pensamientos*, permitiendo que el *ser*, Dios o Lo absoluto, se pongan sus propias determinaciones a través de la operatividad del pensar.¹⁶⁹

Es decir: cómo es que la conciencia humana llegó a comprender al *ser*, o al *ser de Dios*, como absoluto, infinito, omnisapiente u omnipotente. Si no es así, si no se comprende de bien a bien de lo que se está hablando, lo cual no es reprobable, pero si no se entiende plenamente de lo que se habla, entonces no se está haciendo filosofía; se hace religión u otro tipo de saber según Hegel.¹⁷⁰ El *ser en sí* de la construcción kantiana debe convertirse en ser para sí de la conciencia autocognoscente. Y el ser absoluto de Dios debe convertirse en la encarnación de la divinidad en el pensamiento humano.

Si se postula que ya no se puede pensar sobre Dios más allá de su ser perfectísimo, se está en el ámbito de la fe, que es la pura representación, en cuanto que no desarrolla sus postulados en el devenir del pensamiento o de la filosofía; se queda en el ámbito de la aceptación como solo creencia. De igual manera, la representación no sólo está en el ámbito de la religión, sino de todo saber que postule los entes u objetos sin explicar cómo es que el pensamiento, en su desarrollo inmanente, llegó a tal concepción. Para Hegel, si nos representamos a Dios sólo como lo perfecto, sin saber cómo es que el pensamiento humano llegó a este saber, entonces estamos separando lo perfectísimo de Dios de lo imperfecto del pensamiento. Pero ya se vio antes que lo perfecto *es*; porque también *es* lo imperfecto. Lo Absoluto *es*, en el pensamiento humano, porque en él también *es* lo contingente. Lo perfecto no es concebible sin lo imperfecto, y lo Infinito no ocurre sin lo finito. Si retomamos el caso de las relaciones amorosas, -como ya se ha mencionado al principio de este escrito-, podemos decir que el amante *es*, como existente, porque el

¹⁶⁹ Cfr. Hegel. *Enciclopedia*. pp. 99 – 104. Parágrafos 1 - 3.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 99. Parágrafo 1.

amado también *es* en el ámbito de la existencia. El amado *no es* o no existe sin el amante; si no hay un amante, no hay un amado.

Se da entonces una relación dialéctica que culmina sólo en la síntesis del absoluto enytre los contrapuestos. Uno *no es*, como existente, sin el otro. Para que uno sea, es necesario que sea también el otro. Si San Anselmo dice que a Dios se le debe aceptar sólo como lo perfectísimo, entonces a Dios le falta el propio pensamiento supuestamente imperfecto del hombre, por lo tanto, *Dios no es* como existente, sino sólo como representación. Como si alguien dijera: *yo amo al amor*. El amor sólo es el movimiento absoluto del amante y del amado; para que exista el amor es necesario que exista también un amante o un amado. Es así que, para que se dé la encarnación de Dios, en el mundo, es necesario que el mundo no sólo crea en él, sino que desarrolle este pensamiento cabe sí en el mismo hombre, y le desarrolle en su propio movimiento absoluto; no es posible amar al amor, sino que yo descubro el movimiento absoluto del amor sólo cuando empiezo a amar a otro distinto de mí, y me construyo a través de esta dialéctica. Yo padezco el amor, como padezco el movimiento encarnatorio de la divinidad en el mundo. Y Dios padece mis pensamientos imperfectos cuando yo trato de saber qué sea Él; pero sólo así, Él se forma y encarna en mí.

Es imposible postular a Dios, y al mismo tiempo postular que es imposible *conocer su ser* o *pensar más allá de Él*; el pensar a Dios ya es entrar en el juego dialéctico de lo absoluto en la filosofía, y es pensar sobre el puro pensar. Pensar a Dios es pensar más allá de Él, porque se está pensando en el hombre como concipiente de la encarnación de Dios. Y pensar en el hombre es pensar en Dios porque el sujeto humano es este movimiento inmanente y absoluto de elevarse a la divinidad. Hegel pretende encarnar a Dios en el pensamiento humano o en la filosofía, como ya antes se encarnó en la religión mediante la representación. La cuestión es que, -argumenta Hegel-, mientras Dios no se encarne en el pensamiento humano, tal encarnación es imperfecta, porque si Dios se hizo humano, es porque asumió absolutamente al hombre; dándose un revire ontológico en el cual el

hombre asume a Dios también de forma absoluta. ¿Cómo asume el hombre a Dios? Por medio del pensamiento. Consultemos nuevamente el texto ya citado:

Pero ahora existe la siguiente circunstancia que convierte la prueba en algo insatisfactorio. Aquel omniperfectísimo y omnirrealísimo es, en efecto, una presuposición: comparados con ella el ser para sí y el concepto para sí son unilaterales. En Descartes y en Spinoza Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia configuran una identidad, o bien, Dios en cuanto concepto no puede ser captado sin el ser; lo insatisfactorio es que eso sea una presuposición y que en comparación con ella el concepto deba ser algo subjetivo.¹⁷¹

Según explica Hegel, el error no está en la presuposición, sino en quedarse sólo en ella, e identificar al ser omniperfectísimo sólo de forma unilateral, porque desde su misma enunciación, Dios se identifica con su ser, pero de una vez por todas, sin el trabajo del mismo absoluto que poco a poco se eleva en la operatividad del pensamiento hasta el ser omnirrealísimo. Por lo tanto, Dios se queda en la pura subjetividad, sin posibilidad de explicación universal o sin la capacidad de encarnarse en el mundo humano, que, para Hegel, es el pensamiento del hombre. La gravedad del asunto, para Hegel, es que el movimiento absoluto del pensamiento es la libertad en su movimiento necesario; mientras no se siga en la dialéctica como movimiento propio de la conciencia humana, tal conciencia no lograría la verdadera libertad, tanto de la certeza sensible como de lo inadecuado de sus pensamientos. Spinoza y Descartes no alcanzaron a desarrollar el concepto de Dios aún que se habían librado de llamada cosa en sí o de los objetos entendidos como independientes del hombre. Por el otro lado, -según lo explica Hegel-, Kant sigue anclado en un falso idealismo al postular y sostener la cosa en sí. Los idealistas están en el mismo caso al no comprender que el ser es producto del pensar, y que el pensar se desarrolla en la concepción del ser. De la misma manera, la conciencia desdichada de la Edad media se encuentra enclaustrada en este mundo, al cual considera ajeno, precisamente porque se hace esclava de una representación en el cielo, así como el

¹⁷¹ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 258.

amo es siervo del esclavo, porque el amo no desarrolla su mundo con propio trabajo consciente. Y el esclavo seguirá siéndolo mientras no desarrolle su pensamiento y llegue a la Idea:

La libertad del concepto es la absoluta referencia a sí mismo, la identidad que es también la inmediatez, la unidad carente de mediación. Por consiguiente, el concepto posee el ser en sí mismo y consiste incluso en superar su unilateralidad; cuando se piensa que el ser ha sido alejado del concepto se trata de una mera opinión. Cuando Kant dice que la realidad no puede ser <<descarada>> del concepto, allí el concepto ha sido entendido como algo finito. Pero lo finito es lo que se supera a sí mismo, y cuando habíamos creído que el concepto debía separarse del ser, teníamos precisamente la referencia a sí mismo que es el ser en sí mismo.¹⁷²

El concepto, como la proposición del pensamiento que se piensa a sí mismo, -según le explica Hegel en esta cita-, es absoluta libertad porque sólo hace referencia a sí mismo, como Dios. Y como tal, se le entiende en su inmediatez, como unidad carente de mediación. Pero, por lo mismo, el concepto debe entenderse en el movimiento de Lo absoluto, y entonces ya posee al *ser* porque el mismo concepto le produce. El *ser*, es, porque es pensado. Kant dice que el *ser* no puede ser deducido de su concepto, y con base en esta posición, Kant argumenta que del concepto de Dios, producido por el pensamiento humano, no se puede deducir la existencia de Dios. Pero así entendido, el concepto es comprendido como finito o subjetivo, sin la posibilidad de entrar en la dialéctica de Lo absoluto que se autoconstruye. Pero este es el mismo revire ontológico del pensamiento, de Dios y de lo absoluto que se encarna. Lo finito se comprende sólo con base en su contraposición y superación, que es lo infinito. De la misma manera, el concepto tiene su base dialéctica en el *ser*. El *ser en sí mismo*, o el *ser en sí*, es en realidad puro pensamiento. Y entonces el ser de Dios en sí mismo, tiene también su referencia en el hombre como pensamiento libre en el Espíritu, como ya habíamos mencionado en una cita pasada: “Lo capital en esta religión consiste en conocer el proceso por el cual Dios se

¹⁷² *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 258. Las comillas pertenecen originalmente al texto.

manifiesta en el espíritu finito y ahí es idéntico a sí mismo".¹⁷³ Se puede partir de Dios, como de Lo absoluto, que desciende al hombre por medio de la revelación. O, de igual forma, se puede entender esta revelación como pensamiento en el hombre que parte del ser, desarrollándose hasta el absoluto de Dios. Escuchemos nuevamente a Hegel:

La conciencia del espíritu finito se refiere al ser concreto, al material de la realización del concepto de Dios. Aquí no se habla de que el ser corresponde al concepto, de la mera unidad del concepto y del ser –las expresiones de este tipo son equívocas. La unidad debe ser comprendida más bien como proceso absoluto, como la vida de Dios, de manera que también en ella ambos aspectos sean diferentes, pero que ella sea la actividad absoluta de producirse eternamente. Aquí tenemos la representación concreta de Dios como Espíritu: El concepto del Espíritu es el concepto que existe en sí y para sí, el saber; este concepto infinito es la referencia negativa a sí mismo; puesto esto, él es el dirimir, el diferenciarse; lo diferente que aparece inicialmente como exterior, carente de espíritu y fuera de Dios es, empero, idéntico al concepto. El desarrollo de esta Idea es la verdad absoluta. En la religión cristiana es sabido que Dios se ha revelado y que Dios consiste justamente en revelarse; revelar es diferenciarse; lo revelado es precisamente el hecho de que Dios es el Dios manifiesto.¹⁷⁴

Con base en la pasada cita, podemos decir que la conciencia del espíritu finito, o el saber que separa al ser de su concepto, es, por eso mismo, el inicio en la realización del concepto de Dios como lo absoluto, porque el pensamiento finito, al decir que no hay correspondencia entre ser y pensar, inicia ya el movimiento absoluto como proceso que hace depender al ser del concepto y viceversa, debido a su propia diferenciación. Esta es la vida de Dios, que revela su ser en la forma de la diferenciación entre su ser y su concepto. Pero esta diferenciación es también su propio proceso en el pensamiento humano, como Logos, en el cual Dios se produce eternamente. Hyppolite dice al respecto

¹⁷³ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 255.

¹⁷⁴ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 259.

que las oposiciones no deben desaparecer, sino mantenerse en la tensión propia del movimiento de lo absoluto, el cual se expresa intuitivamente en la religión. Este movimiento es la vida de Dios, y también el *ser de la vida* como movilidad inmanente y absoluta. Pero, una vez que se entra en el juego dialéctico del pensamiento, la conciencia ya no puede dejar de mantenerse en el desgarramiento de sí, en la tensión entre sí y lo otro, lo cual es la mística: la conciencia *es*, en la otra. *Es en sí*, pero este estar en sí, es al mismo tiempo *ser en el otro*. La conciencia *es*, y *no es* al mismo tiempo. Manteniéndose en la identidad de la identidad y la no identidad, o en el vínculo del vínculo y del no vínculo.¹⁷⁵ Todo esto es la manifestación de Dios en la vida del Espíritu, el cual es el concepto existente en sí y para sí, porque es la referencia negativa a sí mismo: es decir que la conciencia sólo es y existe entre el desgarramiento hacia otras conciencias, las cuales se producen con base en las otras. De la misma manera, cuando el hombre comprende a Dios como exterior a sí, empieza a descubrir que Él está en el hombre, por lo menos como representación. Pero esta representación ya está en el movimiento absoluto. Entonces Dios es también la Idea como sujeto en cuanto que es la verdad absoluta, la cual se revela cabe sí, de la misma manera que Dios mismo se encarna en su manifestación como concepto.

Todo lo explicado hasta este momento es lo que Hegel entenderá como el recorrido de Dios en la *Fenomenología*, o la encarnación de Dios en el mundo, pero a través del pensamiento humano que se hace objetivo por medio del recorrido de la conciencia que se autoproduce como sujeto en el Espíritu, o como la Historia de la humanidad que agota todas las figuras hasta llegar al Saber y al Espíritu absoluto. Es decir, la *Fenomenología* es en realidad una teodicea, en la cual, o absoluto se presenta, -como ya se mencionó con la Idea-, como sujeto, el cual entra en un proceso que se desarrolla a sí mismo en el otro de sí. De tal manera, Lo absoluto, en su actuar, explica lo que ya antes mencionábamos sobre la libertad en Hegel, que Tilliette interpreta como la necesidad comprendida. Hegel explica la libertad humana de forma consecuente con su sistema: la libertad tiene su fundamento

¹⁷⁵ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. p. 136 - 137.

en su contrario: la necesidad, al igual que la necesidad tiene su *ser* en la libertad; aquí Hegel es fiel a los postulados de Fichte: el Yo es tal, porque tiene límites, que él mismo se pone y les supera, es decir: los límites son necesarios para la libertad, y ésta sólo se logra fundamentándose en los límites; mientras más límites necesarios haya, más libre es el Yo en su expansión desde su actuar absoluto.¹⁷⁶ Esto ocurre porque si Dios se encarna en el mundo es porque el hombre tiene en sí la necesidad de lo absoluto como despliegue en el mundo.

Y esta necesidad se desarrolla de forma absoluta en el hombre que recorre tal desarrollo en el mundo. Al respecto Eusebi Colomer es muy discreto, -pero al mismo tiempo muy incisivo-, al presentar el problema del albedrío en Hegel. Colomer menciona que para Hegel el individuo particular no cuenta, sino que lo importante es la razón que en él se hace presente. Siendo así, el hombre que se deja guiar por la razón tiene la dignidad de ‘secretario particular’ de Dios, cuya misión consiste en poner por escrito sus órdenes.¹⁷⁷ Pero, en esa misma página, también Colomer atribuye a Hegel la fe absoluta que caracterizó a Spinoza, y le aplica al prusiano la proposición XXXI, del libro V, de la *Ética demostrada según el orden geométrico*: Hegel piensa ‘sub especie aeternitatis’, porque, -dice Colomer-, en cierto sentido Dios <<se>> piensa en el pensamiento de Hegel y en todo hombre que se dejara guiar por la razón, según la entendía Hegel. Si el alma tiene la capacidad de pensar a Dios, es porque en ella está lo absoluto de forma necesaria; hay una dialéctica entre la libertad del hombre para pensar a Dios, y la necesidad del alma de concebir lo absoluto. ¿Hasta dónde llega el orgullo de Hegel al entenderse como secretario de Dios, y hasta dónde el prusiano se sabe nulificado, (como lo sintió también

¹⁷⁶ A este respecto Sánchez Vázquez es muy puntual y fiel a la especulación dialéctica, -entre la necesidad y la libertad-, inaugurada por Fichte, seguida por Hegel y mantenida por el marxismo. Sánchez Vázquez menciona que la libertad de la voluntad no significa una posibilidad incausada, o un tipo de causa que influiría en la conexión causal sin a su vez ser causada. De tal manera, el hombre es libre de decidir y actuar sin que su decisión y acción dejen de estar causadas, porque el grado de libertad se halla, a su vez, determinado histórica y socialmente, ya que se decide y actúa en una sociedad dada, que ofrece a los individuos y sociedades determinadas pautas de conducta y posibilidades de acción, (Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. México. 1969. Ed Grijalbo. p. 112.

¹⁷⁷ Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. España. 2001. Tomo II. p. 143 Ed. Herder.

Spinoza), por el éxtasis de que fue objeto? Si el amante me necesita ¿debo sentirme orgulloso y presuntuoso, o humilde y sólo ‘comprender’ tal pasión que motivo en el otro? ¿Acaso mi amante no se ofendería si yo no ‘me acepto’ como la causa de su amor? Es decir; si yo le digo a mi amante que su pasión no es ‘adecuada’ a mí, porque yo no merezco ese sentimiento, (para no sentirme orgulloso de ese amor), ¿acaso no le estoy diciendo ‘estúpido’ a mi amante? Si mi amante me ama es porque yo merezco ese amor, y él por lo menos es suficientemente inteligente para reconocer en mí cualidades para amarme; o por lo menos mi amante me ama porque soy lo que él cree que necesita: mi amante se está desarrollando en mí, viendo mis cualidades y expresando su amor en ellas, y él se manifiesta por medio de mis movimientos, expresiones y actitudes. Eso es lo que Eusebi Colomer entiende en Hegel como la ‘sub especie aeternitatis’; porque Colomer concluye el párrafo con la siguiente frase: *Hegel tenía una fe absoluta en su obra precisamente en la medida en que no era suya, sino obra de la razón, saber absoluto.*¹⁷⁸

En el mismo tenor, pero más atrevido, se muestra Hans Küng. Él menciona que el panteísmo ontológico de Spinoza estaba demasiado adelantado para su tiempo. Pero en la época inaugurada por Lessing y todo el movimiento del idealismo alemán, las tesis del Holandés fructificaron al concebir a ‘Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios’.¹⁷⁹ En consonancia con Karl Krause, Küng entiende esta frase como la unidad de lo finito y lo infinito que no sea puramente subjetiva, sino real, en el sentido de una asunción (Aufhebung) <<pan-en-teísta>> de lo finito en lo infinito, porque, para Hegel, la muerte de Cristo se debe entender como enajenación o extrañamiento (Entäusserung) del propio absoluto divino, extrañamiento que es la absoluta libertad de Dios, pero también su absoluto sufrir, ‘Dios se enajena en el interior del mundo’ en el Viernes Santo que Hegel vio en su época, lo cual es el fundamento del ateísmo en cuanto que Dios ya no está más allá del mundo; ya no se le puede identificar y diferenciar, y por ello se le confunde con el mundo, poniendo al hombre, (en el cual se manifiesta Dios por medio de la razón), como

¹⁷⁸ Cfr. Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. p. 143.

¹⁷⁹ Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* España. 1980. Quinta edición. p. 195. Ed. Cristiandad. Trad. J. M. Bravo Navalpotro.

el nuevo Dios o el absoluto,¹⁸⁰ es decir que cabe el riesgo de confundir al contenido con el continente. O sea que, según explica Küng, a diferencia del panteísmo de Spinoza, Hegel es pan-en-teísta, porque Dios es todo en todo, pero no como subsunción, sino como una asunción (Aufhebung) <<pan-en-teísta>> de lo finito en lo infinito o como extrañamiento (Entäusserung) del propio absoluto divino, pero una vez que lo absoluto se enajena en el mundo, el mundo se enajena en Dios al responder a la necesidad de lo absoluto que ya está en el hombre. Cuando no se reconoce esta necesidad de Dios, entonces lo absoluto queda flotando -de forma fáustica-, en el sujeto humano, y se convierte en ateísmo. O sea que, si no reconoce la necesidad de lo absoluto divino en el hombre, entonces el hombre queda divinizado, pero como ateísmo: se entiende al hombre como absoluto, como fue el caso de la teoría de Feuerbach.

Pero Hegel está muy lejos del ateísmo. Küng acierta en su tesis sobre el pan-en-teísmo de Hegel porque este postulado explica cómo es que lo absoluto se muestra en una dialéctica en el mismo Dios, desde que Él sale de sí, hacia el mundo, y cómo es que regresa a sí mismo como absoluto, después de múltiples negaciones ejercidas por sí en el mundo, como Espíritu; logrando así la reconciliación entre el amo y el esclavo, la idea con el sentimiento, el gusto con la necesidad, la ley del corazón con la ley de la realidad, lo fuera con lo dentro. Es así que la *Fenomenología* es una filosofía teológica y una teología filosófica de la Historia. Pero Küng es también muy puntual al advertir que el mundo no es estrictamente Dios, porque se caería en el ateísmo fáustico ya mencionado o en el panteísmo de Spinoza, sino que el mundo es Dios en su desarrollo. Entonces, el Dios postulado por Hegel es aquel que, en su despliegue, eleva al mundo en cuanto naturaleza y después en cuanto espíritu, a través de todos los estamentos, hasta su infinitud y divinidad, en un círculo majestuoso y omnicomprendivo, como el antes delineado por los Padres de la Iglesia y la Escolástica medioeval: *exitus a Deo – reditus un Deum*; salida de Dios – retorno a Dios. Hegel lo diría así: salida de Dios y retorno de Dios mismo.¹⁸¹ Continuando con el ejemplo propuesto por el mismo Hegel, se puede decir que el amante

¹⁸⁰ Cfr. Ibíd. p. 204.

¹⁸¹ Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* pp. 212 – 214.

no es el amado, pero el amante se desarrolla en el amado; el amado es el centro de operatividad progresiva del amante. El amante se niega en sí, para desplegarse en el amado. El amante eleva al amado hacia lo absoluto del sentimiento, la pasión y el sufrimiento del viernes santo del amante, en una dialéctica de pasión, muerte y resurrección en círculos concéntricos que más y más se desarrollan evolutivamente hasta el absoluto o la infinitud. Por eso, cuando muere el amado, (ya sea pareja, amigos, hijos, cónyuge, padres, idea, patria, religión), el amante queda totalmente truncado y devastado, abatido; y a la vez con la vida inmanente que el amado deja en el amante.

Sin embargo, si la dualidad Cielo-Tierra, divino-humano queda superada en el sistema hegeliano, la contraposición como diferencia sigue en pie precisamente porque Dios es este movimiento trinitario de identificación y diferenciación consigo mismo, en el curso del cual se llega a la reconciliación del mundo con Dios, superándose el mismo dualismo en Dios. Por lo tanto, el desarrollo de Dios en el mundo implica la alienación o enajenación de Él y su superación en un trabajo de lo negativo que implica paciencia y dolor hasta el extremo, dolor y paciencia que constituyen el ser de Dios. Es así que la conciencia humana, -en la cual se está desarrollando Dios-, enfrenta también el dolor dialéctico de la confrontación consigo misma en la otra conciencia, y Hegel intentó alcanzar la reconciliación en Dios como punto culminante del Espíritu absoluto en la Idea al final de la *Fenomenología*: el hombre moderno, para Hegel, es un hombre profunda y radicalmente cristiano, un cristiano que se sobrepasa y supera a sí mismo por medio de su propio sufrimiento dialéctico en el juego de su negación de la negación, o negación, asunción y superación. En ese sentido, Hegel mostró una nueva imagen de Dios superando lo que hasta ese momento se había representado como la divinidad y el hombre. Para Hegel, Dios es el fundamento inagotable de todo ser, Dios es lo supramundano en lo intramundano, lo trascendente en lo inmanente.¹⁸² Por lo tanto, la *Fenomenología* es también una teodicea de la conciencia, aún que ella no se percate de ese mismo proceso.

¹⁸² Cfr. Küng, Hans. *¿Existe Dios?* pp. 214 – 216.

Y tal vez ni siquiera al final del desarrollo lo sepa; lo cual no importa en cuanto a la conciencia particular, pero si para la autoconciencia universal o humana.¹⁸³

Si nos adentramos en el sistema estructurado por Fichte y desarrollado por Hegel, llegamos en realidad a la asunción del filósofo cristiano en el ateo religioso y viceversa. En el ateo religioso hay un cristiano en germen, y en el cristiano hay un ateo en potencia.¹⁸⁴ Cuando el cristiano se percata de la plena asunción de Dios, en sí, por medio del desarrollo necesario en la Historia, entonces tal vez se haga un revolucionario ateo que lucha por la superación de las desigualdades implantadas por el sistema económico, cuya principal representación está en la religión y la moral. Y cuando el ateo revolucionario se da cuenta del desarrollo y superación de las contradicciones como un proceso absoluto y necesario, entonces tal vez se daría cuenta de que ese es el proceso de lo absoluto en la Historia, o del ente realísimo encarnándose en el mundo por medio de la autoconciencia humana.

De tal manera, la objetividad como universalidad en cuanto movimiento de lo absoluto es producto del trabajo de todas las autoconciencias. Dándose una mística entre los amantes, el divino y el humano, y en el Espíritu. Dios entra en el mundo como una conciencia más, y es necesario que esta conciencia se conozca a sí misma en el otro, y que los otros se reconozcan en ella. Así lo explica Hegel:

Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por lo tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas. El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es hacer tanto *hacia sí como hacia lo otro*, sino también en cuanto ese hacer, como indivisible, es por tanto el *hacer de lo uno* como el de lo otro.¹⁸⁵

¹⁸³ Cfr. Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. España. 1969. Ed. Taurus. p. 29. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala.

¹⁸⁴ Cfr. El artículo de Jean-Ch Godard. "El destino del hombre religioso en la Filosofía de Fichte". En *El inicio del idealismo alemán*. España. 1996. Editorial Complutense. pp. 236.

¹⁸⁵ *Fenomenología*. p. 114. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

Así es como actúa Dios en el mundo: como sujeto o como conciencia. Así como actúan las conciencias humanas en el Absoluto de la Historia. Hegel está explicando su pensamiento de la forma más radical posible en consonancia con los Evangelios. Si Dios se encarnó en el mundo, entonces Él actuó, vivió y fue humano radicalmente, así como radicalmente también fue Dios. Considerarle de otra manera es caer en las herejías monofisista, monotelista o docetista. Todos estos postulados tratan de salvar Lo absoluto en Dios, pero subjetivizan a Cristo en el pensamiento humano; es decir: no aceptan que Dios haya sido plenamente humano, y por lo tanto, niegan la encarnación divina en el mundo. Entienden la encarnación sólo como intuición, sin el trabajo de la razón. Para Hegel, Parménides inicia la encarnación de Dios en el mundo, porque aquél ciudadano de Elea inicia la identificación dialéctica absoluta entre el ser de Dios y el pensar del hombre. Y sin la aparición de Cristo, la metafísica hubiera sido un trabajo trunco y anodino, porque no habría identificación dialéctica y especulativa de lo absoluto con lo contingente del mundo: lo absoluto sería, -como bien lo apuntó Kant-, una fantasmagoría vacía. La vida de Dios, hubiera sido un sinsentido. Consultemos nuevamente una cita ya enumerada:

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego de amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí* aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro ni a la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta.¹⁸⁶

Si Dios no se enajenó y fue *en sí, lo otro*, entonces no fue Cristo, y no se encarnó verdaderamente, nos invita a pensar Hegel en este texto. Más aún, no existiría el cristianismo si Cristo no hubiera sido comprendido, en su *ser*, como identificación con el pensar humano, en una dialéctica absoluta que diviniza al hombre porque éste hombre comprende en sí, la divinidad:

¹⁸⁶ *Fenomenología*. p. 16. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo el *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.¹⁸⁷

Lo verdadero es el todo como movimiento de lo absoluto, el cual esencialmente se completa en su propio desarrollo. Lo absoluto fue identificado primero con Dios, pero Hegel está diciendo que este absoluto es también el proceso del Todo en movimiento, movimiento en el cual Dios está inserto como sujeto o como conciencia. Hegel dice que no se puede entender por un lado el sujeto y por otro su desarrollo. Yo soy mi desarrollo, y mi desarrollo me conforma a mí. Por lo tanto, el desarrollo, tanto del sujeto humano como del sujeto divino, ocurren al parejo. Dios se encarna en el mundo al enajenarse a sí, y el hombre le encarna en su mundo por medio del pensamiento. Entonces el pensamiento produce el ser de Dios en sí: Dios está en el sujeto humano cabe sí. Adentrándose en su propio proceso intelectual, el hombre ve el movimiento de Dios desarrollándose y haciéndose cada vez más real. Es así que el pensamiento humano es el movimiento de Dios, y al mismo tiempo es el desarrollo del hombre haciéndose infinito. Tal movimiento inicia con la religión, que ve a Dios sólo como representación, como intuición ininteligible. Se continúa después y culmina con la filosofía, la cual tienen como objeto principal el *ser*, y por lo tanto, el *ser absoluto* que se desarrolla por medio de la Idea en el hombre, hasta culminar con el espíritu absoluto. El pensamiento, entendido como concepto, es el movimiento de Dios que se desarrolla cabe sí, en el inteligir humano. Todo este proceso es la *Fenomenología del espíritu*, el cual inicia con la percepción sensible.

¹⁸⁷ *Fenomenología*. p. 16. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

*Si digo: <<Voy a olvidar mis quejas,
mudaré de semblante para ponerme alegre>>,
me asalta el temor de todos mis pesares,
pues sé que tú no me tendrás por inocente.*

Libro de Job.

Capítulo III.

La encarnación de Dios en la conciencia.

1) Pensar a Dios, haciendo filosofía desde la certeza sensible.

Hasta este momento se ha tratado de explicar el sistema que, para la época en la que se escribió la *Fenomenología*, ya estaba maduro. Es por eso que en los capítulos pasados se intercalaron citas de la mayoría de los textos que, de cierta forma, continuaron el desarrollo de la *Fenomenología*; ésta obra en realidad fue el inicio del sistema hegeliano que se desplegó después hasta la culminación con *Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal* y *La Lógica*. Es por ello que se hace necesario recordar ahora, nuevamente, que el sistema de Hegel trata de explicar la encarnación de Dios en el Mundo, y la asunción que el mundo hace de Dios. Con lo cual dijimos, al principio del presente escrito, se realizaba una antropoteogonía, o la explicación del despliegue, en el Mundo y la Historia, tanto de Dios como del hombre.

Es así que, para el sistema hegeliano, si Dios se encarna en el mundo es porque el sujeto humano lo acepta, y por ello es responsable. Ya no caben las especulaciones sobre un determinismo absoluto que hiciera del hombre un títere. Paradójicamente, si vemos violencia en una simple marioneta manejada por la mano de Dios; hay mucha más violencia en la dialéctica que Hegel demuestra entre Dios y el hombre. Cabe señalar nuevamente la paradoja del amado y del amante. La mayoría de los poetas y algunas corrientes de pensamiento nos muestran encuentros idílicos que poco tienen que ver con la realidad. El amante *desea poseer* al amado, anhela seducirle y tener su voluntad a sus pies por puro egoísmo ¿no es eso violencia según nos lo han enseñado hasta ahora las almas que se dicen corifeas de las buenas intenciones? El amor del amante, si es sublime,

también es violencia ontológica, porque el *ser* o la *esencia* del amante es el *deseo del otro* que le impele, le mortifica y angustia al grado de la locura. Y el mayor logro del amante será introyectar en el amado su violencia; es decir que el amado sienta en sí, la misma violencia que ya siente el amante. Si el amante no logra violentar al amado ocurre entonces una de las mayores tragedias de la humanidad: la muerte. La muerte es lo mejor que le puede pasar al amante; morir como amante es dejar de amar al amado; pero se pierde la cualidad ontológica de amante. Cabe señalar que la muerte ontológica del amante nunca es tranquila ni corta; es larga, dolorosa y frustrante.

Eso es el *sujeto* que demuestra Hegel, tanto *humano* como *divino*. Dios ama libremente al hombre y le impele a ejercer sobre sí tal violencia. El resultado en el sujeto humano, ya sea si acepta o se niega; es trágico. Si acepta se ve obligado al sacrificio en aras del otro humano para hacer surgir un sábado de gloria especulativo. Si no acepta igual se hace responsable de sus actos porque encarna el absoluto divino en sí. Como ya mencionamos, el ateo es ontológicamente lo mismo que el místico, y ambos sienten en sí la más virulenta violencia de lo divino encarnándose en lo humano.

Eso, la violencia, es lo que Hegel explica una y otra vez en la conciencia y autoconciencia. Pero es violencia que los sujetos humano y divino ejercen en sí al *desear lo otro* y lograr poseerle por medio de la lucha o el trabajo, la praxis, diría Marx. La mayoría de los autores han dicho que la conciencia en la *Fenomenología* es desgraciada porque se desgarró una y otra vez; pero eso no es más que violencia. Hegel, y el lector de la *Fenomenología* son sólo espectadores de la forma en que Dios y el hombre, como conciencias terrenales, tratan de formar un paraíso mundano con los elementos que tienen a la mano. Cuando Dios expulsó al hombre del paraíso en realidad la divinidad ejerció violencia sobre sí, porque se quedó solo en el Cielo, para después revirar y encarnarse en el Mundo, ejerciendo nuevamente violencia en sí. Esa es la misma violencia desgarradora y desdichada que ejerce el hombre al encarnar a Dios y ascender a la universalidad para tratar de construir un paraíso terrenal. Negación de la negación una y otra vez; desgarramiento absoluto que implica renuncia tras renuncia; muerte eterna que no es más que la agonía de la vida. Eso es Dios

y eso es el hombre. Eso es la antropoteogonía que nos muestra la *Fenomenología*, la cual inicia con la certeza sensible.

La certeza sensible es el apartado que inaugura la explicación del nacimiento de la conciencia en la *Fenomenología*. La conciencia inicia su desarrollo con el contenido de la certeza sensible, que se manifiesta de modo inmediato como el conocimiento más rico, e incluso como un saber de riqueza infinita a la cual no es posible encontrar límites.¹⁸⁸ Desde este momento ya está ocurriendo la encarnación de Dios en el mundo según Hegel está entendiendo tal fenómeno. Si la certeza sensible es el conocimiento más rico e ilimitado, es necesario que tal conocimiento se desarrolle en el pensamiento humano, es decir, que la conciencia empiece a ponerle contenidos, lo cual es también el proceso mediante el cual la conciencia se produce a sí misma en su propia experiencia con sus objetos. En tal proceso ya está implícito el desarrollo de Dios en el mundo, al cual se le entiende al principio sólo como el ente realísimo, o sea que contiene en sí todo lo real posible, pero será necesario que esta representación deje de ser sólo inmediatez en la conciencia para ser verdaderamente Dios en el mundo.¹⁸⁹ Por eso la certeza sensible es también el conocimiento más pobre, porque es inmediato, siendo entonces la *verdad* más abstracta; sólo es *éste*, y la conciencia sólo es Yo, pero como esta conciencia está puesta sólo en el *éste* simple, inmediato y sin desarrollo, entonces también el Yo tiene la misma cualidad de abstracto.¹⁹⁰ Así como Dios sólo puede encarnarse en una conciencia que le comprendiera como la divinidad que trasciende al mundo, de la misma manera el objeto de la certeza sensible no puede desarrollarse en la conciencia mientras *éste* Yo no se

¹⁸⁸ Cfr. *Fenomenología*. p. 63.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibíd.* pp. 16 - 17. En estas páginas Hegel se lamenta de que los pensadores de su tiempo sólo piensen en lo absoluto como inmediato, con un contenido universal abstracto, (Jacobi, Schelling, Fichte), se queja de que no *concreticen* sus pensamiento concatenando la llamada realidad en el todo de lo absoluto. A lo cual contraponen la necesidad de que los términos como divino, absoluto o lo eterno dejen de ser sólo intuición en el saber humano y que entren en el devenir como mediación en el pensamiento. Pero esta necesidad produce un *santo horror*, con lo cual, -dice Hegel-, tal saber ni siquiera puede llamarse conocimiento.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 63.

desarrolle y se ponga contenidos por sí.¹⁹¹ La verdad de la cosa sensible sólo se puede producir en la conciencia que ya tiene, por lo menos, la cualidad de *singular*.¹⁹²

Pero se debe enmarcar la cuestión de la sensibilidad en un contexto mucho más amplio. En primer lugar, Hegel está trabajando en su tiempo y espacio tratando de impulsar una nueva religión que tenga como base la pura razón. En segundo lugar está luchando contra el ateísmo y materialismo de los ilustrados. Por último piensa que se podría llegar a una reconciliación entre la religión y la Revolución francesa. Es así que Hegel está postulando que las religiones, -el cristianismo en particular-, en conjunto con los avances científicos de su época, deben elevarse desde lo sensible hasta al ente realísimo o absoluto como producto del proceso entre el Espíritu y Dios. Lo anterior es muy claro en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. En esa obra Hegel se lamenta de la arbitraria separación del *interés religioso y el temporal* que habían hecho los países conquistados por Napoleón, el cual había impuesto las ideas de la Ilustración. Tal separación sólo produce *la servidumbre en el hombre*, porque los Ilustrados quedan anclados en el proceso de la conciencia sensible que no se eleva hasta la universalidad de lo absoluto porque se declaraban ateos. Por otro lado, los católicos se hacían esclavos de los fenómenos sensibles en los ritos y sacramentos de la misa. Siendo así, los católicos eran hasta cierto punto culpables del ateísmo de los ilustrados, porque aquél tipo de cristianismo siempre se había refugiado en la sensibilidad para tratar de dar a conocer a Dios, sin mostrar la elevación racional hacia Dios. Y los ilustrados se quedaban sólo en la sensibilidad sin poder elevarse a lo absoluto.¹⁹³

¹⁹¹ Cfr. *Ibíd.* pp. 10 – 11. En esta parte del prólogo Hegel es un tanto agresivo. Menciona que lo bello, lo sagrado, la religión y el amor son sólo un cebo que se ofrece al hombre para que muerda el anzuelo, quedándose sólo en el conocimiento sensible y no desarrolle su pensamiento. Hegel propone que el hombre no busque en el tipo de éxtasis inexplicable, sino que no se olvide de lo verdaderamente divino y del concepto, que deje de alimentarse sólo del cieno como los gusanos. Es necesario, -argumenta Hegel-, que el hombre se mantenga en lo terrenal, que no mire a las estrellas, sino que, como el peregrino en el desierto que suspira por una gota de agua, que se busque lo divino, pero aquí, en este mundo, aunque sea por medio de la violencia.

¹⁹² Cfr. *Ibíd.* p. 63.

¹⁹³ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. España. 1994. Quinta reimpresión. Ed. Alianza editorial. p. 664 - 665. Trad. de José Gaos.

Es así como debe enmarcarse la escritura de la *Fenomenología*: en todo el proceso histórico de la persona del autor. Es así que en los capítulos II y III Hegel plantea lo que él entiende como el ascenso de la certeza sensible al entendimiento, donde la conciencia ya tiene la posibilidad de crear leyes –primeras formas autorreflexivas universales-, para desvelar la verdadera esencia de la naturaleza sensible. Pero en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel menciona lo que en realidad había estado pensando. Ahí dice que Dios ha creado la naturaleza de forma racional; que las especies, los géneros, la fuerza y la gravedad son en realidad lo universal de la naturaleza *en el pensamiento humano*. El ascenso de la sensibilidad a la universalidad de las leyes es en realidad la experiencia interior de la conciencia, pero porque *el ojo del hombre ha sido iluminado por Dios*. Hegel postula que Dios estimuló en los ilustrados el sentimiento, obligándoles a tener un *pensamiento laborioso* con el cual lograron descubrir las leyes de la naturaleza. Para aquéllos hombres, -continúa Hegel-, es como si Dios hubiese creado por primera vez el Sol, la Luna, las estrellas, las plantas y los animales; como si las leyes que ellos descubrieron hubieran sido creadas por primera vez. Para Hegel los ilustrados identificaron, -aunque no lo sabían-, la razón humana en la razón divina por medio del descubrimiento de lo universal en la naturaleza y el entendimiento.¹⁹⁴

Paradójicamente, con el ariete de las leyes de la naturaleza la Ilustración denunció al catolicismo, al cual acusan de basarse en la pura sensibilidad del pan en la hostia y los huesos en las reliquias. Se antepuso la autoridad del sujeto que descubrió las leyes por sí, contra la autoridad del clero; el hombre logró estar en *su propio centro* debido al descubrimiento de aquéllas leyes, y por lo tanto el sujeto humano logró la libertad. En contraparte, -continúa argumentando Hegel-, la iglesia católica tuvo razón en denunciar que las ciencias de los ilustrados conducían al materialismo y al ateísmo, porque los franceses creían que las leyes de la naturaleza era lo último y universal por sí, siendo que Dios fue el verdadero creador de tales leyes. Los ilustrados deberían reconocer que les falta el ascenso de las leyes hacia la universalidad de Dios; habrían de comprender que si

¹⁹⁴ Cfr. Ibíd. p. 682.

los axiomas de la naturaleza tienen como inicio la experiencia sensible, ésta sólo funciona como estímulo para la percepción en su paso a la universalidad del entendimiento, que es la modalidad del pensamiento subjetivo, pensamiento en el cual ya se manifiesta el Espíritu tanto en el catolicismo como en el protestantismo, porque esas iglesias postulan lo mismo: elevarse hacia lo universal de Dios.¹⁹⁵

Por lo tanto, para Hegel todo el proceso de la conciencia que va de la sensibilidad a la universalidad del Espíritu y hacia lo absoluto de Dios no es más que el proceso encarnatorio de Dios en la conciencia humana, y al mismo tiempo la elevación del hombre hacia Dios. El maestro Ignacio Palencia, en sus clases de metafísica en la facultad de filosofía de la UNAM, solía decir que la *Fenomenología* es la explicación de lo que Hegel entendía como la humanización de Dios y la divinización del hombre.¹⁹⁶ Si bien Hegel no lo dice explícitamente en la *Fenomenología*, en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* lo pronuncia sin ambages. Leamos la obra mencionada:

La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un más acá sensible, que, por lo tanto, el <<esto>>, la subjetividad infinita, es decir, la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, sólo es alcanzada por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios. Estas dos palabras lo dicen todo. La conciencia de Dios no es la conciencia de una cosa sensible, ni tampoco de algo

¹⁹⁵ Cfr. *Ibíd.* pp. 682 - 683.

¹⁹⁶ Cabe señalar que yo ya había leído esta locución en Leonardo Boff, el cual la tomó de las teorías de Teilhard de Chardin. Boff dice lo siguiente: *El hombre, para tornarse verdaderamente él mismo debe poder realizar las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios. Cuando el hombre llega a tal comunión con Dios hasta formar con Él una unidad sin confusión, sin división y sin mutación entonces alcanza su punto máximo de hominización. Cuando eso se verifica Dios se humaniza y el hombre se diviniza, y surge en la historia Jesucristo.* Cfr. Boff, Leonardo. *Jesucristo el liberador*. Colombia. 1977. Ed. Indo-american press service. p. 259. Para Boff el hombre logra ser tal cuando culmina su proceso desde su alzamiento desde la animalidad hasta el reconocimiento de sí mismo como parte de una comunidad, que es la Iglesia, y postula la lucha por la dignidad de cualquier persona como imagen de Dios en el mundo. Para Boff el hombre es Dios encarnado en el mundo. Y Cristo es Dios hecho hombre.

meramente representado, sin realidad ni presencia, sino la conciencia de algo real que está presente y no es sensible.¹⁹⁷

Lo dicho en esta cita es la base para interpretar la sensibilidad y su desarrollo en las leyes de la naturaleza, y el posterior desarrollo de la *Fenomenología*. Para Hegel, Lutero no estaba contra el catolicismo, sino contra la esclavitud a la pura sensibilidad, contra el empecinamiento por parte del hombre para no elevarse hacia lo absoluto de la divinidad. Por eso Hegel postula que el hombre *no es como debiera ser*. Debe superar su estado natural por medio de su propia espiritualidad, y el intermediario para lograrlo es Dios mismo, que ilumina al ojo e inspira al hombre para universalizar la sensibilidad creando después leyes. *Dios no puede ser un más acá sensible*, sino que es el verdadero *esto* como subjetividad infinita; es Cristo en cuanto que se le comprenda como encarnación de Dios en el mundo. La encarnación es la subjetividad infinita que se desarrolla en el sujeto humano cuando alcanza la reconciliación,-como identificación con Dios-, con lo absoluto que ya está en potencia en el hombre. Es así que Dios ya está en el hombre que se identifica con Dios, porque Él se ha hecho hombre, -o conciencia-, con su encarnación, y es ésta la que hace que el hombre se separe de lo meramente sensible y alcance la libertad, la cual empieza de forma científica cuando se descubren las leyes de la naturaleza, principios que hacen que el sujeto humano tome conciencia de sí como productor de sí en su desarrollo a lo absoluto.

Debe apuntarse que no nos debemos fijar tanto en el ascenso de la sensibilidad hacia las leyes de la naturaleza, sino en que tales principios ya están potencialmente en el hombre porque éste *no es como debiera ser*, sino que la conciencia ya es Espíritu desde el principio, es decir que los axiomas de la naturaleza son los mismos principios del Espíritu en su búsqueda de lo absoluto, y éste nunca es sensible, sino que se construye por medio del desarrollo de la conciencia en su propia experiencia. Las leyes, tanto de la naturaleza como del Espíritu no son sensibles, como menciona al final de la cita. Este concepto, lo *no-*

¹⁹⁷ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. España. 1994. Quinta reimpresión. Ed. Alianza editorial. p. 658. Trad. de José Gaos.

sensible, en cuanto más allá de lo sensible, ya había sido mencionado en la *Fenomenología como lo suprasensible*, (Übersinnliche) que es la *elevación inmediata del mundo percibido al mundo intelectual*.¹⁹⁸ Interpretar este pasaje se hace difícil porque en esta parte de la *Fenomenología* Hegel pasa de las leyes naturales para empezar a hablar de las leyes morales como la venganza y el perdón. Hyppolite, para explicar estos *dos mundos*, (el sensible y el suprasensible), y *su unidad*, se apoya en la *dialéctica de los Evangelios*, aduciendo pasajes donde Jesús argumenta: ‘Se os ha dicho, pero yo os digo’. O ‘lo que se honra en este mundo es despreciado en el Reino de los cielos’.¹⁹⁹ Valls Plana, paradójicamente, no revisa esta parte de la *Fenomenología*, sino que pasa del sujeto de la certeza sensible (página 70 de la edición de la *Fenomenología* del FCE) hasta la infinitud (página 100 de la edición del FCE).²⁰⁰ Eusebi Colomer, hasta cierto punto, sigue la argumentación de Hyppolite, y habla del mundo sensible y suprasensible en la dialéctica del polo sur y norte, el crimen y el castigo; donde la contraposición se encuentra sólo en la subjetividad de la conciencia en su propia experiencia.²⁰¹ Carlos Másmela es, a mi parecer, el que más se acerca a lo que Hegel está tratando de decir sobre la sensibilidad. Másmela argumenta que la cosa llamada sensible es en realidad la transitividad de la conciencia en su despliegue como desapropiación para reencontrarse a sí misma. La confrontación con lo sensible es la contraposición con un ser otro diferente de la conciencia, pero es ella la que está construyéndose a partir de su propio despliegue en otro *de ella*. Hegel no está tratando de fijar un sujeto frente a un objeto, -sigue argumentando Másmela-, por el simple hecho de que sujeto y objeto nunca han estado separados, esa supuesta escisión es el automovimiento que desencadena la experiencia de la conciencia en *el saberse del saber absoluto*. La polaridad sujeto objeto queda superada desde que se la menciona porque ya está actuando la totalidad del saber. Por lo tanto la absolutez del Espíritu ya

¹⁹⁸ Cfr. *Fenomenología* p. 98.

¹⁹⁹ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu>> de Hegel*. pp. 125 - 125.

²⁰⁰ Cfr. Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. pp. 90 - 91.

²⁰¹ Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. España. Ed. Herder. pp. 244 - 245.

está presente en esta negatividad del sujeto, cuya superación es condición para la libertad.²⁰²

Por lo tanto, Hegel no está hablando tanto de la elevación desde la pura sensibilidad hacia las leyes de la naturaleza, por eso en la cita de *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, es muy enfático en decir que las leyes ya fueron creadas por Dios, y descubiertas por el hombre; es decir que los axiomas de la física están enmarcados en el desenvolvimiento propio del Espíritu que siempre es comunitario y se encamina a lo absoluto de Dios, el cual también ha puesto leyes en la Historia, y por ello para Hegel es tan fácil pasar de la sensibilidad y de lo suprasensible a las leyes morales como castigo y perdón; porque todas las leyes, por serlo, no son de la naturaleza, sino del Espíritu. Pareciera que los principios físicos hubieran emanado de una naturaleza inmutable, como si el hombre hubiese descubierto leyes que ya estaban troqueladas en el ser-en-sí de manera eterna, como si la naturaleza produjera sus propios principios.²⁰³ Pero, como ya se

²⁰² Cfr. Másmela, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. España. 2001. Ed. Trotta pp. 16 – 17. El concepto ‘absolutez’ es propio del autor.

²⁰³ Para el caso es oportuno señalar la disertación de Werner Jaeger sobre el nacimiento de la Física en Anaximandro. Jaeger menciona que en el filósofo jónico se dio por primera vez una verdadera profundidad metafísica y rigurosa unidad constructiva, lo cual fructificó en una concepción del mundo creada a partir de *rigurosas proporciones matemáticas*, gracias a lo cual descubre que el mundo no es una media esfera, sino una esfera completa. Anaximandro, -postula Jaeger-, no confiaba en la sensibilidad, sino en una estructura matemática previamente estructurada. Es así que llega a la conclusión de que el apeiron, como principio metafísico, es una fuerza única y absoluta que todo lo gobierna. Del desdoblamiento del apeiron surge toda la realidad en una dialéctica de ascenso y caída, en la cual todas las cosas *deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo a la sentencia del tiempo*. Nace así el *principio de causalidad*, axioma que concibe Anaximandro no a partir de la observación de la naturaleza, sino con base en las contiendas de los hombres en los tribunales jurídicos fundados por Solón, cuyo objetivo era *compensar las desigualdades*. Para Anaximandro el mundo se revela con un *cosmos* o como una comunidad de cosas sujetas a un orden y justicia porque previamente existía en Grecia el *concepto religioso diké*. Para Anaximandro hay un orden en la naturaleza, porque para él el cosmos surge a partir de la comunidad organizada de los hombres. Entonces surge también un orden en la divinidad, -la cual ya no se porta como un niño caprichoso-, porque es ella la que establece una estabilidad que ya no responde al espanto y la fugacidad de las religiones antiguas que manifestaban los poetas; hay un cosmos. Es así que la teodicea de Anaximandro es la proyección de *la polis al universo*. Cfr. Jaeger, Werner. *Paidea*. México. 1987. Novena reimposición. Trad. de Ramón Xirau y W. Roces. pp. 156 – 160. También es oportuno mencionar la disertación de Hume, el cual argumenta que el principio de causalidad nunca surge de experimento sensible alguno, y que tal axioma determina las experiencias que el sujeto humano cree ver en los objetos sensibles. Cfr. Hume, David. *Del conocimiento*. España. 1984. Ed. SARPE. Trad. de Juan Segura Ruiz. Tercera parte. pp. 61 – 105. De ahí también que el postulado marxista diga que si bien las condiciones histórico-sociales están dadas para la Revolución, es

trató de mostrar en el capítulo anterior, el *ente* se produce a partir del pensamiento humano sobre el *ser*, el cual es un principio metafísico y trascendental. De ahí que cuando Hegel habla de los *productos vivos de la naturaleza* en la *Enciclopedia*, explica que el principio de la facultad reflexionante viene determinado como el *fin*, el concepto activo, lo universal determinado en sí mismo y determinante.²⁰⁴ De tal manera, -dice Hegel-, lo inmediatamente concreto es un conjunto de propiedades que están uno fuera del otro y son más o menos indiferentes una ante la otra, y por lo tanto también la subjetividad es indiferente a lo inmediato, y abandona aquélla exterioridad inmediata a su propia contingencia. Pero lo que no puede abandonar el sujeto es su propio proceso, que se realiza en la *impotencia* de la naturaleza que recibe las determinaciones del concepto, realizando lo particular en la finalidad de lo universal.²⁰⁵ La naturaleza *en sí* es un todo viviente, cuyo movimiento en proceso escalonado no consiste más que en recibir la imposición de la idea, que determina la muerte incesante que reditúa en vida.²⁰⁶ La naturaleza no es más que la dialéctica que la conciencia ve en ella como productora y reproductora de muerte y vida en un devenir cuyo único fin es el Espíritu.

Es así que hay un mundo suprasensible, pero no es que esté contrapuesto a las formas sensibles, sino que esas formas en realidad nunca fueron tales porque desde el principio la conciencia ya está en la comunidad del Espíritu y encaminándose a la universalidad de lo absoluto divino, la conciencia vive en una comunidad donde lo suprasensible es lo verdadero; el hombre debe aprender a mirar lo sensible como su verdadera esencia: nada o nulidad vacía.²⁰⁷ El Espíritu es el que da forma a la nada de la sensibilidad y de la

necesaria la práctica consciente de la clase explotada para que se lleve a cabo el cambio en el sistema económico-político.

²⁰⁴ Cfr. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 2000. Ed. Alianza Editorial. Trad. y notas de Ramón Valls Plana. Parágrafo 57. p. 160.

²⁰⁵ Cfr. *Ibíd.* Parágrafo 250. p. 309.

²⁰⁶ Cfr. *Ibíd.* Parágrafo 251. p. 311.

²⁰⁷ Es importante matizar este adjetivo. La nada es en realidad una forma, ya es un concepto que es lo mismo que el ser. El ser y la nada son exactamente lo mismo como formas puras que la conciencia ya tiene en sí. De hecho, la nada y el ser son formas sólo en cuanto se dan determinaciones una a otra, *son ser y nada precisamente porque se confrontan*; dependen una de otra, y a partir de este movimiento surge el algo. Cfr. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Argentina. 1968. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. pp. 77 – 78. Pero la filosofía comienza desde el *ser puro*, lo absoluto, lo eterno o Dios. Y Cuando el hombre empieza a

naturaleza, así es como Dios crea el mundo,²⁰⁸ por medio de la experiencia de la conciencia humana en la cual se encarna.²⁰⁹ Por eso en la Fenomenología, al final del apartado 'Conciencia', Hegel dirá enfáticamente que en el teatro del mundo sólo está presente un actor: la conciencia y la experiencia de sus propios productos, o sea, la autoconciencia.²¹⁰ Hyppolite acierta al decir que se puede pensar en la dialéctica de los Evangelios para entender lo sensible y lo suprasensible. La diferencia está en que Hegel no sólo pensó en los Evangelios en la primera parte de la *Fenomenología*, sino que el antiguo seminarista y teólogo luterano está escribiendo, -según el postulado de la presente investigación-, el Nuevo Evangelio, al cual puso por nombre *Fenomenología del Espíritu*; ya se ha dicho antes que Hegel se entendía a sí mismo como el nuevo Moisés. Para corroborar lo anterior es oportuno leer una larga cita de *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*:

Lo que está dado exteriormente sólo tiene virtualidad en la fe y en el goce. Por esto la religión luterana entera gira en torno a la doctrina de la *comunión*, y Lutero se aferró tenazmente a esta intuición, incluso contra los reformados. No podía ceder en nada

pensar en el *ser* ya no puede pensarle como representación, porque empieza a desarrollarle en un doble proceso: el del hombre y el de Dios. Es así que la determinación que se presenta *primeramente* en el saber es algo simple, y como simple ya es la necesaria progresión al absoluto. Por lo tanto, en la progresión al absoluto o hacia Dios, tanto del vacío o de la nada como el inicio con el ser, no tienen más significación ulterior que el inicio de la filosofía. Cfr. *ibíd.* p. 72.

²⁰⁸ Cfr. *Ibíd.* Hegel. *Ciencia de la lógica*. pp. 46 - 47. En esta parte de la *Lógica* Hegel dice que el pensamiento objetivo constituye el contenido de la ciencia pura, y su verdadero contenido no es más que lo absoluto. Que si se desea hablar todavía de algo que se llame *materia*, ésta sería sólo el pensamiento puro y por lo tanto también forma absoluta. Es así que la ciencia se mueve en el reino del pensamiento puro en sí y por sí. Y el contenido de tal reino no es más que la representación de Dios, en su ser terno, antes de la creación del mundo, de la naturaleza y de un espíritu finito. Es decir que Dios, -si se desea decir así-, es la forma pura que empieza a encarnarse en el pensamiento absoluto por medio de la creación de leyes o principios de la ciencia, pero la ciencia no es sólo de la naturaleza o de la llamada materia, sino que es el saber acerca del saber, o conocimiento puro, emanado de Dios mismo.

²⁰⁹ Cfr. *Ibíd.* Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 71. Aquí Hegel dice que lo llamado *existente* en la intuición intelectual es *lo eterno, divino o absoluto*. Este principio divino es lo mismo que el comienzo de la ciencia. Pero este *existente* no puede ser una primera determinación inmediata y simple, como sería el caso de la especulación sobre el *ser*. Sino que lo importante es ver cómo penetra el principio absoluto o divino en el pensamiento puro y la descripción de tal proceso. El ser, la materia y otras formas puras ya están en la razón; lo interesante es saber cómo es que Dios se encarna en el movimiento de estas formas en la ciencia o el saber puro.

²¹⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 104.

en esta doctrina de la Cena, en que todo se concentra. El proceso de salvación tiene lugar exclusivamente en el corazón y en el espíritu. En esta doctrina se acaban, pues, todas las exterioridades, las múltiples formas y ramificaciones de la servidumbre del espíritu. La simple diferencia entre la doctrina luterana y la católica consiste en decir que la reconciliación no puede ser producida por una cosa meramente exterior, la hostia, sino tan sólo por la fe, esto es, en la dirección del espíritu hacia lo alto, y en el goce, cuando la hostia es recibida y consumida. Lutero ha tenido también completa razón al sostener esta doctrina sustancial contra la iglesia reformada, lo mismo que contra la católica. Se ha censurado dura y frecuentemente su obstinación en la propia doctrina, frente a los reformados. Pero no podía conceder a la iglesia reformada que Cristo fuese un mero recuerdo, sino que coincidía en la iglesia católica en que Cristo es algo presente; pero en la fe y en el espíritu. El espíritu de Cristo llena realmente el corazón humano; no hay que tomar a Cristo meramente como personaje histórico, sino que el hombre tiene con él una relación inmediata en el espíritu. Se concibe aquí la idea de la presencia de Cristo, no ya de un modo sensible, sino sólo en el espíritu. En la comunión se recuerda al hombre en su unidad con Dios. Así era en tiempos de Lutero; ahora se le entiende negativamente y se quiere dejar a Dios totalmente aparte; Dios, se dice, es un más allá y no está aquí. Pero entonces se sostenía afirmativamente la presencia de Dios; una presencia intuita de un modo espiritual.²¹¹

Hegel, en esta obra de madurez y sin las presiones de un joven teólogo y filósofo, está hablando de forma totalmente abierta y sin preocupación alguna sobre las opiniones ajenas. Para él es evidente que Dios guía el destino humano. Que Cristo es Dios encarnado y que no importa tanto la existencia histórica de Jesús de Nazaret para la fe en la encarnación de Dios, sino el desarrollo de tal representación en la conciencia humana, desarrollo que le hace real en cuanto al inicio del proceso absoluto de Dios en el Espíritu. Resalta la doctrina católica sobre los sacramentos como signos visibles de una realidad invisible, principalmente en la hostia, que simboliza la *común unión* en la Iglesia. Sólo así

²¹¹ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 658 – 659.

es como se conseguiría la llamada salvación, en el corazón y en el espíritu: más allá de lo sensible. La comunión hace desaparecer las divisiones entre los miembros de la Iglesia, ya que Cristo es uno en todos y siervo de sus discípulos, hecho simbolizado en la última cena. Por lo tanto, Cristo es presente en la Iglesia, y la Iglesia le hace vida en toda la comunidad. Cristo no puede ser un mero recuerdo, ni se le puede buscar en objetos sensibles, porque eso sería esclavizarse a la certeza sensible que resulta nula frente a la realidad del Espíritu. Tratar de demostrar la existencia de Dios de otra manera que no sea en la comunidad o en el Espíritu resulta fatuo para Hegel.

Recordemos que al siglo XIX se le llamó de las luces precisamente porque las ciencias llamadas experimentales trataban de explicar toda la realidad apoyados por la rigurosidad de las matemáticas, dejando fuera todo aquello que oliera a religiosidad, por considerarle fanatismo y enajenación. Y Hegel, -por más que se le critique como un filósofo reaccionario-, perteneció al Siglo de las luces; conocía todos los adelantos científicos de su época no menos que las teorías políticas, religiosas y filosóficas. Si tomamos en cuenta lo anterior, los postulados hegelianos no resultan tan difíciles de comprender. Las ciencias de la naturaleza están sustentadas en una base teórica, que tiene como fundamento principios absolutos, -como la causalidad, la no contradicción o la razón suficiente-, que no dependen de la sensibilidad. Estos principios son los que en realidad se confrontan unos con otros para formar construcciones cada vez más complejas y que funcionan para predecir eventos sensibles. Pero el fundamento está en la base racional del pensamiento. Y es la comunidad la que produce y reproduce la forma de pensar en el sujeto singular, el cual responde a la totalidad del Espíritu. Por lo tanto la sensibilidad se manifiesta como nula ante las leyes emanadas del Espíritu, en el cual se encarna lo absoluto o Dios. La naturaleza puede variar eternamente y descubrirse nuevas cosas, pero las formas absolutas en el pensamiento humano siempre serían las mismas. Por eso, para Hegel, no es tan importante el postulado kantiano acerca de que en Dios no se identifican esencia y existencia, porque para Hegel, -como para los antiguos escolásticos-, Dios es esencia pura

que determina también la pura existencia divina como forma absoluta. Con base en todo lo anterior podemos seguir analizando ahora el desarrollo de la certeza sensible.

En cuanto que la conciencia sensible está reconociendo al *esto*, también se está reconociendo a sí, y entonces surge como necesidad la mediación que este mismo saber esté desarrollando en el Yo. La conciencia se reconoce en este objeto como otro de aquél. El objeto es entonces la *certeza* del Yo, el cual es el otro de su propia certeza. Este proceso no es más que el inicio del *calvario* del Espíritu, -como lo menciona Hyppolite-, en su esfuerzo por encarnar a Dios o como elevación hacia lo absoluto.²¹²

Hyppolite es muy certero al apuntar que la conciencia está entrando a un calvario en su esfuerzo por elevarse a lo absoluto. Pero se debe señalar que Hegel ya había postulado tal sufrimiento por parte de la conciencia divina, la cual poco a poco se encarna necesariamente en la cultura por medio del pensamiento alemán. Hegel publicó en 1802 *Fe y Saber*. Al final de ésta obra Hegel es muy enfático al explicar la filosofía de Jacobi como una reflexión que se queda en la diferenciación del Yo y del objeto sensible. Tal diferenciación ocurre porque el Yo postulado por Jacobi se concentra en la relación con lo absoluto sin fijarse en el esfuerzo que Dios mismo está haciendo por encarnarse en el pensamiento humano tanto en la Historia como en el objeto sensible,²¹³ con lo cual a Jacobi no le queda más remedio que comprender la esencia de Dios por medio de un salto mortal de la conciencia hacia lo absoluto de la divinidad, que por ser absoluto, es también todo y nada, en cuanto que no se ha desarrollado en la experiencia de la conciencia ni divina ni humana.²¹⁴ Leamos a Hegel en la última página de *Fe y Saber*:

²¹² Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la <<fenomenología del espíritu>> de Hegel*. España. 1998. Trad. de Francisco Fernández Buey. p. 77.

²¹³ Cfr. Hegel. *Fe y Saber*. España. 2001. Trad. de Vicente Serrano. pp. 163 - 164.

²¹⁴ En este punto es conveniente señalar que se está entendiendo a la conciencia divina como diferenciación de la humana porque se está tratando de explicar el proceso del Yo en su experiencia como conciencia sensible, pero sólo eso; para Hegel la conciencia divina se identifica con la humana, es decir, se *humaniza*. A la par que la conciencia humana se *diviniza*. A final de cuentas no habrá diferenciación como tal en cuanto que Dios se hace hombre y el hombre encarna lo absoluto en un proceso infinito. Pero no debe perderse el punto de vista de Hegel en su dialéctica: Dios no es hombre como tal ni el hombre es Dios; si la conciencia humana se pone contenidos en su experiencia en su ascenso a lo absoluto, también la conciencia divina,

Pero el puro concepto o la infinitud como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se haya expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: <<La naturaleza es tal que señala en todas partes a un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre>>). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que establecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y verdad de su ateísmo. Lo más diáfano e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitarla suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.²¹⁵

Este largo párrafo, -como en otros lugares donde Hegel mezcla filosofía, teología, cultura y hasta antropología-, es de difícil interpretación. Se debe recordar lo que ya se trató de explicar en el capítulo uno de la presente investigación. Hegel está escribiendo no sólo para filósofos, sino también para teólogos o por lo menos para gente con vasta cultura

como sujeto, se pone contenidos al pensarse en la reflexión del hombre. Esa es la conclusión más radical a la que puede llegar el cristiano a partir de la dialéctica de Hegel, como apunta Ernest Benz: *El hombre encuentra su plena realización en Dios, su prototipo; pero también Dios llega a la total conciencia de su propio ser en el hombre. En la unio mystica se realiza el anhelo humano de Dios, y asimismo el anhelo divino del hombre*, Cfr. Benz, Ernest, en su artículo 'El concepto del hombre en el pensamiento cristiano', tomado del libro *El concepto del hombre*. México. 1982. Varios compiladores. Trad. de Julieta Campos y José Utrilla. Es la misma cuestión que ya hemos mencionado con la explicación del amor como medio entre el amante y el amado: el amante se define esencialmente porque hay un amado, si no hubiera amado, no habría amante; ambos son lo que son en cuanto que existe el otro como formación propia de cada uno, cada uno se forma, en sí y por sí, a partir de la existencia del otro. Por lo tanto, la experiencia de la conciencia sensible en realidad ya es experiencia del hombre con lo absoluto, y la experiencia de la conciencia divina en realidad es el pensarse de Dios en su encarnación en el hombre desde el principio en la conciencia sensible.

²¹⁵ Hegel. *Fe y Saber*. España. 2001. Trad. de Vicente Serrano. p. 164.

religiosa cristiana, tanto protestante como católica. También aquéllas personas tenían información sobre ritos, dioses y manifestaciones antropológicas de la mayor parte de los pueblos del mundo gracias a la fiebre de exploraciones que se llevaron a cabo por los europeos de finales de 1700 y principios de 1800. Si intentamos situarnos con un pensamiento teológico y hasta místico, comprenderemos mejor a Hegel, el cual estaba convencido de ser el nuevo legislador religioso que con vasta cultura y especulación filosófica fundaría la nueva religión. Así el texto citado cobra mayor sentido.

Al principio del párrafo Hegel critica a Jacobi en su postulado acerca del salto mortal para tratar de acceder a la *suprema idea* o a Dios. Tal salto es el dolor infinito que experimenta la conciencia por tratar de alcanzar lo absoluto, pero con ello se renuncia a la subsistencia del *ser* porque se afirma la *nada* sin movimiento, muerta; si se renuncia al ser se evade también al ente realísimo que es Dios. El dolor es propio del esfuerzo que la cultura de la época de Hegel estaba ejerciendo sobre sí, y sólo expresa el sentimiento de la muerte de Dios, porque ellos ya no podían concebir al Dios representado en la positividad del cristianismo histórico: el Dios encarnado en el hombre se había perdido en ritos, celebraciones y liturgias que no hacían más que enfatizar la diferenciación de Dios con el hombre, como bien apuntó Pascal. Pero, -continúa Hegel-, tanto las intuiciones místicas de Pascal como las especulaciones filosóficas manifiestan el sacrificio histórico de Dios que muere en la cruz como abstracción formal, es decir: la negación de la divinidad a mantenerse como absoluto aislado del mundo. Con lo cual Dios se presenta como libertad absoluta en cuanto la negación de la negación que culmina con la afirmación de sí, libertad que implicó también el sufrimiento absoluto en la muerte de cruz. Esta libertad, -continúa Hegel-, es el mismo movimiento que está ocurriendo al momento de escribir *Fe y Saber* y que se encarna en el sufrimiento absoluto del viernes santo especulativo de donde surge al ateísmo producido por las mismas iglesias, porque fueron ellas las que separaron a Dios del hombre. Estos pensadores, principalmente filósofos y teólogos,²¹⁶ eran los

²¹⁶ Es conveniente señalar nuevamente que si en la presente investigación se habla de filosofía y teología de forma separada, esto sólo se hace de manera circunstancial. Para el tiempo de Hegel lo que nosotros entendemos como un *humanista* era aquél que había estudiado filosofía y teología; ambas disciplinas se

encargados de mostrar la fatuidad de los filósofos dogmáticos que sólo aceptaban La Revelación sin especulación y de las religiones naturalistas que representaban a Dios en manifestaciones físicas. Cuando acabara todo lo anterior se lograría la totalidad de la encarnación de Dios y la divinización del hombre, movimiento único que implica la libertad según la entendió Hegel. Como vemos, Hegel inicia la *Fenomenología* como uno de los más puros teólogos de su tiempo. Esto se muestra de manera fehaciente al final del prólogo. Ahí menciona que los muertos, (dogmáticos, iglesias, religiones naturalistas, kantianos y fichteanos), enterrarán sus muertos, ya que los pies del que habría de sepultarles ya está tras la puerta, con la pala de la negación de la negación.²¹⁷ Por lo tanto, el esfuerzo de la conciencia sensible al iniciar el calvario para elevarse a lo absoluto, es también el dolor de Dios para negarse como absoluto abstracto y encarnarse en la conciencia humana.

Por lo tanto, cuando la conciencia se confronta con lo sensible no sólo está confrontándose con el objeto en su autoconstrucción, sino que nunca es una conciencia sólo singular; Hegel no entiende a la conciencia humana como una o pura; siempre es comunidad, imitando la forma de la Trinidad. Esa es la controversia que Hegel está entablando con Leibniz, Fichte, Kant y en menor medida con Schelling. Si la conciencia no es pura, entonces el discurso acerca de la certeza sensible debió modificarse. Con sus debidas reservas, se puede decir que, hasta antes de Hegel, se comprendía a la conciencia humana como una especie de mónada aislada o conciencia pura, que tenía la posibilidad

entendían como un todo del intelectual de la época. Hasta cierto punto era absurdo que alguien sólo fuera o filósofo o teólogo, o que por lo menos no supieran los principales dogmas del cristianismo. Aquéllas personas leían la Biblia en su totalidad, las bulas papales, los escritos de los pastores protestantes y los textos de otras religiones. Memorizaban y citaban las principales partes de los textos más importantes de la época, si no es que libros enteros. El mismo Marx muestra en *El Capital* un conocimiento pleno del Nuevo Testamento. Esa obra está llena de versos completos del Apocalipsis y de los Evangelios, y Marx no pone referencias porque la gente de la época, -tanto ateos como creyentes-, sabían en qué libro de la Biblia y en cuál capítulo se encontraba la cita mencionada. Para los idealistas alemanes el concepto *fe*, (Glauben), no sólo tenía un sentido religioso, sino que también era creencia como principio gnoseológico; en principio se debe creer en algo, (*El ser, Filosofía, antropología, psicología*), para poder estudiarle. Fueron Kant y luego Fichte los que separaron ambos aspectos de la fe, y con ello inició también la *escisión* o el dualismo, (Entzweiung), entre filosofía y teología, Yo y Cosa, teórico y práctico, finito en infinito.

²¹⁷ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 47 – 48.

de construir la realidad en su pensamiento de forma independiente de otras conciencias. Hegel demostró que la conciencia humana es tal porque existe entre otras; la conciencia se debe al Espíritu. En contraparte, para Kant y Fichte la conciencia podía entenderse como pura, y entonces esta conciencia tiene la posibilidad de entender o producir la realidad desde su propia subjetividad. Por ello Fichte hace su discurso a partir del Yo y de su positividad absoluta. Por su parte, Kant hace de la apercepción el centro del universo. Como él mismo le mencionó, hizo la llamada segunda revolución copernicana, en la cual demostró que el hombre no gira en torno a las cosas para conocerlas, sino que las cosas giran en torno a la conciencia humana, y ella les produce de forma analítica y sintética.

Lo fundamental es localizar el trasfondo que Hegel está demostrando en el desarrollo de la conciencia en la certeza sensible. Para Hegel, si todo principio, religión y demás cuestiones parten de la sensibilidad, ésta no deja de ser el sordo tejer del espíritu en su individualidad carente de conciencia y entendimiento, donde toda determinación, *bestimmtheit*, es inmediata.²¹⁸ Así es que por medio de la sensibilidad, las cosas entran también en el corazón, alcanzando un contenido que se entiende como propio del Yo.²¹⁹ Pero eso no es suficiente, ya que apelar sólo al corazón o a la sensibilidad es no decir nada, o un decir malo. Hegel, al mencionar que el contenido de la pura sensibilidad o del corazón es un decir malo, se refiere a que es un decir sólo como representación, es un contenido que no se ha desarrollado por medio de la proposición especulativa. Hegel cita el Evangelio de Mateo, capítulo 15, verso 19; para prevenir del contenido sólo de la sensibilidad o del sentimiento: *Del corazón proceden los malos pensamientos, los crímenes, el adulterio, la prostitución, la blasfemia*. Es necesario que tanto el contenido de la sensibilidad como del sentimiento se conviertan en pensamiento como reflexión de la

²¹⁸ Cfr. *Enciclopedia*. pp. 449. Parágrafo 400. El concepto *bestimmtheit* ha sido traducido por determinación, pero este neologismo no expresa netamente el sentido del alemán. *Bestimmtheit* indica la condición de estar determinado, pero también la cualidad propia de una cosa, es decir, la esencia que le define como limitación precisa de la cosa. Por lo tanto, Hegel está tratando de modificar, en el pensamiento humano, la esencia de la conciencia sensible así como la esencia de la religión positiva, basada en las puras cosas sensibles.

²¹⁹ Cfr. *Enciclopedia*. pp. 450.

reflexión; a menos que se desee quedar anclado a la sensibilidad y el sentimiento, que es lo que tenemos en común con las bestias.²²⁰

Es así que en la sensibilidad, según está planteando Hegel, ya está el Espíritu porque el contenido de la certeza sensible, -al igual que la conciencia humana-, no es puro, sino que está en una dialéctica necesaria que se desarrolla en la comunidad; ya sea la comunidad universal o la particular, en las cuales cada sujeto humano singular se desarrolla. Lo fundamental es ver qué hay detrás de la sensibilidad o del sentimiento; así como todas las figuras del Espíritu están enmarcadas en el tiempo como desarrollo del Espíritu. El Estoico está enmarcado en el auge del Imperio esclavista romano, y analizar al Imperio y su desarrollo histórico o espiritual es lo fundamental para comprender esta conciencia singular. De igual manera, la conciencia desgraciada está determinada por la alta Edad media, donde la encarnación de Dios se está comprendiendo en la pura sensibilidad de las reliquias, las imágenes o los milagros. Valls Plana acierta al decir que al leer a Hegel siempre debemos fijarnos en la naturaleza histórica del Espíritu. Por lo cual la fijación sólo singular es enfermiza, ya que el sujeto no puede sacar todo el universo sólo a partir de su singularidad. La conciencia no debe temer a la muerte y al dolor y ser fiel a la dialéctica negativa que implica el perderse a sí misma en la necesidad de confrontarse con las otras conciencias. Por lo tanto la conciencia sensible en realidad es una individualidad que se opone a la individualidad ajena, porque ambas tienen su propia subjetividad y puntos de vista diferentes sobre el objeto sensible. Sólo de esa manera es como la conciencia sensible puede tener la posibilidad de re-conocerse, porque el Yo sólo es en la medida en que se comunica con los otros, con lo cual éste Yo se posiciona en el camino del sacramento del escatón del saber absoluto.²²¹

Es así que cuando Hegel empieza a plantear *El objeto de la certeza sensible* lanza la pregunta *¿qué es esto?* para reconocer que no es más que una verdad vacía, porque la verdad del objeto no es más que la mediación como necesidad en la comunicación con

²²⁰ Cfr. *Enciclopedia*. pp. 450 - 451.

²²¹ Cfr. Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. España. 1994. Tercera edición. Ed. Promociones y Publicaciones Universitarias pp. 60 – 62.

otra conciencia que contradiga al objeto sentido por la singularidad de la conciencia.²²² Por lo tanto, este *algo simple* es en realidad un *no-esto* como una doble negación que implica el nunca poder *decir* al ser sensible que *suponemos*. La sensibilidad lanza siempre a la conciencia hacia la universalidad por medio del lenguaje, el cual surge sólo por medio de la comunidad o el Espíritu.²²³ Por lo tanto *el aquí*, como *el esto* se revela necesariamente como *simplicidad mediada* o como *universalidad*.²²⁴ Resulta entonces el primer universal puro como ser determinado, dejando desde este momento a la sensibilidad como supuestos vacíos e indiferentes. Pero tal indiferencia no significa superación, sino sólo que la conciencia ha hecho, de lo sensible una *suposición para sí*.²²⁵

Ahora bien, cuando la suposición ya ha sido producida como un para sí, por la conciencia, ésta ya es un *Yo*, porque él es la mediación, como singular, precisamente porque ya es un universal, en cuanto que él es el productor de sus *suposiciones* con base en las comparaciones de los *éstos*, esta casa, árbol, los cuales, para identificarles como mis *supuestos* tengo que compararles unos a otros. Hegel aprovecha aquí para dar una leve crítica a Kant. Si los supuestos están en el sujeto y se producen a partir de su propia mediación como singular y universal ¿cómo sería posible señalar éste árbol, aquí y ahora? La certeza sensible empieza aquí a ser superada. Lo que se podría indicar como este árbol, inmediatamente deja de serlo porque ahora estoy viendo este lápiz; Hegel está criticando el llamado noúmeno o cosa en sí Kantiano. Para Hegel la cosa en sí, en realidad es cosa para mí, en el sujeto, pues desde que se nombra algo ya es un algo que la conciencia nombra, y entonces ya es un para sí. Por otra parte, lo que ahora es mañana para mí, es mediodía para otro. El Yo se confronta necesariamente con otras conciencias, y les reconoce como otros Yo's, pero así mismo los otros Yo's, son *los otros de la conciencia*. Por lo tanto esta conciencia ya tiene en sí, desde este momento, el universo entero

²²² Cfr. *Fenomenología*. pp. 64 – 65.

²²³ Cfr. *Fenomenología*. p. 65.

²²⁴ Cfr. *Ibíd. Fenomenología*. p. 65. Veamos que aquí se está siguiendo el mismo derrotero ya mencionado antes en la *Lógica*, donde a partir del ser y la nada surge el algo. Pero tal movimiento está ya mediado por Dios que, como absoluto, media en el Espíritu, y sus producciones. Cfr. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Argentina. 1968. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. pp. 72 – 78.

²²⁵ Cfr. *Ibíd. Fenomenología*. p. 66.

aunque sea potencial porque ha entrado en la dialéctica de la producción de la totalidad; el absoluto ha empezado a ejercer su operatividad produciendo al Yo como singular al mismo tiempo que es universal. Hegel lo expresa así: *al decir este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo, al decir yo digo este yo singular, digo en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular*. Cabe recordar, someramente porque ya se ha mencionado en el capítulo uno, que este Yo se emula también de la Trinidad, que es uno y múltiple. Singular y universal.²²⁶

Pero, -continúa Hegel-, este Yo es entonces inmediatez pura y como tal se le debe entender. Pero así como la sensibilidad se concentraba en lo inmediato de la percepción, este Yo se percibe ahora también de forma inmediata como un Yo puro que tiene como propiedad el que *sabe con certeza* o que tiene una *relación inmediata consigo*. Se hace necesario que para este Yo, de momento, queden nulificados los otros Yo's, porque el Yo debe mantenerse en su propia producción para reconocerse como tal.²²⁷ Si nos fijamos bien, este es el mismo camino que recorre una y otra vez Dios en el calvario de la Historia, en el Viernes Santo de la muerte y la resurrección de Cristo en la cultura. A Dios se le entiende primero como intuición para después comprenderle sólo en sí, sin importarle el mundo, como lo mencionaba Aristóteles: el motor inmóvil que mueve todo, como atracción hacia sí, por el sólo hecho de existir. Después, en el Cristianismo, se utiliza el postulado aristotélico pero matizado con la resurrección de Dios; si bien Dios estaba más allá, allende al hombre, Él se hace pleno con la encarnación, muerte y resurrección. Por eso Hegel pone énfasis en que si la certeza de la conciencia está en el supuesto producido por ella, la verdad de este incipiente saber está en dejar *de existir* porque es ahora: *el ahora que 'es' es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que 'ha sido', y esta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que ha sido no es, de hecho, una esencia; no es, y de lo que se*

²²⁶ Cfr. Ibíd. *Fenomenología*. p. 66.

²²⁷ Cfr. Ibíd. *Fenomenología*. p. 67.

*trataba era del ser.*²²⁸ Con respecto a estos argumentos Hyppolite hace referencia a Platón en el *Teeteto*, donde se explica que en realidad hay un intermedio entre los colores que cada sujeto ve; que nadie ve exactamente el mismo color; que en realidad hay un producto original para cada individuo.²²⁹ Yo creo que lo dicho por Hegel concuerda más con el Evangelio de Juan, en la parte inmediata antes de la última cena de Jesús con sus discípulos, pasaje de donde nace después la tradición de la comunión al comer la hostia en la misa según el rito católico. Escuchémosle:

Ha llegado la hora de que sea glorificado el hijo del hombre. En verdad, en verdad les digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. Si alguno me sirve, que me siga. Y donde yo esté, allí estará también mi siervo.²³⁰

La metáfora sobre el desprecio de la vida sensible para salvar la verdadera, se repite una y otra vez a lo largo de la *Fenomenología*. Es necesario renunciar a la vida sensible para acceder a la del Espíritu, y la muerte ocurre como un movimiento propio de la dialéctica de la vida. El grano de trigo que no muere no da fruto, y se conoce que el grano es bueno sólo por medio del resultado: es decir que el grano *fue*, y *es*, sólo en la culminación o en fructificación. Se conoce al grano por el fruto actual, pero esta actualidad es en realidad muerte pasada. Y al mismo tiempo los frutos tendrán que morir para dar vida. Dios encarnado es el grano que renuncia a sí como conciencia en una doble negación, y el fruto es la Iglesia que, en Espíritu, produce y reproduce el eterno sacrificio de Dios en el mundo. Hegel es muy claro al respecto en la parte de la 'Razón', donde habla sobre la conciencia fáustica, en la cual no ha penetrado el espíritu celestial, de la universalidad del saber y del obrar, sino el espíritu terrenal (Erdgeist), para el que sólo vale la realidad de la conciencia singular. Se entrega en los brazos del demonio haciendo caso omiso de las leyes y los principios que pudieran elevarla a la universalidad del Espíritu y sólo consume de forma

²²⁸ Cfr. Ibíd. *Fenomenología*. p. 68.

²²⁹ Cfr. Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu de Hegel>>*. p. 90.

²³⁰ *Evangelio de Juan*. Capítulo 12. Versos del 23 al 26.

inmediato de los frutos maduros de la vida.²³¹ Esta conciencia que se empecina en su singularidad, tomaba la vida, pero así en realidad la muerte.²³²

Con base en lo anterior se puede interpretar el desarrollo de la conciencia en su tránsito por la sensibilidad, donde el ahora y su indicación nunca es un algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos, dialéctica que implica que al poner el *esto*, lo que se pone más bien es *otro* o el *esto superado*. Y este *ser otro* o superación del primero es *nuevamente superado*, a su vez, retornándose así al primero. Todo lo cual no es más que la *experiencia de lo universal*.²³³

Pero tal experiencia es en realidad la conciencia en la producción de sus propios objetos, los cuales le están conformando a ella. El *aquí* que se trataba de indicar *desaparece* en otros *aquí* que a su vez también desaparecen en un movimiento negativo donde lo permanente tiene valor sólo como un *esto negativo*, que no es más que el *aquí universal*; la conciencia sensible en realidad resulta ser universal desde el inicio e imbuida de Espíritu, así como el día es una multiplicidad de horas.²³⁴ Hegel es muy claro al decirlo de la siguiente manera:

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio.²³⁵

Hay un movimiento dialéctico entre el desarrollo de la certeza sensible, -o de los objetos que se desarrollan por sí en el pensamiento-, y el propio desarrollo de la conciencia. Los objetos hacen su propia historia en la reflexión del hombre y se ponen sus contenidos en el tiempo. A la vez, tal tiempo es la historia de la conciencia que se está conformando por

²³¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 214.

²³² Cfr. *Ibíd.* p. 217.

²³³ Cfr. *Ibíd.* p. 68.

²³⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 68 - 69.

²³⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 69.

medio de sus productos. La conciencia, en su historia, vuelve a reiniciar y olvida todo, muere y resucita; se afirma en su *ahora* porque está siendo consciente del *pasado* y se proyecta al *futuro* sin retener algo como dado eternamente a la manera de la conciencia fáustica. Es muy curioso que ningún comentarista de Hegel haya visto la similitud de esta parte de la *Fenomenología* con la última página de la misma obra, donde todo el movimiento de la conciencia, encarnada en el Espíritu Absoluto, está finiquitando su desarrollo sólo para reiniciar su movimiento. Ahí se menciona que la *historia* es el devenir que *sabe* o que se mediatiza a sí mismo, devenir que es la enajenación del Espíritu en el tiempo, y a la vez es la enajenación de la historia o de la vida del Espíritu. Todas las figuras conforman la historia, y su movimiento es la muerte y resurrección como superación de unas y otras. La perfección del Espíritu consiste en éste saber de su sustancia como sucesión de las figuras. Por lo tanto, la sustancia del Espíritu es *ir dentro de sí*, (*insichgehen*), proceso en el que abandona o enajena su ser allí, confiando su propia figura al recuerdo, (*Erinnerung*). Se hunde en la noche de su autoconciencia. Pero manteniendo su ser allí superado o renacido y crea un nuevo mundo recomenzando desde el principio. Ésta es la historia concebida como ciencia del saber que se realiza por medio del calvario del Espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono; porque *del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud*.²³⁶

Por lo tanto, se puede decir que el proceso que se inicia con la certeza sensible es ya el desarrollo del Espíritu como tal, cuya sustancia es la conformación de sus productos que se encarnan en tal proceso en muerte y resurrección constante; como primer paso se debe morir a la certeza sensible para acceder a la riqueza del Espíritu. En realidad es el proceso de Dios que, al encarnarse, va hacia dentro de su propia producción, muriendo y resucitando, confiando su figura al recuerdo en la historia del Espíritu, historia que no es más que el movimiento del mismo Espíritu en la sucesión de sus figuras, o el movimiento

²³⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 472 - 473. El Maestro Ignacio Palencia mencionaba que estos últimos párrafos daban para una interpretación doble; una postularía que el tiempo se habría acabado y se consumiría el fin de la Historia porque el Espíritu llegaría al absoluto de sí. Otra es a la que se adhiere el presente escrito: se da el fin de la Historia, pero sólo para renacer o resucitar del Espíritu en plena superación.

de Cristo que muere y resucita a diario en su Iglesia. El proceso descrito aquí parece imitar, como antes, a otro himno inscrito en el prólogo del Evangelio de Juan. Leámosle:

En el principio existía la Palabra, y el la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su casa, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, la cual no nació de sangre de deseo de hombre, sino que nació de Dios. Y la palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad. Juan da testimonio de él y clama: <<Éste era del que yo dije: El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo>>.²³⁷

Hegel, como antes se mencionó, creyó ser el nuevo Moisés. Y como Juan el Bautista que dio testimonio de Cristo, así Hegel estaba dando testimonio de la historia de Dios encarnándose en el mundo por medio del desgarramiento del Espíritu. La conciencia humana inicia con la certeza sensible un calvario que culminará con el reino de Dios en el mundo de forma totalmente autoconsciente porque tal conciencia nace ya en el Espíritu, en la comunidad. Dios es la Palabra que viene a su mundo, porque ella le produjo, pero los que se aferran a la certeza sensible y que no se elevan a la universalidad del Espíritu no la aceptaron; están equivocados. Pero los que ven la luz y aceptan a Cristo, contemplan la verdadera gloria de Dios que no nace de lo sensible como la carne o del deseo del hombre, sino de la gracia y de la verdad. Para Hegel todas las religiones inician con la certeza sensible, pero ya tienen en sí la iniciación en los misterios sagrados que se encaminan hacia la universalidad de Dios encarnado. Por eso Hegel es tan agresivo hacia los que se mantienen en la pura sensibilidad y singularidad. Dice que ellos deberían

²³⁷ *Evangelio de Juan*. Capítulo uno, versos del 1 al 5, y del 9 al 15.

regresar a los misterios eleusinos de Ceres y Baco para iniciarse con los misterios *del pan y del vino*, porque sólo estos misterios hacían que el hombre se adentrara en sí, alcanzando la desesperación al ver la aniquilación de todo lo que se consideraba estable. Aún los animales, -dice Hegel-, son capaces de tal desesperación y sabiduría.²³⁸ Hegel en realidad está haciendo una crítica, más o menos velada, contra Kant y contra el catolicismo frente el cual se alzó el protestantismo. Contra Kant porque siempre mantuvo el llamado noúmeno, y afirmaba que la experiencia de la conciencia, para ser válida, tenía que ser corroborada por las intuiciones sensibles, de lo contrario tal experiencia sería sólo una fantasmagoría. La crítica contra el catolicismo se refiere a la confianza que se deposita en la hostia, las reliquias y los sacrificios corporales. El católico de este tipo es un singular que se aferra a lo sensible, creyendo que alcanzará la salvación de forma aislada, individual, sin hacer caso al principal valor del cristianismo: el amor que desgarrar a la conciencia y le obliga a estar en el otro de sí, en una dialéctica que le impele a la superación de sí, a la muerte y resurrección de forma constante; a la necesidad de estar junto al otro y de formar la historia del Espíritu en una sinfonía universal. Escuchemos la última cita de 'La certeza sensible', la cual ya no tendrá necesidad de explicación:

Pero si quiero echar mano del discurso, que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que se *exprese* en modo alguno en palabras, puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un *aquí* de otros aquí o en el mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un *universal*; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, *lo percibo*.²³⁹

²³⁸ Cfr. *Fenomenología*. p. 69.

²³⁹ Cfr. *Ibíd. Fenomenología*. p. 70.

2) La universalidad de la percepción.

Los apartados y capítulos de la Fenomenología siempre inician con un resumen de lo que se desarrollará después, ese es el caso del apartado nombrado 'La percepción', *wahrnehmen*.²⁴⁰ La percepción ya es universalidad como tal. Por lo tanto, el Yo es tan universal como su objeto. Si bien ambos no se han desarrollado en el Espíritu, los dos ya se encuentran en el proceso del absoluto. Es así que ya no hay contingencia, noúmeno, salto al vacío ni subjetividad del Yo; sino *necesidad*, en la cual se manifiesta la *esencia* de la ciencia o el *conocimiento de todo lo real en su proceso*. El desarrollo, -tanto del objeto como de la conciencia-, es paralelo: no existe uno sin el otro. Ambos son el mismo *desdoblamiento* en la *percepción* como *indicación*, que en realidad es el *despliegue* en cuanto distinción de los momentos implicados en la dialéctica divina o absoluta: del ser y de la conciencia, del ente y de la existencia, o de las conciencias y de sus objetos. De aquí en adelante se hará una distinción entre lo esencial y lo no-esencial, según sea el acento que se trate de resaltar: ya sea hacia el objeto o hacia la conciencia que le produjo y que se desarrolla en sus producciones. Lo anterior ocurre porque la percepción ya tiene, en sí, la negación como la diferencia en la multiplicidad, es decir que ya hay conciencia o saber acerca de que todo, tanto objetos como sujetos, deben morir y resucitar para lograr su

²⁴⁰ Hegel en realidad está haciendo un juego con todo el desarrollo de su discurso, ya que *wahrnehmen* proviene de la raíz *nehmen*, que significa tomar o coger, como servirse de algo en cuanto que ya se le conoce en su esencia. Por lo tanto la conciencia está tomando o sirviéndose de lo *verdadero*, *wahr*, en el sentido de que lo verdadero es lo *real*, *wirklich*. Y lo real, para Hegel, es el proceso que tienen los objetos o las conciencias para alcanzar su en sí. Es así que la percepción, *wahrnehmen*, ya es el resultado, como real y verdadero, que toma o coge la conciencia que está construyendo, para sí, al objeto por medio de muchas negaciones, de muerte y resurrección como superación. Y es al mismo tiempo la realización que se está llevando a cabo por parte de la cosa en el pensamiento humano. Cabe señalar lo que ya se mencionó antes en el proceso de Cristo, que es Dios que muere y resucita, y se le conoce plenamente sólo en tal proceso por medio de los frutos que da el grano después de ser sepultado en tierra. Hubiera parecido que el grano murió, porque está bajo tierra, pero el resultado es la resurrección como superación del grano que fructifica en el verdadero y real producto: la Iglesia, comunidad o Espíritu. Cuando Cristo estaba en el mundo era difícil de identificarle, (Cfr. Evangelio de Mateo, capítulo 9, versos del 18 al 21), Él debe morir, de lo contrario, quedará sólo, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 12, versos del 23 al 27). Una vez que se haya dado la resurrección, ésta se entenderá plenamente como superación en la Iglesia, que son los sarmientos unidos a Cristo muerto y resucitado. Y así como le ocurrió a Cristo, la naturaleza divina invierte todo, cortando, sembrando, y dando nueva vida en la Iglesia, por amor, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 15, versos del 1 al 17).

propia superación. Pero tanto uno como otro serán lo mismo en la existencia o en la manifestación en el tiempo o la Historia: el desenvolvimiento del Espíritu.²⁴¹

En el primer apartado, '*El concepto simple de la cosa*', ocurre una dialéctica un tanto difícil de explicar. Hegel será fiel, hasta el final, con el proceso en el cual entra el objeto y el sujeto en la conformación de la conciencia humana y el Espíritu. Proceso que siempre será negativo. Lo que se formó por medio de la certeza sensible ya es un *esto*, Dases, pero que se pone como *no esto* en cuanto *superado*, aufgehoben. Pero ya no es el saber de la de la certeza sensible que se manifiesta como nulidad ante la universalidad, sino como una nada cuyo contenido es el Dases.²⁴² Ahora bien, el concepto que resalta es aufheben, que significa de igual manera levantar, asumir o conservar. Rosen lo traduce como *superado*. Pero Hegel se está refiriendo también al sentido de conservación, porque enseguida dice que en el *esto* sigue presente lo sensible, pero como universal. Por lo tanto, la *superación* se refiere a la *universalidad* del *esto*; la universalidad ahora es *propiedad* del esto. Pero tal propiedad la adquirió porque el Dases ejerce sobre sí la negatividad del pensamiento que le está concibiendo; es decir que también es alzamiento en cuanto que ya es la universalidad como producto de la negación y conservación de la certeza sensible.

Es así que nos debemos fijar no tanto en el *esto*, sino en su propiedad: la *universalidad*, la cual es determinada por su multiplicidad. Esta multiplicidad está, por lo pronto, sólo relacionada hacia sí; es decir que si bien la universalidad está determinada por su propia multiplicidad, estas determinabilidades²⁴³ son *indiferentes* unas a otras, siendo libres de las demás. Las determinabilidades sólo se *relacionan* y *compenetran* en el médium del

²⁴¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 71.

²⁴² Cfr. *Fenomenología*. p. 72.

²⁴³ Hegel está utilizando los conceptos bestimmen, determinar y bestimmung, determinación. Lo que resalta es el segundo término que también significa definición como lo señalaba Aristóteles en cuanto delimitación de algo con respecto a otra cosa. Pero en alemán señala también el destino del algo, es decir que la bestimmung nos indican al mismo tiempo las determinaciones que delimitan a la cosa y que señalan el fin para la que fue formada. Por lo tanto la determinidad, bestimmtheit, nos habla de la condición de estar determinado como cualidad propia de la cosa, la esencia que la define y delimita hacia sí y hacia los otros objetos. Es así que la cosa es *para sí*, en cuanto que se forma *en sí* junto a las otras cosas.

esto. Nace así la coseidad, Dingheit, que es el médium universal como determinación en sí de las determinabilidades. Hegel lo ejemplifica con el grano de sal, el cual es cúbico, blanco y con sabor, y estas determinidades son también universalidades que se conjuntan en el aquí de la coseidad. La sal, -dice Hegel-, puede ser llamada la *esencia pura*, en cuanto que es el aquí y el ahora porque es un *conjunto simple* de muchos, los cuales son también universales simples. Porque lo blanco, la salinidad, el peso y demás determinidades están unidas por la coseidad.²⁴⁴

Hegel está ejerciendo una dialéctica negativa que, por serlo, culminará con el lado positivo como afirmación de la *cosa* y del *ser*. Por ello enseguida menciona que de la conexión de las determinidades, si bien son indiferentes unas y otras, esto produce la universalidad positiva, ya que están contrapuestas precisamente porque están *determinadas* en la unidad simple del médium: o sea que son indiferentes o independientes (universalidades independientes) unas a otras porque están determinadas en la unidad del médium. El médium es y existe, a través de la unidad de las determinidades, y éstas son independientes porque se comprenden como diferentes en la unidad de la cosa, ding.²⁴⁵ Lo blanco niega lo cúbico, o está determinado como independiente de la forma geométrica únicamente porque está *también* en la unidad del médium; si lo blanco no estuviera *determinado junto* a lo cúbico y lo salino, ninguna de las determinidades se podrían comprender como independientes; sólo se pueden comprender como tales, porque están *junto a*. Si acaso estuvieran aisladas serían lo nulo porque no habría algo otro con lo cual contraponerse, compararse o entenderse como independiente. Pero ¿podría entenderse algo sin la comparación con algún otro? la independencia está sujeta a la unidad con el otro, y la unidad con el otro me define como independiente de él. Por lo tanto, -continúa Hegel-, la unidad debe entenderse como excluyente en cuanto que el médium se sabe como unidad de indiferentes: es una *unidad excluyente*. Eso es *la cosa*:

²⁴⁴ Cfr. *Fenomenología*. P 240 – 241. En este punto la cosa, ding, es todavía diferente a lo que Hegel llamará sache. Ding es la determinación de la cosa pero sólo hacia sí, como objeto que se está formando en la conciencia. En cambio, la sache será el objeto que se está formando en la autoconciencia no sólo hacia sí, sino también en la individualidad del sujeto humano que le determina como fin para sí.

²⁴⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 72.

unidad como médium que se comprende como unidad de determinidades que se autoexcluyen. Y la misma cosa excluye, -por medio de sus determinaciones-, a las otras cosas, porque aquéllas cualidades le definen o delimitan con un fin distinto de los otros objetos. Por lo tanto, nace así el *ser*, que es *unidad propia de la negación*. Y entonces, porque es negación absoluta, es universalidad como *uno, es en sí y para sí*.²⁴⁶

Es decir que cuando señalamos la cosa en realidad estamos refiriéndonos a todos los objetos que se le contraponen y de los cuales la cosa es independiente. Pero es indiferente o contrapuesta a los objetos porque está entre ellos. Y se forma, delimita y define con base en sus determinidades, y a través de su propia determinidad con respecto a los otros objetos con los cuales conforma el mundo. Por lo tanto, una vez que estamos en la percepción, ya nos encontramos en la dialéctica propia del *ser*, el cual es el producto metafísico y trascendental que define al *todo* en su principio como desarrollo absoluto. Por eso enseguida dice que la cosa, como lo verdadero de la percepción, es a) universalidad pasiva al principio pero, b) se ejerce la exclusión de sus determinidades por la negatividad necesaria de su universalidad, y se convierte entonces en g) singularidad subsistente de determinidades en sí; las determinidades y la singularidad producen dialécticamente la expansión como *irradiación de la cosa*, que es universalidad pura como propiedad de lo uno; la cosa.²⁴⁷

La cosa, como el resultado de la percepción, es descrita por Hyppolite como la superación de *lo inefable de la certeza sensible*. Todo es *una cosa*, la cosa extensa, la cosa pensante, el espíritu, Dios mismo.²⁴⁸ Y toda cosa, desde que la mencionamos, ya entra en el desarrollo del Espíritu que avanza hacia el absoluto. Aquí vemos que en el desarrollo de la cosa ya se da la necesidad de la comprensión de Dios, porque la divinidad, para Hegel, es el compendio de todas las realidades. Recordemos una cita que ya se había mencionado en el primer capítulo de la presente tesis con respecto a la elevación del pensamiento desde el *ser* hasta Dios:

²⁴⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 73.

²⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*

²⁴⁸ Cfr. Hyppolite. *Génesis*. p. 93.

Si *ser* se expresa como predicado de lo absoluto, obtenemos así la primera definición de éste: *lo absoluto es el ser*. Esta es la definición (en el pensamiento) simplemente inicial, la más abstracta y la más pobre. Es la definición de los *eleatas*, pero también la conocida definición que dice que *Dios es el compendio de todas las realidades*. O sea, que se debe abstraer de la limitación que se haya en cada una de las realidades, de tal manera que Dios sea solamente lo *real* en toda la realidad, el ente *realísimo*. Siendo así que <<realidad>> contiene ya una reflexión, esto mismo se expresa de manera más inmediata en lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, a saber que él es el principio del *ser en toda existencia*.²⁴⁹

Si aunamos lo dicho en la pasada cita con el proceso de la percepción en la *Fenomenología*, se puede decir que Hegel está desentrañando lo antes *inefable de la certeza sensible*, (como lo mencionó Hyppolite), al describir el proceso de la percepción y la construcción de la *cosa* y del *ser*, y, por lo tanto, se avanza hacia el desvelamiento del ente que tiene en sí todas las realidades: Dios. Por lo tanto, en el proceso de quitarle el velo a la cosa y al ser ocurre también *la superación de lo inefable de la divinidad*. Lo dicho por Hyppolite es reafirmado por Valls Plana en *Del yo al nosotros*: la cosa, debe realizar la unidad de las propiedades distintas, y esa unidad es vida, y el viviente debe realizar la universalidad perfectamente reflejada de la vida, pero la reflexión completa es el yo subyacente en la conciencia. De esa manera el concepto va interiorizando sucesivamente la extensión espacial, la propiedad sensible, la vida, la conciencia misma. Esta conciencia está tomada como tensión hacia la universalidad total y real, como tensión hacia lo que Hegel llama el espíritu. El espacio quiere ser cosa, la cosa quiere ser viviente, el viviente quiere ser hombre y el hombre quiere ser Dios. Todo el mundo quiere ser Dios a través del hombre. Pero no es legítimo olvidar que eso no sería posible, ni en cristiano, ni en hegeliano, si Dios no hubiera querido ser antes hombre y mundo.²⁵⁰

²⁴⁹ Cfr. *Enciclopedia*. p. 189. Parágrafo 86.

²⁵⁰ Cfr. Valls Plana. *Del yo al nosotros*. p. 105.

Es así que Hegel, -como ya lo mencionamos antes-, está interesado en explicar la encarnación de Dios, pero ya no se contenta con la pura fe, que sería lo que Hyppolite llamó *lo inefable de la certeza sensible*; en la cual se cree en la cosa en sí, pero no se le puede conocer. De la misma manera Hegel dice en la *Lógica* que la comprensión de la existencia de Dios ha sido expresada como algo que no puede ser demostrado, sólo como una *fe*, pero tal conocimiento dice no saber *nada* cuando *renuncia* a su movimiento *mediador* y a las determinaciones que se presentan en él.²⁵¹ El problema, -sigue argumentando Hegel en la misma obra-, son los señalamientos de Leibniz y de Kant. A partir de ellos se entendió la *existencia* como existencia *determinada*, o como la determinación de algo por medio de otro. Siendo así, nada podría entenderse fundamentado por sí mismo, sino a través de otro; la esencia como fundamento de la cosa sería lo ajeno de ella. Según Leibniz siempre hay una razón suficiente superior a la cosa para su existencia. Por su lado, Kant argumentaba que la experiencia de la conciencia debe estar fundamentada por la cosa en sí para que los conceptos puros no formen sólo fantasmagorías; pero la cosa en sí es *lo inefable* precisamente porque tiene como fundamento la experiencia sensible. En contraparte, Hegel dice que si cada cosa tiene su fundamento en otro, la prueba ontológica que postula la existencia de Dios debe explicarse como la demostración del concepto absoluto en la simple esencia que se media a través de su propia mediación. Las pruebas de la existencia de Dios han fracasado porque se fundamentan en la contingencia del mundo sensible, y por lo tanto tales pruebas se nulifican a sí mismas. El verdadero fundamento de la existencia está en la esencia de la cosa, esencia que es mediación de sus propias determinidades hacia dentro de sí, y hacia el exterior, -en los otros-, pero en el movimiento dialéctico hacia el exterior la cosa llega a *ser* y *existir*, porque el objeto se repliega nuevamente hacia su independencia al definirse o delimitarse con respecto a los otros. Si bien el *en sí* de la cosa parte de la comparación hacia otro, su existencia surge *desde sí* al determinarse como diferente: hay mediación, pero mediación de la mediación o negación de la negación.²⁵²

²⁵¹ Cfr. Hegel. *Lógica*. p. 424.

²⁵² Cfr. Hegel. *Lógica*. p. 423 - 424.

Siendo esto así, -concluye Hegel-, la cosa en su existencia como determinación hacia sí y hacia el exterior de sí, tiene su esencia, como fundamento, en la comprensión de la encarnación de Dios en el mundo. Dios es *cosa* que se determina como absoluto e independiente, pero sólo se le puede comprender así por medio del pensamiento humano que comprende tal existencia divina. A través de tales mediaciones, -primero de Dios hacia sí mismo y después de Dios por medio de la reflexión humana-, es como la divinidad se afirma como absoluta. Dios es desde el principio, pero logra su exteriorización como *existencia* en la encarnación, para después comprenderse *esencialmente* como absoluta al pensarse en el saber humano. Consultemos el último párrafo del apartado que hemos estado parafraseando:

Ahora bien, por el hecho de que la existencia es esencialmente la *mediación idéntica consigo misma, tiene en sí las determinaciones* de la mediación; pero las tiene de tal modo, que al mismo tiempo son reflejadas en sí, y tiene la subsistencia esencial e inmediata. Como inmediatez que se pone eliminándose, la existencia es unidad negativa y *ser-en-sí*; ella, por ende, se determina de inmediato como algo *existente* y como *cosa*.²⁵³

Según afirma Hegel, la cosa es existencia como unidad negativa en sí, que se forma a través de mediaciones que implican múltiples eliminaciones o negaciones. La determinación como cosa es inmediata o necesaria, es decir: el pensamiento humano es movimiento que, una vez que entra en su propio devenir ya no se puede detener, así como tampoco se pueden trancar su desarrollo la cosa o el ser. Y para el caso que estamos tratando, el desarrollo del ente realísimo en el pensamiento humano es, según Hegel, necesario.

Continuando con la *Fenomenología*, en el apartado 'La percepción contradictoria de la cosa', el acento o la esencia se pone en el sujeto. Hegel menciona que la conciencia se debe comportar, en este punto, sólo como conciencia percipiente porque la cosa ya ha

²⁵³ Hegel. *Lógica*. p. 425.

quedado conformada como universalidad, y si la conciencia interviniera en ella la modificaría y crearía una *ilusión*. Esto ocurre porque la conciencia sabe que la cosa es el *ser otro* y por lo tanto la conciencia también queda superada en cuanto que empieza a conocerse a sí, por medio de lo otro que está frente a ella. Ahora la cosa muestra sólo la no verdad de la percepción.²⁵⁴ Aquí vemos claramente una referencia a Kant, el cual postula que la experiencia de la conciencia se hace por medio de las intuiciones sensibles en conjunción con los conceptos puros a priori. Leamos una cita de la *Crítica de la razón pura* para explicarnos mejor:

Así, pues, si tenemos en cuenta que (entendidas como categorías puras) no deben usarse empíricamente ni pueden usarse trascendentalmente, las categorías carecen de aplicación cuando las separamos de toda sensibilidad. Es decir, no pueden entonces ser aplicadas a ningún objeto. Sólo constituyen la forma pura del uso del entendimiento con relación a los objetos en general y con relación al pensar, pero no es posible pensar o determinar un objeto con ellas.²⁵⁵

En esta cita Kant está delimitando el uso de los conceptos puros con respecto a las intuiciones. Las categorías *no se pueden usar para pensar o determinar objetos*, sino que sólo son formas que se llenan de contenido con las intuiciones sensibles. En contraparte, Hegel está diciendo que tales categorías, en el juego dialéctico del pensamiento, producen los objetos o las cosas por medio de sus propias negaciones y superaciones. Por eso Hegel está resaltando el movimiento del pensamiento mediante el cual la conciencia hace su *experiencia* en el *percibir real*, *Wirklichen Wahrnehmen*.²⁵⁶ Tal percibir capta al objeto como *sólo uno*, pero al aplicarle las categorías se convierte en *universal*, es decir que *rebase la singularidad*. Por lo tanto la conciencia se da cuenta de que había captado la no-verdad del objeto que se percibía sólo como un uno, siendo que, cuando se le aplican las categorías en la dialéctica del pensamiento, tal objeto se entiende como universal o como

²⁵⁴ Cfr. *Fenomenología*. 74.

²⁵⁵ Kant. *Crítica de la razón pura*. España. 2002. Décimo novena edición. Ed. Alfaguara. A 248. Trad. Pedro Ribas.

²⁵⁶ Cfr. *Fenomenología*. 74.

comunidad.²⁵⁷ Recordemos la tabla de categorías kantianas. 1) *De la cantidad*: Unidad, pluralidad y totalidad. 2) *De la cualidad*: Realidad, Negación y Limitación. 3) *De la relación*: Inherencia y subsistencia, (Sustancia y accidente); Causalidad y dependencia, (causa y efecto); Comunidad, (acción recíproca entre agente y paciente). 4) *De la modalidad*. Posibilidad – imposibilidad, Existencia – no existencia y Necesidad – contingencia.²⁵⁸ Ésta tabla nos muestra que Hegel está siguiendo el derrotero de la *Crítica de la Razón pura*, pero sólo en el movimiento del pensamiento o de la experiencia de la conciencia con sus propias herramientas una vez superada la certeza sensible. Es así que la cosa está alcanzando la síntesis de cada una de las categorías: 1) Totalidad, 2) Negación – Limitación, 3) Comunidad y 4) Necesidad – contingencia, pero tales síntesis ocurren sólo en la experiencia de la conciencia con sus productos. Por eso Hegel continúa diciendo en la *Fenomenología* que el primer ser de la esencia objetiva no era su verdadero ser, y entonces la no verdad cae *en mí*, (en la conciencia), y la aprehensión no resulta acertada. Hegel, como antes se mencionó, está replanteando los postulados de Kant, el cual dice que las categorías no pueden tener un uso trascendental ni empírico; pero Hegel está en la cosa y el ser que son productos trascendentales e independientes de la experiencia sensible, y por eso está diciendo que Kant es uno de los pilares fundamentales para comprender el proceso de la conciencia, pero que la conciencia que describe el filósofo de Königsber no es adecuada, que la apercepción se siente tímida al pensar al *ser* sólo de manera trascendental para seguir sosteniendo la certeza sensible, por eso la conciencia kantiana se está atribuyendo la no verdad del objeto. Pero, -insiste Hegel-, como la cosa ya tiene como propiedad la *universalidad*, entonces la conciencia capta en el objeto la comunidad en general, pero al mismo tiempo y como necesidad, se entiende la cosa como *determinada* o delimitada porque, estando en comunidad, también está contrapuesta a otros.²⁵⁹ Es así que este médium *común* universal que reúne en sí las determinidades sólo puede ser entendido, por la conciencia postulada por Kant, como *ser sensible* en general,

²⁵⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 74.

²⁵⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura*. B 106.

²⁵⁹ Cfr. *Fenomenología*. 74 - 75.

sólo un *suponer*, con lo cual la conciencia se ve repelida hacia sí, siendo ella la única que en tales ciclos se supera en cada uno de ellos.²⁶⁰ Con respecto a la formación de la cosa y del ser en la conciencia, Küng es enfático al derivar tal desarrollo impulsado por lo que él llama la lógica divina de Hegel. Escuchémosle en su obra *La encarnación de Dios*:

Según la lógica divina de Hegel. Dios vive en la progresiva autodeterminación para el ser, en el desarrollo de la perfección germinal hasta la plena perfección real. Pero en la *Lógica*, como en el reino de las sombras, esto sólo es perceptible <<en el puro pensamiento>>, es decir, como *la verdad sin velos en y para sí*, en su solitaria eternidad *antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*.²⁶¹

Según señala Küng, Dios vive y se está encarnando en el pensamiento por medio de la progresiva autodeterminación para el ser o en la cosa como médium común universal en su desarrollo. Küng se está refiriendo en la *Lógica* a la experiencia que realiza la conciencia por medio del puro pensamiento, en el cual se está encarnando Dios a través de la autodeterminación del ser, o de las determinidades de la cosa. Por eso Küng menciona más adelante que Hegel en realidad está desarrollando todas las modalidades del eterno ser divino, desde el puro ser hasta la dimensión especulativamente de la idea concreta absoluta. Se está tratando de Dios en su pureza tal como se manifiesta en sí. Hegel está siguiendo -según afirma Küng-, el mismo derrotero descrito por Juan el Evangelista donde se muestra al Logos en su encarnación en el mundo; la Palabra preexistía antes de la creación, y se encarna en el mundo explicando el verdadero sentido de la Historia. Siendo esto así, *el hombre piensa en la dialéctica de los puros conceptos de la razón los pensamientos que fluyen de Dios antes de la creación*.²⁶²

Lo anterior está en consonancia con el discurso que Hegel está siguiendo en la *Fenomenología*, en la cual dice que la conciencia recorre una y otra vez el ciclo de su experiencia, pero enriqueciéndose cada vez más. En tal desarrollo la conciencia se *refleja*

²⁶⁰ Cfr. *Fenomenología*. 74.

²⁶¹ Küng, Hans. *La encarnación de Dios*. España. 1974. Ed. Herder. p. 347. Trad. de Rufino Jimeno.

²⁶² Cfr. Küng. *La encarnación de Dios*. 347 - 349.

en sí, aprehendiendo al verdadero objeto y le acoge como suyo. El objeto, para éste momento, es entonces *para la conciencia* porque en ella cae la verdad de la cosa. La cosa es sólo un reflejo de la experiencia de la conciencia.²⁶³ Pero, en esta parte, Hegel no está haciendo sólo especulación ontológica, sino que, como antes se mencionó, él trataba de fundar una religión que tuviera como base sólo la encarnación de Dios en el Espíritu; está siguiendo el recorrido histórico que siguió el cristianismo desde el católico hasta el protestante. Así lo manifiesta en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, donde plantea que en el protestantismo es donde inició el principio de interioridad, que trajo como consecuencia la liberación y la satisfacción religiosa. Ésta dialéctica hizo vacilar todo lo particular, obligando a la conciencia a tomar la forma de la universalidad. Es así que el movimiento iniciado por el luteranismo hizo que el Yo esté presente en sí mismo, es decir que el contenido y los objetos de la conciencia están sencillamente en ella porque *para pensar* es necesario elevar el objeto a la universalidad; de tal manera la cosa está en el Yo como algo presente, no en un más allá. Así, -continúa Hegel-, la conciencia logra la *libertad absoluta* porque deja libre al objeto, en cuanto que el pensamiento está cierto de *su objeto*. De tal manera el *yo puro* reside absolutamente en sí mismo como pura luz, y lo sensible ya no es *temible* para la conciencia, porque ella es libre en sí: *el hombre no es libre mientras no piensa*. Es así como queda superada la teología escolástica cuyo contenido se entendía como un *más allá*, y en la teología protestante tampoco tenía sentido seguir sosteniendo que el Espíritu Santo y Dios estaban también en un más allá, como un misterio sin poder desvelarle.²⁶⁴ Como antes se mencionó con Hyppolite, Dios mismo es cosa, y el hombre logra la libertad cuando construye las cosas para sí, en la experiencia de la conciencia con sus propios objetos.²⁶⁵

²⁶³ Cfr. *Fenomenología*. 75. – 76.

²⁶⁴ Cfr. Hegel. *Lecciones*. p. 683 - 684.

²⁶⁵ La cuestión de la libertad es otro de los tópicos fundamentales que se sostienen en el Evangelio de Juan. Cristo, como el Logos preexistente antes de la creación del mundo, se encarna en el mundo y explica o da a conocer la *verdad* sobre la Historia para que los discípulos alcancen la *libertad*, (Cfr. El Evangelio de Juan, capítulo 8, verso 32). El logos, Dios mismo, está dentro del discípulo que sigue la palabra de Cristo, (Cfr. El Evangelio de Juan, capítulo 14, verso 23) y por lo tanto el seguidor de Cristo es el verdaderamente libre.

Tenemos entonces que Hegel no sólo está describiendo la manera en que conoce la conciencia sino también el desarrollo de la conciencia con base en los hechos religiosos ocurridos en la Europa cristiana. Tales eventos conformaron, necesariamente, no sólo un nuevo paradigma histórico-social, sino fundamentalmente un nuevo principio ontológico como fue la autodeterminación, mediante el cual se entendería desde entonces al sujeto histórico europeo. Paradigma donde Kant, Hegel, Fichte y todos los idealistas alemanes, como representantes del protestantismo, jugaron un papel protagónico. Hegel no fue un pensador aislado. Éste filósofo y teólogo, como lo fueron Sto. Tomás, San Agustín, Duns Scoto o Nicolás de Cusa, fueron hijos de su tiempo.²⁶⁶

²⁶⁶ Así es como lo explica Mariano Fazio: Las ideas teológicas de la Reforma Luterana ejercieron una vasta influencia en gran parte de la cultura occidental. Los principios de la justificación por la sola fe y el libre examen acentuaron el carácter subjetivo de la religión. Dichos principios sufrirán un proceso de secularización y se transformarán en el siglo XVIII, en libertad de la conciencia, que entendía que el juicio individual de la conciencia era la última en el obrar moral. No se trataba ya de ser dócil a una particular luz del Espíritu Santo, sino que el libre ejercicio de la razón daría la clave del actuar justo, sin referencia a ninguna autoridad por encima de la razón, (Cfr. Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid. 2006. Ed. RIALP. p. 51). Hans Küng se muestra más radical y retador en su discurso, apuntando directamente hacia algunas corrientes de pensamiento que minimizan el papel del cristianismo en los procesos históricos: En la ciencia histórica actual se discute mucho la cuestión de si las personas hacen la historia o al revés. ¿Quién tiene la razón? Ahora bien, en el marco de una historia social precisamente la *religión* reviste una importancia central en una época a la que se ha llamado el tiempo de un <<ánimo cristiano concentrado>>: en efecto, aquí la religión no es, como más tarde en la modernidad, sólo una <<secta>> entre otras (ciencia, economía, política, cultura) sino una <<dimensión>> de la vida social que todo lo impregna, que tampoco deja impune a una historiografía social. En efecto, precisamente en el paradigma de la Reforma cabe mostrar qué factor movilizador, motivador e inspirador –con consecuencias positivas o negativas- puede ser la religión. Así, es de una importancia fundamental la descripción de fuerzas sociales activas que funcionan a largo plazo. Pero, en mi opinión, ella no debe descuidar a las personas concretas que actúan en su marco. Precisamente la actuación de Martín Lutero muestra de forma impresionante cómo la *historia de hechos*, (Formgeschichte), de eventos contingentes concretos y de personas que actúan en modo está asentada en la superficie, sino en el centro del proceso histórico de la historia de la sociedad, (Cfr. Küng, Hans. *El cristianismo*. 2001. Segunda edición España. pp. 531 – 532. Trad. Víctor Abelardo Martínez). Así como la Reforma luterana heredó la Formgeschichte de la antigua exegética de los rabinos y cabalistas judíos; de la misma manera, -nos invitan a reflexionar Fazio y Küng-, la historia europea estará determinada por el movimiento socio-cultural fundamentado en la Reforma, que no fue sólo fruto de Lutero, sino de comunidades enteras que hacían suyos los objetos de culto y les empezaron a entender en el en sí de la conciencia. Si bien esta manera de comprender la realidad se puede rastrear hasta el 700 antes de Cristo, con los profetas judíos que denunciaban la idolatría del pueblo, es hasta el idealismo alemán donde el movimiento de la Reforma religiosa fructifica en una construcción ontológica donde la conciencia derivará en una autoconciencia que comprenderá a Dios encarnado en el en sí del Espíritu, no en un más allá inexplicable o inefable; con las reservas debidas, se puede decir que el movimiento religioso reformista produjo a sus propios teóricos, mediante los cuales se explica a sí misma. Es así que en la parte de la percepción de la *Fenomenología* se está diciendo mucho más que la sola descripción del conocimiento;

Es así que la conciencia percipiente se da cuenta de que la reflexión sobre la cosa, en realidad es *su reflexión*, y por lo tanto las propiedades que se ponen en la cosa recaen en el nosotros. Por lo tanto somos nosotros el *médium universal* que antes la conciencia veía en la cosa, y entonces la unidad de los momentos que se percibían en la cosa son verdaderamente el movimiento de la conciencia: la unidad que mantiene a la cosa como tal, es la unidad reflexiva de la conciencia. Hegel señala tres momentos del desarrollo mencionado: 1) La verdad de la cosa es en sí misma en su esencia. 2) La cosa, en su coseidad, se determina hacia sí de forma absoluta mediante la comparación de sí, hacia los otros objetos. 3) La cosa ya no se puede mencionar como tal, sino sólo como coseidad, porque ella es el movimiento y la superación tanto de su sí mismo como de su comparación con los otros.²⁶⁷ Se cambia entonces el paradigma aristotélico-tomista, ese

si el sujeto humano puede hacer suyos los objetos de conocimiento, incluyendo a Dios, en realidad se está postulando la libertad humana porque el sujeto se produce a sí mismo por medio de sus propias posibilidades. En ese sentido, Marcel Gauchet afirma que la religión de la encarnación de Dios en el mundo posibilita una mayor libertad política, porque si mantenemos a Dios alejado del hombre, análogamente ocurrirá lo mismo con las estructuras de gobierno o de poder, que anteponen representantes entre el ciudadano y el poder. Así lo menciona Gauchet en *El desencantamiento del mundo*: Lo que recibimos es el pensamiento de Dios en el lenguaje humano, y sabemos que lo excede por todas partes; por lo tanto, la religión de la encarnación es fundamentalmente una religión de la interpretación, una religión que implica tanto la determinación y la imposición de un dogma como la libertad de las conciencias, ya sea por medio del sobajamiento de lo divino a lo humano, como la elevación del hombre hacia lo divino, (Cfr. Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. España. 2005. pp. 120 – 121. Trad. De Esteban Molina). De igual manera es Carlos Marx el que, al postular una sociedad de trabajadores libres que si bien comprendieran las mercancías como objetos libres, también sabrían que son la encarnación material del trabajo humano, y dice que la única religión con la capacidad de producir tal comunidad de hombres es el cristianismo en su modalidad protestante; en cambio, -afirma Marx-, el sistema de explotación capitalista, desde el esclavista pasando por el feudalismo, fructifica ahí donde el hombre se entiende separado o escindido de sus propios productos, principalmente el sujeto humano que se siente separado de Dios. El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de vida diaria, laboriosa y activa representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso social de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente racional, (Cfr. Marx. *El capital*. México. 1980. Ed. FCE. pp. 43 – 44. Trad. De W. Rocés). Cabe señalar que, en su modalidad católica, es la Teología de la Liberación, producto directo del Concilio Vaticano II, la que se alza en favor de la comprensión de los objetos religiosos como propios de la Iglesia, que se entiende como el conjunto de todos los bautizados.

²⁶⁷ Cfr. *Fenomenología*. 76.

est percipi, por el de *ese est intelligi*, porque es la conciencia la que está produciendo tales movimientos en la coseidad.²⁶⁸

Pero una vez que se llega a la conclusión de que el médium universal es en realidad la conciencia, Hegel pasa a la concreción de la cosa. La conciencia es el médium universal pero aún no es autoconciencia; sólo ha asumido para sí la reflexión sobre la cosa. Empieza entonces a ver a la cosa nuevamente como uno, y por ser uno, es igual a todas las demás, pero por ser una igual a las demás, la cosa alcanza su *en y para sí*, con lo cual se capta la cosa como *lo verdadero*.²⁶⁹

¿Qué es entonces la verdad? Hegel está ensayando entre la reflexión sobre la cosa y la actividad productiva de la conciencia. Dice que la conciencia sabe que es reflexión sobre sí misma, pero porque ella está pensando en la cosa. Por lo tanto, la unidad de la conciencia es *también* la concreción de la cosa que subsiste a pesar de estar constituida por determinidades diferentes. Es así que la cosa logra su libertad como *materia libre* cuando la conciencia se asume al mismo tiempo como *ser uno*. La cosa se presenta a la conciencia de un modo, pero ese modo es el que reconoce la conciencia para sí; La cosa es materia libre, porque la conciencia se asume también con la posibilidad de serlo.²⁷⁰

Hyppolite vio en esta descripción el proceso de la construcción del concepto de *sustancia*, según se entendió desde Aristóteles hasta Leibniz y Kant.²⁷¹ Yo creo que hay mucho más en las bambalinas del teatro donde la conciencia se manifiesta. Si bien Hegel está convencido de que la sustancia por él postulada tiene un desarrollo no sólo claro, sino progresivo y necesario desde Aristóteles; el autor de la *Fenomenología* está concentrado en la actuación de Dios, el cual, mediante su providencia, exige el proceso histórico de la sustancia por el simple hecho de que el pensamiento, -según afirma Hegel-, no puede tener otro derrotero más que el ocurrido en la encarnación. Es decir que así como el Cristianismo postula que Dios se *encarnó históricamente* en el mundo, de la misma

²⁶⁸ Cfr. Hyppolite, *Génesis y estructura*. 102.

²⁶⁹ Cfr. *Fenomenología*. 76 - 77.

²⁷⁰ Cfr. *Fenomenología*. 77.

²⁷¹ Cfr. Hyppolite, *Génesis y estructura*. 102 - 106.

manera Hegel es el profeta que implantaría la nueva Iglesia puramente espiritual como superación del catolicismo y del luteranismo, y la manera de encarnar a Dios en el pensamiento era siguiendo el derrotero de Dios en el mundo al encarnarse en la sustancia. Escuchemos a Hegel en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*:

La Edad Media era el reino del Hijo. Dios no alcanza la plenitud en el Hijo, sino sólo en el Espíritu. Pues como el Hijo, ha salido de sí mismo, y existe, por tanto, como lo <<otro>>, que debe desaparecer en el Espíritu, en el regreso de Dios a sí mismo. Así como la relación del Hijo tiene en sí algo exterior, también en la Edad Media prevalece la exterioridad. Pero con la Reforma comienza el *reino del Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregaron los pueblos, la bandera del espíritu libre, que existe en sí mismo, y por ende, en la verdad; y que sólo por la verdad existe en sí mismo. Tres figuras coexisten ahora: el mundo de la antigua Iglesia, que tiene el mismo contenido que la fe de la subjetividad libre, pero con el modo de la exterioridad; segunda, el mundo temporal en que se labran las necesidades naturales y exteriores de la vida, los fines subjetivos e imperan la soberanía y la sociedad, pero de tal manera que el entendimiento se robustece en él; y tercera, la nueva Iglesia, el reino de la libertad del espíritu, en la forma del conocimiento subjetivo. Este necesita ser impreso en la realidad, y esto sólo puede acontecer haciéndose él mismo realmente objetivo, es decir, dándose también la forma de objetividad puesto que el contenido existía ya desde largo tiempo. La afirmación de lo universal es el pensamiento. Así pues, el espíritu de la verdad se manifiesta ahora en la voluntad del sujeto pensante y lo que aparece es el concepto de la voluntad libre, que es a la vez el concepto del verdadero espíritu. Este concepto sólo puede manifestarse cuando la materia se informa en el elemento de lo universal, cuando toma la forma de pensamiento. El

mundo es transformado por el principio del espíritu libre, cuando la reconciliación en sí y la verdad se hacen también objetivas en cuanto a la forma.²⁷²

En este largo discurso primero se debe resaltar que el movimiento que Dios ejerce sobre sí para encarnarse en el mundo es el mismo que, -deduce Hegel,- estaba ocurriendo para su tiempo: la encarnación de Dios en el mundo por medio del pensamiento. En la Edad media Dios había salido de sí y estaba en el mundo, siendo el mediador el Espíritu Santo, pero era pura exterioridad tanto de Dios como del Cristianismo, que aún buscaba lo divino en la certeza sensible y Dios causaba un santo horror. Por lo tanto, Dios debe regresar a sí en una doble negación para afirmarse en el movimiento del Espíritu, o sea que cuando Dios deja su exterioridad y retorna hacia sí, deja al hombre también sin la certeza sensible sobre la divinidad y el sujeto humano debe habérselas sólo con su pensamiento. Tal movimiento ocurre ya en el ámbito de la plenitud de la encarnación, es decir que una vez que Dios regresa a sí, ya ha dejado divinizada la realidad humana: el tiempo de la Reforma, donde se comprende a Dios en el en sí del sujeto humano; es decir realmente como Espíritu (Geist). La época de la Iglesia reformada fue la que le tocó vivir a Hegel, donde se entiende a Dios de forma subjetiva. Pero es necesario que el hombre encarne a Dios de forma objetiva: que en la materia se imprima Dios mismo.²⁷³ Esto sólo se logra por medio del pensamiento, con lo cual se logra la verdadera objetividad de la sustancia que no es otra cosa más que la elevación de la materia a la universalidad del pensamiento, con lo cual el hombre logra la libertad en Dios y en Espíritu. El mundo resulta así transformado porque Dios se ha encarnado en la materia, por medio del Espíritu o del pensamiento humano. El hombre se reconcilia consigo porque también las cosas han tomado la forma objetiva que imita el movimiento de la divinidad en el mundo.

²⁷² Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 660.

²⁷³ Si bien Hegel después dice que la forma objetiva del Espíritu se da en las instituciones sociales como el Estado, ya se ha mencionado en la presente tesis que para Hegel tanto la encarnación de Dios por medio de las leyes creadas por el hombre, es un proceso que se da no sólo en los preceptos de la física-matemática, sino también en los imperativos del Estado. La forma objetiva del Espíritu que aquí tratamos de explicar se refiere a la concepción de la sustancia por parte del sujeto humano, sustancia que se está formando por medio de la superación de la certeza sensible y avanzando hacia la universalidad del pensamiento.

Éste proceso es el que en realidad Hegel está describiendo en el proceso de la percepción, en el cual la conciencia, después de darse cuenta de que es ella el médium universal alcanza la *subsistencia de la múltiples propiedades de la cosa* porque ya ha reconocido a la cosa como *universal*, con tales determinidades distintas e independientes. Pero tal unificación sólo corresponde a la conciencia que ya se asume como materia libre porque ha dejado totalmente atrás la certeza sensible,²⁷⁴ Así como también ha empezado a dejar atrás la certeza de que Dios se manifiesta en los objetos sensibles. Falta que la conciencia se alce hacia la universalidad incondicionada o hacia el reino del entendimiento.

En el apartado del 'reino del entendimiento' la cosa se entiende como *uno reflejado en otros*. Es decir que, una vez que la cosa se entendió como universalidad, ese objeto se debe empezar a entender en comunidad, y gracias a esa comunidad es que la cosa logra ser, en la reflexión humana, la *diferencia absoluta*.²⁷⁵

Paradójicamente, la cosa se entiende como diferencia *absoluta* (absoluten Unterschied) precisamente porque está en la comunidad de la contraposición, es decir que se comporta como negación de su independencia. Es *absoluta*, completa o formada en sí como independiente, porque se debe a la comunidad: porque tiene su esencia en otro. Esta nueva determinidad implica, como necesidad la negación *de su sí mismo*. Esa es la culminación del objeto en el pensamiento humano; la desaparición del objeto que se entendía como un universal uno y único, porque su esencia está en el otro. Se refleja en sí, sólo si se reflexiona en lo contrario, o en el otro.²⁷⁶ De la misma manera ocurre con Dios que se sabe a sí, como absoluto, en cuanto que se piensa en la reflexión humana; se sabe diferente del hombre, porque se piensa en el hombre. Dios necesita, para saberse, reflexionarse en el pensamiento humano, y sólo así logra su plenitud en la religión de la encarnación.

²⁷⁴ Cfr. *Fenomenología*. 77.

²⁷⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 78.

²⁷⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 79.

Entonces el reino del entendimiento es esta comunidad donde la esencia absoluta se comprende como la independencia de unos *hacia* otros, o de la libertad ganada por el pensamiento que se sabe uno en el logos comunitario.²⁷⁷ Hegel sigue describiendo el derrotero de la apercepción kantiana en las síntesis de las puras categorías en la construcción del fenómeno, porque, como ya mencionamos, para Hegel Kant es parte de, proceso de la encarnación en el pensamiento humano. Pero, según Hegel, el kantismo no pasó de ser mera ilusión. De repaso también critica a Descartes y a Leibniz al decir que la conciencia podía ser una o pura, sin la necesidad del diálogo con las otras,²⁷⁸ como lo sería la conciencia divina aristotélica que sólo se contempla a sí misma.

El discurso se dirige a lo que Hegel llama *la vida*, que es el *entendimiento* que va y viene a través de toda la materia, que ya son los objetos como tales, sino los contenidos que la conciencia está poniendo y poniéndose por medio de los conceptos puros. La vida es el *trabajo o la acción* (Leben und Treiben) *diaria* de la conciencia que nunca cesa de pensar; siempre se piensa a sí, en relación con los otros en un *movimiento permanente*.²⁷⁹ La vida de la conciencia es también la vida de lo absoluto o lo universal incondicionado para sí, como apunta Hippolyte.²⁸⁰ Esta vida es, también, la que gana el discípulo de Cristo que ama; es esencialmente *amante*, pero no hay *amante* sin un *amado*. El discípulo es absoluto porque *depende del otro para saberse a sí* en constante muerte y resurrección. De igual manera, la vida fue ganada por Dios al negarse y encarnarse en el mundo por amor, dejando en la tierra la simiente para que toda la realidad actuara de tal forma. Al contrario de la conciencia fáustica, que deseando la vida, lograba sólo la muerte, porque se aferraba al individualismo y tomaba todo como frutos maduros, sin *trabajar*, sin la Treiben, como las bestias, como los leones que no trabajan, sólo consumen o roban la vida de otros. Hegel finaliza el apartado diciendo que la conciencia que no entra en el torbellino de la vida de lo absoluto, -que se aferra a la certeza sensible o al solipsismo de

²⁷⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 80.

²⁷⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 80.

²⁷⁹ Cfr. *Fenomenología.* p. 81.

²⁸⁰ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura.* p. 107.

la mónada-, no se mantiene en la vida, sino que se da a sí misma la no-verdad.²⁸¹ Serían sólo pensamientos truncos, actividades vacías sin sentido alguno. Sin embargo es el entendimiento, postulado por Kant, el que da pie para el desarrollo de la conciencia en el siguiente capítulo.

3) Pensar a Dios desde el entendimiento.

Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

En esta etapa la conciencia ya ha entrado en el ámbito de la libertad de la pura certeza sensible. Dice Hegel que se ha olvidado del oído, la visión y de los demás sentidos. Se arriba al espacio del puro pensamiento, es decir, del entendimiento. Ahora se da el resultado del silogismo de la universalidad y se llega a la tercera parte como síntesis, que es lo *universal incondicionado*.²⁸² Pero este universal incondicionado, -como antes ocurrió con el objeto de la certeza sensible-, corre el riesgo de comprenderse como un objeto más allá del sujeto; así como a Dios se le comprende como más allá de la tierra, o de la misma manera que se negaba la existencia y el conocimiento del objeto de la certeza sensible. El universal incondicionado provoca un efecto ontológico en el cual la conciencia se separa de su producto, a pesar de que la conciencia se ha liberado de la pura certeza sensible; la conciencia no se siente en sí o plenamente identificada con su producto. Consultemos a Hegel:

El entendimiento ha superado así, evidentemente, su propia no verdad y la verdad del objeto; y resultado de ello es para él el concepto de lo verdadero, como verdadero que es *en sí* y que aún no es concepto o que carece del *ser para sí* de la conciencia; algo verdadero que el entendimiento deja hacer sin saber de él. Este algo verdadero impulsa su esencia para sí misma; de tal modo que la conciencia no participa para

²⁸¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 81.

²⁸² Cfr. *Fenomenología*. p. 82.

nada en su libre realización [*Realisierung*], sino que se limita a contemplarla y la aprehende, puramente.²⁸³

Hegel está preparando el terreno de su discurso para explicar lo que él llama la fuerza y el juego de fuerzas, donde explicará cómo es que la conciencia ya comprende su objeto libre de la sensibilidad, y por lo tanto es un objeto que se maneja por medio de la física-matemática. Para la conciencia sensible el objeto era *Ding* o producto de la percepción. En cambio, para el entendimiento el objeto es *sache* o una cosa creada en el nivel intersubjetivo del Espíritu.²⁸⁴ La *verdad del objeto* que la conciencia está produciendo por medio de la física y matemática tiene su propia verdad, y pareciera que se desarrolla de forma independiente de la conciencia, porque esa verdad pareciera seguir sus propias reglas. Por eso el objeto del entendimiento se toma como un universal incondicionado, pero aún no se le puede llamar concepto como tal, porque este incondicionado todavía no es desarrollo inmanente, o como para sí, en la conciencia. La física matemática, (como fue también en mucho la construcción filosófica de Kant), comprende al objeto del entendimiento como verdadero, porque es producto de las categorías puras como causa, sustancia, efecto. Pero no comprende todavía que esas categorías y las leyes de la física son producto de la conciencia histórica en su desarrollo inmanente, por eso la conciencia *deja hacer* al universal incondicionado y que se desarrolle por sí en los cálculos aritméticos, pero *sin saber de él*; cree que los teoremas y los cálculos se desarrollan por sí, sin saber que el universal incondicionado, -como producto de las leyes y categorías-, es en realidad producto de la misma conciencia que desarrolla por sí aquellos conceptos. Contempla y se deleita con sus resultados y sus cálculos puramente analíticos.²⁸⁵

El objeto del entendimiento o universal incondicionado es el *sentido negativo* y abstracto de la conciencia, porque ella ya no se relaciona con sus objetos por medio de la certeza sensible, sino que niega aquella y hace sus productos abstractos, comprendiéndoles mediante leyes y categorías. Pero, como antes mencionamos, esto también tiene como

²⁸³ *Ibíd. Fenomenología*. p. 82.

²⁸⁴ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. pp. 107 – 110.

²⁸⁵ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. pp. 109.

resultado una nueva contraposición, porque si bien la conciencia ya superó la mera sensibilidad, esta conciencia está comprendiendo sus cálculos como si se desarrollaran por sí mismos; la conciencia sólo tiene que seguir el procedimiento adecuado: por lo tanto, hay verdaderamente una *contraposición absoluta* entre la conciencia y sus productos.²⁸⁶ La conciencia tiene en sí a sus productos, les ve desarrollarse por medio de la reflexión de su propia reflexión, pero no se identifica con ellos, cree que son independientes.

El debate de Hegel con sus contemporáneos sigue a todo lo que da. Él entiende que si su discurso está alcanzando el entendimiento en la *Fenomenología*, es porque el Absoluto se está desarrollando por medio del pensamiento de sus contemporáneos, siendo la *Fenomenología* la culminación de ese desarrollo. Para este momento, la conciencia regresa de la pura naturaleza sensible a sí misma, y hace su experiencia con las leyes de forma tautológica; en el objeto sólo ve una necesidad analítica, pero en cuanto a sus contenidos, su pensamiento es sintético. Por lo tanto, lo infinito o el Absoluto se ha hecho vivo o encarnado, pero en el otro de la conciencia, porque el universal incondicionado es uno y múltiple a la vez y sólo hacia sí hace referencia en la contraposición y superación de sus diferencias de forma analítica y sintética. La conciencia, que ve a este universal incondicionado, se convierte en autoconciencia, pero sólo como reflejo o representación en su objeto, todavía no *es para sí*.²⁸⁷

Esto es normal, porque la conciencia, en su dialéctica inmanente, se está formando a través de las comparaciones de sí con lo otro, hasta hacerlo para sí, en un progreso histórico o en la inmanencia especulativa del Espíritu; así es como la conciencia logra, poco a poco la afirmación de sí. Aquí se hace necesario nuevamente explicar la dialéctica hegeliana. No se está diciendo que todo lo que existe es producto del sujeto humano, como si éste sacara de una chistera el mundo entero. Ese es el reproche que, ingenuamente, ha achacado el materialismo al idealismo. El idealismo no es otra cosa más que la afirmación de que toda la realidad, -como mencionaba el Doctor Sánchez Vázquez y

²⁸⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 83.

²⁸⁷ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. p. 109.

el maestro Ignacio Palencia-, pasa por el tamiz del pensamiento humano. Las cosas existen, ahí, fuera del sujeto humano; pero sólo él les comprende como existentes, transformando la pura existencia natural en existencia espiritual. La conciencia produce los objetos por medio de su experiencia viva o de su trabajo, (*Leben und Treiben*). Es el mismo proceso productivo que describe Marx. Las cosas naturales están ahí, fuera del pensamiento humano, pero sólo existen como productos y como mercancías cuando el hombre les transforma conscientemente por medio del trabajo. Y son los productos humanos o las mercancías las que posibilitan la existencia del hombre en sociedad o en el Espíritu, porque las mercancías satisfacen todas las necesidades, tanto materiales como ideales, del hombre. Pero la mercancía, en el sistema capitalista, se convierte en *fetiché*, el cual oculta la verdadera esencia del producto: la mercancía vale porque tiene impreso el trabajo humano. Pero el capitalista oculta el troquel del hombre en la mercancía al separar o enajenar al productor de su producto, entonces la mercancía pareciera que tiene una especie de valor mágico, como un *misterio absoluto* que produce, a la vez, asombro y miedo, porque no se sabe de dónde viene, a dónde va, ni cómo es que obtiene su valor.²⁸⁸

Cabe abundar más en el proceso del dinero, como mercancía, para explicar el proceso que está describiendo Hegel y el objetivo de la presente tesis: demostrar que la *Fenomenología* es una teogonía o la encarnación de Dios como producto del pensamiento humano. El dinero es un universal incondicionado porque sintetiza en sí una doble negación. Primero es la negación u ocultamiento del obrero como productor, en segundo lugar, es la negación del producto como tal. Es decir, en el sistema capitalista el dinero, como mercancía universal, oculta o niega al obrero; sólo se ve a la mercancía en el mercado, pero nunca a los hombres que le produjeron. En segundo lugar, el dinero niega también al producto mismo: el dinero es la representación del producto. Por ejemplo, si yo tengo en mi bolsillo 500 pesos, esas monedas o billetes son la mercancía universal que están negando a los productos; a mí, en lugar de pagarme con productos del trabajo, me

²⁸⁸ Cfr. Marx. *El capital*. México. 1980. Ed. FCE. pp. 50 – 55. Trad. de W. Roces.

pagan con dinero como representación de los productos que yo necesito comprar: por eso es universal; el dinero es la mercancía universal que se intercambia por cualquier otra mercancía. Y es incondicionado, porque es la representación universal tanto del trabajo como de los productos del trabajo: el dinero es la condición de todo tipo de intercambio que posibilita la convivencia en el Espíritu, en este caso, la comunidad histórica capitalista; se trabaja y se intercambian productos en la representación del dinero, que es la *encarnación social del trabajo humano* y al mismo tiempo, *la medida del valor de todas las mercancías*.²⁸⁹

Pero, así como al principio la conciencia entiende al universal incondicionado como más allá de sí; de la misma manera, el obrero comprende, al principio, al dinero como mercancía como más allá de su alcance, en el cielo del gran capital. En el caso hegeliano la conciencia debe agotar todas las figuras históricas de sus productos para, al final, hacer del universal incondicionado un objeto para sí. Pues asimismo, el obrero debe agotar todas las figuras de asociación en torno a las mercancías, (esclavismo, servidumbre, proletariado, cooperativismo, sindicalismo, libre productor asociado), para comprender, finalmente, que él es el dueño de sus propios productos: hacer de la mercancía un para sí. El dueño de las mercancías es el obrero como figura histórica-comunitaria o espiritual.²⁹⁰

²⁸⁹ Cfr. *El capital*. p. 55 – 59.

²⁹⁰ Marx, en *El capital*, siempre hace referencias a la estructura religiosa como representación de la realidad social, y a la filosofía hegeliana para explicar el proceso de producción y enajenación de las mercancías. Describe al dinero como la *existencia absoluta del valor de cambio o mercancía general*, (Cfr. *El capital*. p. 93), de tal manera, el dinero debería actuar sólo como medio de circulación o como mediación llamada a desaparecer de forma inmediata cuando cumple su función como representación del trabajo humano, sólo así se daría verdaderamente la posibilidad de que el obrero recibiera un pago equivalente a su trabajo. Pero el valor del dinero, (como pago al obrero en el capitalismo), se independiza de su productor y se convierte en un universal incondicionado, en un absoluto universal como *encarnación individual del trabajo social, como existencia autónoma del valor de cambio, como la mercancía absoluta*, (Cfr. *El capital*. p. 95). Este es el esquema hegeliano del universal incondicionado como producto del silogismo de la universalidad; el universal incondicionado se entiende sólo como en sí, porque es resultado de una doble negación, pero está llamado a desaparecer en el entendimiento o en la reflexión de la reflexión de la conciencia, para que ésta lo haga para sí y que ella se comprenda como productora de su propia reflexión. Por su parte, Marx sigue explicando que si no se entiende al valor del dinero sólo como *representación* del trabajo social y como pago individual para el obrero singular, entonces se da la posibilidad de la *plusvalía*, que es en realidad el robo al obrero; el capitalista paga sólo parte del *valor* del trabajo al obrero, y le enajena otro tanto. Paga al obrero, por decirlo así, 100 pesos por un par de zapatos, pero el capitalista lo vende en 110 pesos, y los 10 pesos se

entienden como plusvalía o ganancia porque el dinero, (que por principio debería ser sólo representación del trabajo), se ha absolutizado e independizado de sus productores. Entonces, el *valor social* del trabajo del obrero es en realidad de 110 pesos, si no fuera así, no se pagaría esa cantidad por los zapatos; pero el obrero sólo recibe 100. Esto ocurre porque el obrero no entiende que los 110 pesos son en realidad el valor de su trabajo individual y social o singular y universal, ve el valor del dinero como absoluto universal, y como tal, esta representación es capaz de producirse y reproducirse de manera autónoma; tanto el obrero como al capitalista entienden que el dinero se valorizó solito, sin la actuación del obrero, y que los 10 pesos aparecieron de manera misteriosa, sin la posibilidad de saber cómo ni por qué. Ese es el caso también del cobro de intereses: pareciera que el dinero se reproduce, como universal incondicionado, sin la actuación del obrero; no es así. Los intereses son producto del trabajo social, determinado por el tiempo y en espacio. Marx lo expresa así: *El valor del dinero, en vez de representar relaciones entre mercancías, aparece revistiendo, como si dijéramos, una relación privada consigo mismo. Considerado como el valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen, de hecho, una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencia, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas, (El capital. p. 110).* Si trasladamos esta explicación a la encarnación de Dios, -según se ha tratado de explicar en la presente investigación-, ocurre que, así como en el proceso de *la encarnación de Dios en el mundo* por medio del hijo, ocurre lo mismo con *la encarnación humana en la mercancía* por medio del trabajo. Es Dios mismo el que se encarna en Cristo, pero Cristo es producto del hombre, porque el sujeto humano le comprende como encarnación de Dios en el mundo: Dios se encarna en el mundo sólo por medio del trabajo de la conciencia que ejerce en sí su propia actividad práctica y consciente. Entender a Cristo o a Dios, como lo absoluto universal abstracto e independiente del hombre, o como misterio, es el proceso de enajenación, proceso que también crea plusvalía como robo al creyente; esta plusvalía es la que se apropian algunos clérigos, diciendo que sólo ellos poseen la explicación al misterio de Dios, empobreciendo cada vez más al feligrés y manteniéndole en la ignorancia. Peor aún, así como el capitalista es un sujeto que sólo consume sin producir nada, enriqueciéndose cada vez más, y produciendo más pobreza en el creyente u obrero, (Cfr. *El capital*. p. 116), ciertos clérigos no sólo consumen de la fe del creyente, sino que ellos mismos no tienen fe, o están inmersos en las teorías de lo absoluto incognoscible e inexplicable, pero viven de lo que otros producen y se aprovechan del valor creado de los demás. El desarrollo del hombre, como conciencia en sí y para sí, dueña de sus productos y libre de la enajenación, implica la identificación entre el hombre y Dios. Leamos a Leonardo Boff en una cita ya mencionada antes: *El hombre, para tornarse verdaderamente él mismo debe poder realizar las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios. Cuando el hombre llega a tal comunión con Dios hasta formar con Él una unidad sin confusión, sin división y sin mutación entonces alcanza su punto máximo de hominización. Cuando eso se verifica Dios se humaniza y el hombre se diviniza, y surge en la historia Jesucristo, (Cfr. Boff, Leonardo. Jesucristo el liberador. Colombia. 1977. Ed. Indo-american press service. p. 259).* Jesucristo, según le explica Boff, no es tanto la figura histórica Jesús de Nazaret, sino el proceso en el cual el hombre realiza o actualiza todas sus potencialidades como sujeto o conciencia humana que ha escapado de la pura animalidad y de la naturaleza sensitiva, para comprender a Dios sin confusión, división o separación de Él, sólo así, cuando el hombre en sí y para sí, entiende a Dios-objeto, como producto de su propio trabajo, es entonces cuando Dios verdaderamente se encarna o se humaniza, y el hombre se diviniza o absolutiza, completando la verdadera hominización o culminación humana; es decir: se completa el paso de la pura animalidad del primate, al Espíritu en el humano. También, ya se había mencionado con Marx que la superestructura religiosa mantiene formalmente la estructura explotadora del capitalismo, al separar a Dios de sus Iglesia; de todos los bautizados. Marx compara la identificación de un producto con su productor, en cuanto que el objeto refleja el *valor de uso* de ese producto; una levita producida por un sastre, es un producto con el cual el obrero se identifica porque le hace *en sí y para sí*, (Cfr. *El capital*. p. 19). De la misma manera, el valor del cristiano está en *ser la encarnación* del cordero de Dios, es decir, que, así como la levita vale para su productor porque se identifica con ella, así también Dios vale porque es el

Igual ocurre con lo narrado hasta este momento de la presente investigación. La conciencia produce sus objetos, pero lo hace en una dialéctica que implica que la conciencia agote reflexivamente las formas de sus productos antes de hacerles o comprenderles para sí por medio de la práctica de la misma conciencia. Ella no entiende, al principio, que la realidad se concibe como existente por parte de la reflexión de su misma reflexión. El universal incondicionado, sea cual sea, resta independencia ganada por la conciencia humana:

Ahora bien, como este universal incondicionado es objeto para la conciencia, se manifiesta en él la diferencia entre la forma y el contenido, y en la figura del contenido los momentos tiene el aspecto en el que primeramente se ofrecían: de una parte, el médium universal de múltiples materias subsistentes y, de otra parte, el de uno reflejado en sí, en el que queda aniquilada su independencia. Aquél es la disolución de la independencia de la cosa o la pasividad, que es un ser para otro; éste, empero, el ser para sí.²⁹¹

Aquí se muestra que el universal incondicionado tiene en sí las cualidades que la conciencia había ganado para sí al superar el objeto de la certeza sensible, por eso el universal incondicionado tiene forma y contenido. Pero la forma de este objeto es en realidad la conciencia como médium universal, porque ella le está produciendo, ella está sosteniendo con su propia reflexión las materias subsistentes o contenidos y se está *reflejando* en ellos. Por ello mismo, la independencia de la conciencia queda aniquilada, porque ella cree que el universal incondicionado es independiente de ella. De tal manera, el universal incondicionado queda como *ser para sí* y la conciencia como *ser para otro*. Lo importante en esta etapa es que la conciencia ya distingue en su objeto la universalidad en movimiento que ejerce en sí una doble negación y por eso es positividad en el Espíritu,

cristiano que hace uso de Él. En el caso de la levita se da una doble negación: el obrero se niega al producir el objeto, el obrero no está en sí, sino en éxtasis al estar produciendo la levita, y luego se niega a sí mismo en su propio producto: niega la levita como independiente y la hace para sí. Al igual, el cristiano inicia negándose a sí, entregándose a Dios y produciéndole en Espíritu, para después negar su propia producción y encarnar lo absoluto y reconocerle para sí.

²⁹¹ Hegel. *Fenomenología*. p. 83.

lo cual no ocurría con el objeto sensible. El universal incondicionado es primero la negación del puro objeto sensible, y en segundo lugar es la negación que ejerce el hombre en sí, éste se niega y pone sus propios contenidos en el universal incondicionado. El problema es que la conciencia no ha tomado para sí esta doble negación, y por lo tanto, todavía no es autoconciencia, es pasividad que observa su propio objeto, pero al mismo tiempo le comprende como ajeno. Por lo tanto, entra en lo que en la *Fenomenología* se llama la fuerza y el juego de fuerzas.

4) El mundo invertido, la Fuerza y el entendimiento.

Esta parte de la *Fenomenología* es particularmente complicada. Gadamer menciona que Hegel, en los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*, está siguiendo el mismo esquema de Kant en la *Crítica de la razón pura*: intuición, entendimiento y autoconciencia.²⁹² Pero Hegel trata de demostrar dialécticamente el desarrollo de la conciencia, no como algo dado de una vez, como fue el caso de Kant con la apercepción. Por eso, en este punto específico del discurso, Hegel se vuelve más complejo de lo que ya es. Hyppolite dice que en el capítulo tercero resulta bastante difícil seguir a Hegel en su explicación sobre la transición del mundo fenoménico al concepto absoluto o a la infinitud.²⁹³ Por su parte, Gadamer menciona que algunos ejemplos utilizados por Hegel, para explicar la manifestación, la representación y la apariencia no ayudan mucho a clarificar el sentido general del discurso para explicar el entendimiento.²⁹⁴

Se tratará de explicar el problema desde el universal incondicionado como el objeto de la percepción que se ha liberado de la pura sensibilidad. La *forma* del universal incondicionado es la conciencia, y ella pone sus propios *contenidos* en el universal, por lo tanto, la esencialidad o el movimiento del pensamiento –u operatividad del absoluto–, está en el universal incondicionado. El universal incondicionado pareciera actuar por sí, como productor y reproductor de sí, pero eso sólo es apariencia porque la conciencia no

²⁹² Cfr. Gadamer. *La dialéctica de Hegel*. España. 2007. Ed. Cátedra. p. 50. Trad. de Manuel Garrido.

²⁹³ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura*. p. 121.

²⁹⁴ Cfr. Gadamer. *La dialéctica de Hegel*. p. 67.

se ha dado cuenta de que ella es la productora de este objeto y le está alimentando. Es así que la figura de este objeto puede exteriorizarse, manifestarse o existir no sólo en la forma de la ecuación matemática, sino también en la forma del dinero, en Dios o como representación en las leyes morales de la sociedad. Es conveniente insistir: es el absoluto el que está actuando en el universal incondicionado, independientemente de que éste se presente como ecuación o en una época dada como fue la de Newton o Galileo, y el universal incondicionado es una figura del objeto que muestra al sujeto en una posición invertida: el sujeto cree que su objeto actúa por cuenta propia, independientemente de su experiencia o pensamiento.

Por eso, si Gadamer dice que Hegel salta de las leyes físicas a las morales y utiliza la sátira para justificar el traslape,²⁹⁵ es porque la sátira y lo que en México llamamos “chistes” actúan con una intención paradójica que muestra el mundo al revés para testificar la existencia del verdadero mundo, pero todo es parte del universo humano. De igual forma Hyppolite tiene razón al decir que Hegel tomó como ejemplo Los Evangelios para pasar de las leyes matemáticas a las de la moral;²⁹⁶ pero porque Los Evangelios, San Pablo y todo el Cristianismo se manifestó en la conciencia desgraciada, que entendió lo absoluto de la divinidad como representación o como reflejo del mundo de la conciencia más allá de sí; y el universal incondicionado es la representación que la conciencia tiene de sí, representación que ella ve en un mundo suprasensible, en el Cielo, el cual tiene, paradójicamente, las mismas características del Mundo. Pero en la presente investigación creemos haber encontrado otra explicación a lo que Hegel está tratando de decir. Empecemos por el concepto de fuerza.

Este universal incondicionado, en su forma de leyes físico-matemática, se muestra primero como fuerza,²⁹⁷ que es la mediación de los contenidos de las ecuaciones. Se tiene que medir la fuerza del impulso inicial, la aceleración y la fuerza contraria para determinar hasta dónde llegaría un cuerpo o qué tanta velocidad constante mantiene. Estas fuerzas

²⁹⁵ Cfr. *Ibíd.* Gadamer. p. 67.

²⁹⁶ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura*. p. 125.

²⁹⁷ Cfr. *Fenomenología*. p. 84.

son en realidad el universal incondicionado que se está realizando, como sustancia o sujeto, en sus partes que se están diferenciando,²⁹⁸ La fuerza uno, que representaría el impulso inicial difiere de la fuerza dos, y ambas se oponen a la fuerza tres, que sería la fuerza de roce o contraria a la F1 y F2. Por lo tanto, el universal incondicionado está actuando como sustancia, y como tal, es movimiento de sí mismo al diferenciarse o reflejarse en sí, y sus momentos son los momentos de la fuerza.²⁹⁹

Es así que a este universal incondicionado se le ve como el *interior de las cosas* en su movimiento inmanente. El objeto de estudio del entendimiento es, -o existe como exteriorización de sí-, en cuanto que se manifiesta como la diferenciación de la fuerza. Si no se moviera, si no hubiera en el objeto de estudio la fuerza como *interior*, entonces no sería universal incondicionado. Por lo tanto, estas fuerzas se solicitan unas a otras, y se exteriorizan en el universal incondicionado, -ahora entendido como *el interior* del objeto-, para convertirse en el *médium, del interior*.

No nos perdamos. Primero hablamos del universal incondicionado, el cual es la ecuación, ya sea física o matemática, con la cual se interpreta la naturaleza. El *universal incondicionado* es después el *interior* de esta ecuación, interior que es sujeto porque se diferencia en sus fuerzas contrapuestas. Entonces el interior es en realidad el *médium universal* como movimiento de las fuerzas que se solicitan unas a otras para manifestar la existencia de la ecuación. Si tengo sólo la fuerza uno y dos, me hace falta la fuerza tres u oposición para determinar el movimiento del supuesto objeto natural que estoy interpretando. Se da entonces un *trueque absoluto* de fuerzas o de diferenciaciones en el médium universal.³⁰⁰

Pero como las fuerzas se solicitan unas a otras, y no existen unas sin las otras, entonces tienden a desaparecer en la fuerza solicitada. La Fuerza uno y Fuerza dos existen porque se le opone la fuerza tres. Las fuerzas son nada *en sí*, porque dependen de las otras que

²⁹⁸ Cfr. *Fenomenología*. p. 84.

²⁹⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 85.

³⁰⁰ Cfr. *Fenomenología*. pp. 85 - 86.

están solicitando, y de las que están siendo solicitadas. Son, lo que son, en cuanto pura significación, porque son puro *desaparecer* para existir o exteriorizarse. El tipo de ser que es la ecuación como médium universal es ahora pura exteriorización que se desvanece en cuanto es concebida o exteriorizada: la exteriorización es pura fuerza que *es*, porque *no es*.³⁰¹

Es así que la *realización* de la fuerza es su *pérdida de la realidad*; su exteriorizarse o su manifestarse como existencia es la desaparición absoluta de su ser; se ha vuelto *totalmente otro*. Se muestra entonces el verdadero rostro del universal incondicionado que ahora es *médium universal*: él debiera ser o manifestarse en las sustancias reales. Es decir que la ecuación físico-matemática *debiera ser* en aquello que ella está representando: el objeto sensible. Pero el objeto sensible ya ha sido superado como inesencial. O sea que la ecuación es la superación del objeto sensible, sin embargo la ecuación se está refiriendo a la sensibilidad. Por lo tanto, al médium universal sólo le queda lidiar con *lo interior* de sí una y otra vez hasta llegar a su propia superación o a dar vueltas sobre sí en el infinito malo.³⁰² Aquí Hegel ya está abordando el llamado 'Mundo suprasensible'.

Hegel en realidad está criticando el derrotero que Kant describe en la *Crítica de la razón práctica*. Ahí menciona que la *razón pura* crea leyes con las cuales se puede entender el movimiento de los cuerpos con leyes físico-matemáticas.³⁰³ Pero la *razón pura* puede ser *práctica* en cuanto que ha superado todo elemento empírico. La libertad de las intuiciones posibilita la *ley moral*, creando un *mundo del entendimiento puro* que produce *leyes o principios*. Este mundo es lo que Kant llamó una naturaleza, reino o mundo suprasensible, *übersinnlichen Natur und einer reinen*, que están sometidos sólo a la *autonomía de la razón pura práctica*. Este reino posibilita la *naturaleza modelo o arquetípica* que contiene un efecto posible con base en el actuar autónomo del hombre; así como antes se podían

³⁰¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 87.

³⁰² Cfr. *Fenomenología*. pp. 88 - 89.

³⁰³ Cfr. Kant. *Crítica de la razón práctica*. México. 2005. Ed. UNAM, UAM y FCE. Edición bilingüe de Dulce María Granja. pp. 19 – 22.

hacer juicios analíticos a priori que predecían los fenómenos físico-matemáticos sólo con el uso de las leyes puras de la razón. Se adopta entonces una ley como patrón o modelo que determinaría la voluntad libre humana.³⁰⁴ Ahora bien, si ese mundo suprasensible es producto del hombre, Kant sigue negando la existencia de sus propios objetos, como sería el principal ente suprasensible: Dios.³⁰⁵ De igual manera, Kant analiza las leyes morales con base en las *fuerzas* que interactúan en el actuar humano para lograr el *universal incondicionado* que sería una ley emanada de la pura razón práctica.³⁰⁶

Este suprasensible es lo que Hegel llama lo *universal absoluto* depurado, como producto del entendimiento, pero que se lanza *más allá del mundo*. Pero este *puro más allá* en realidad es *vacío* precisamente porque está compuesto de cosas incognoscibles, y lo que es incognoscible está también *más allá de la conciencia* por el simple hecho de que conciencia significa nada más que saber de algo. Se toma como algo verdadero algo que no lo es. Hegel pone como ejemplo a un ciego que se pone frente a la *riqueza del mundo suprasensible*. Tal ciego sólo vería tinieblas. De igual manera, cuando un hombre dotado de visión no despliega el movimiento propio de su conciencia vería pura luz ininteligible.³⁰⁷ Esta crítica tiene ecos muy claros en Los Evangelios. Específicamente en el Evangelio de Marcos, donde los discípulos preguntan a Jesús por qué habla en parábolas, a lo cual contesta que a ellos se les ha dado a conocer el *misterio del Reino de Dios*, pero a los otros se les habla en parábolas para que, por mucho que miren, no vean, y por mucho que oigan no entiendan.³⁰⁸ Es importante recordar, -como ya se señaló en el primer capítulo del presente escrito-, que Hegel no creía que el Reino de Dios estuviera en otro mundo. Él había leído la Biblia y posiblemente sabía de memoria el Nuevo Testamento. El desarrollo de su pensamiento teológico-metafísico inició con su *Historia de Jesús*, en su época de pensador Kantiano. Pero para la época de la *Fenomenología* Hegel ya se había separado totalmente del kantismo. El mundo suprasensible se refiere a la representación que

³⁰⁴ Cfr. Kant. *Ibíd.* pp. 49 - 53.

³⁰⁵ Cfr. Kant. *Ibíd.* p. 67.

³⁰⁶ Cfr. Kant. *Ibíd.* pp. 176 - 189.

³⁰⁷ Cfr. *Fenomenología*. pp. 89.

³⁰⁸ Cfr. Evangelio de Marcos. Capítulo 4. Versos del 10 al 12.

alcanza la conciencia con base en el *entendimiento* postulado por Kant. Son tres los puntos específicos que Hegel critica, con base en la construcción kantiana, y que darán pie para su discurso posterior. 1) La representación religiosa, 2) las leyes físico matemáticas y 3) los principios morales.

El primero es la representación de lo sagrado, llámese Reino divino o lo incognoscible de Dios. El punto nodal de la *Fenomenología*, -según hemos tratado de mostrar en el presente escrito-, es el traslado que Hegel hizo de su lenguaje teológico a una explicación metafísica. Y lo primero que critica es el cristianismo que Kant sigue sosteniendo a pesar de su construcción racional. Hegel dice que el mundo suprasensible postulado en la *Crítica de la razón práctica* es en realidad un *vacío total* al cual se le da también el nombre de lo *sagrado*, pero que tal representación son sólo *sueños de fenómenos* que la misma conciencia engendra.³⁰⁹ Porque a pesar de que Kant descubrió los conceptos puros, aún sigue sosteniendo la necesidad de las intuiciones sensibles para que tales conceptos no sean *vacíos o las intuiciones ciegas*.³¹⁰ Lo sagrado entendido como más allá de éste mundo, o tras la muerte, es un suprasensible como serían los conceptos puros sin intuiciones sensibles; el problema que Hegel plantea es que no está más allá ni son fantasmagorías, sino que tal suprasensible es la verdad del desarrollo propio de la conciencia que tiene que vérselas sólo con sus producciones de forma independiente de las intuiciones sensibles. Es el caso de los cruzados que fueron a buscar el Sepulcro de Cristo a Palestina, sin entender que tal objeto sensible necesariamente había desaparecido para dar lugar a la encarnación de la vida divina en el hombre; por lo tanto, la conciencia de los cruzados sólo encontró el sepulcro de su propia vida.³¹¹ La vida divina, -dice Hegel en el tomo tres de *Lecciones sobre filosofía de la religión*-, ocurre en la autoconciencia humana que se muestra libre en la religión porque se ocupa del objeto

³⁰⁹ Cfr. *Fenomenología*. pp. 90 – 91. Aquí Hegel está haciendo referencia a Kant, parafraseando el título de su obra *Sueños de un visionario*.

³¹⁰ Cfr. *Crítica de la razón pura*. A 51.

³¹¹ Cfr. *Fenomenología*. pp. 133 – 134.

divino, Dios, como Idea absoluta que ya nada tiene que ver con lo sensible.³¹² Dios, en la religión, es la manifestación de sí mismo como autodeterminación en la autoconciencia humana, como proceso absoluto en el Espíritu; Dios *no es lo misterioso*, sino manifestación al otro que es el hombre. Dios se revela como forma infinita que en su autodeterminarse es un proceso que se niega a sí mismo en su propia afirmación en el sujeto humano, y se recupera a sí como encarnación en el mundo tras la resurrección. La libertad que Dios muestra, es la misma libertad que sigue la autoconciencia humana en su ascenso a lo absoluto.³¹³ Sin embargo, Hegel dice que Kant ya produjo lo suprasensible en el mismo proceso del Espíritu en su ascenso a lo absoluto. Y que tal suprasensible no debe entenderse como un mundo *al revés* de éste en el que vivimos, sino como superación de la mera sensibilidad.³¹⁴

El segundo punto que Hegel critica del llamado suprasensible kantiano es la cuestión de las leyes físico-matemáticas. En el apartado ‘La ley como verdad de la manifestación’ Hegel dice que el entendimiento es el interior de la conciencia que se está desarrollando, pero que aún no está *lleno*, es decir que es pura forma simple en general en un juego de fuerzas. Tales fuerzas tienen un trueque absoluto, donde se da una síntesis cuyo resultado es la *pura ley de la fuerza*, dando como resultado un *tranquilo reino de leyes*, que se encuentra también en *un más allá del mundo percibido*, como una imagen inmediata.³¹⁵ Hegel se está refiriendo a la *analítica trascendental de Kant* donde tal reino de leyes es sólo un esqueleto de la naturaleza en general, pero ese esqueleto y la Naturaleza hay un abismo,³¹⁶ precisamente porque está en un más allá. Tal reino tranquilo se opone al verdadero movimiento de la vida que todo lo trueca en su contrario. En realidad Hegel está describiendo el desarrollo de la conciencia y del Espíritu en general, y Kant sería uno de los hitos en tal proceso.

³¹² Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. España. 1985. Ed. Alianza Editorial. Traducción y notas de Francisco Ferrara. pp. 95 – 96.

³¹³ Cfr. Ibíd. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. pp. 100 – 102.

³¹⁴ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 91.

³¹⁵ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 91 - 92.

³¹⁶ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura de la fenomenología*. p. 117.

En la parte de 'La ley como diferencia y homonimia' avanza más y menciona que la ley en general, como un más allá del mundo percibido, se transforma en el principio de la atracción universal, cuyo contenido es la manifestación de que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*. Es decir que el *concepto de ley*, -que inició con la necesidad de que las fuerzas se enfrentaran una a otras-, ahora se vuelve contra sí mismo porque el pensamiento humano está desarrollándose en la conciencia. Por lo tanto la atracción universal o el concepto puro de la ley se enfrentan a las leyes determinadas, avanzando más y más hasta que el *concepto de ley* se vuelve contra su propio concepto, transformándose en *lo universal*, y por lo tanto es en una unidad simple o la *necesidad interna de la ley*,³¹⁷ cuyo significado es el avance al concepto de infinitud.³¹⁸ Es decir que lo absoluto se está desarrollando en la conciencia por medio de la analítica trascendental. Por eso Hegel menciona que la llamada ley de *atracción universal* es la abstracción que representa en realidad *la atracción de todo hacia sí*; Esta ley o abstracción representa todas las otras leyes como son la electricidad positiva y negativa, los desplazamientos de los cuerpos y sus tiempos y espacios. Es decir que esta propiedad de *atracción* es la *necesidad* que primero se eleva desde las simples fuerzas de Kepler, que después con Galileo y Newton se convierte en ley universal, y que al final emprende el camino contrario.³¹⁹ Hyppolite explica todo este discurso con la dialéctica analítica de Kant en su debate con Hume, el cual argumenta un *devenir inefable*. También cita a Bergson con su *tránsito inexplicable*. Después dice que Hegel no se pudo volver a lo inefable de la certeza sensible, y que en realidad Hegel está criticando el movimiento tautológico de la analítica kantiana, como si fuera la virtud dormitiva del opio.³²⁰

Pero lo que está diciendo Hegel se esclarece mejor en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el párrafo 246. Ahí menciona que si bien el *origen y la formación* de la física tiene su origen en lo empírico, la *necesidad* conceptual ya no apela para nada a la

³¹⁷ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 93 - 94.

³¹⁸ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura de la fenomenología*. p. 118.

³¹⁹ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 94.

³²⁰ Cfr. Hippolyte. *Génesis y estructura de la fenomenología*. pp. 120 - 121.

experiencia; por lo tanto las leyes físicas son puras, y si se pretende, -continúa Hegel-, seguir manteniendo las intuiciones sensibles como puntos de referencia para sustentarlas, entonces se cae en *fantasmagorías* o *esquemas* puramente exteriores al desarrollo del absoluto. Poco después, en el párrafo 248, menciona que la pretensión de entender a la naturaleza como exterior o subsistente a las leyes del pensamiento es semejante a los antiguos que entendían los fenómenos de la naturaleza como dioses exteriores al hombre y que determinaban los fenómenos.³²¹ *La naturaleza es divina en sí*, -afirma Hegel-, por medio de la *idea*, pero porque Dios crea la naturaleza a través de la *caída de la idea en sí misma*, una caída que implica el proceso reflexivo que sólo ocurre en el pensamiento humano. Por eso se dice que se contempla en la naturaleza la sabiduría de Dios, pero por medio de la *idea* que se está desarrollando en las leyes físico-matemáticas.³²² La sensibilidad y las leyes de la naturaleza están determinadas por Dios o lo absoluto, porque tanto en la experiencia como en Dios se presenta la una unidad negativa desde el comienzo. Por lo tanto, el saber de Dios como de lo *suprasensible* es en realidad la *elevación* sobre la sensación e intuición, logrando así la verdadera universalidad y libertad.³²³ O sea que Dios, -por medio de la *idea* en su ilimitación-, determina su propia realización a través de la reflexión, la cual se eleva, poco a poco, a la verdad absoluta de Dios, resolviendo las contradicciones una y otra vez.³²⁴ Todo este proceso imita a la Idea divina en su desarrollo. Tal idea se puede entender sólo como identidad consigo misma, sin movimiento. Pero la Idea divina en realidad es pluralidad en desarrollo. Se ha concebido a Dios sólo como contemplación amorosa hacia sí, pero eso sería sólo repetición como una *ley celeste* que siempre dice y hace lo mismo. Esa ley, -argumenta Hegel-, es sólo un *juego de niños* que se complacen en contar, y en alcanzar un resultado

³²¹ Se podría agregar que, así como las religiones naturalistas ejercían ritos y conjuros para dominar a los dioses de la naturaleza, así la física pretende determinar los movimientos de la naturaleza mediante mediciones que predicen, causalmente, lo que ocurrirá. Pero, como dice Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*: la vida no son los experimentos ni las colecciones de frascos con animales o plantas disecadas. La vida tiene su propio derrotero. Es como si deseáramos estudiar la vida silvestre por medio de la visita a zoológicos.

³²² Cfr. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. España. 2000. pp. 305 - 307 Ed. Alianza Editorial. Trad y Notas de Ramón Valls Plana.

³²³ Cfr. Ibíd. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. pp. 113 – 115. Párrafo 12.

³²⁴ Cfr. Ibíd. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. pp. 159 – 161. Párrafos 56 - 59.

que, de antemano, se lograría. Pero Dios no es esta repetición, sino que Él se despliega en cuanto negatividad que se refiere a sí, y dentro de sí, pero en el Espíritu. Por lo tanto, la determinación de Dios se empieza entender de forma abstracta que avanza hacia lo concreto universal.³²⁵

El derrotero descrito en el párrafo anterior es el que Hegel propone en el apartado 'La explicación'. Ahí propone que el entendimiento tiene el concepto de la diferencia en sí, o del desarrollo de la Idea divina, que es en sí, pero al mismo tiempo lo diferente. Sin embargo, se llega a la tautología cuando el entendimiento sólo se concentra en la necesidad de la repetición de la ley como explicación del fenómeno de un rayo, por ejemplo, que sólo se concentra en las leyes de la electricidad. La conciencia humana, dice Hegel, debe superar el llamado fenómeno y concentrarse en el movimiento puro de la ley que llegó a concebirse por medio de la negatividad en el movimiento de la reflexión o en el interior del pensamiento. La ley ya tiene muy poco qué ver con el rayo o la electricidad porque eso es lo exterior de la conciencia, como si se considerara todavía que el rayo es un dios existente fuera del sujeto humano. Por eso Hegel dice que la conciencia, al concebir las leyes físico-matemáticas en un mundo suprasensible, es cuando empieza a concebir el verdadero desarrollo de lo absoluto, pero porque ese desarrollo ocurre más allá de lo sensible.³²⁶

Pero el movimiento de lo absoluto, que ahora se concentra en lo suprasensible, efectúa un nuevo movimiento. El mundo de las leyes, que ya se entiende como tal en lo suprasensible, empieza a representarse como un mundo invertido, como si hubieran dos mundos, uno natural y otro de leyes. El natural es el que percibimos, y el invertido es el que se da sólo en nuestro pensamiento. Pero no debemos perder de vista que Hegel no se está refiriendo directamente a las leyes de la física, sino al desarrollo del absoluto o de la Idea divina en el pensamiento humano. Por eso dice que esta representación del mundo invertido tiene su manifestación en el polo norte y sur, en lo dulce y amargo, en el

³²⁵ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. España. 1987. pp. 21 – 22. Traducción y notas de Ricardo Ferrara.

³²⁶ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 95 – 97.

hidrógeno y el oxígeno. Hegel postula que el absoluto se pone en ambos contrarios para lograr la universalidad o la síntesis como superación de ellos. Pero ni uno ni otro contrarios tienen sentido en sí sino como diferenciación y superación de los dos. Por eso el mundo invertido que tiene su contraparte en otro está representado principalmente en las leyes morales, porque la ley y el delito son parte de un mismo desarrollo del Espíritu.³²⁷ Recordemos que Kant primero escribió la *Crítica de la razón pura*, pero como preámbulo para la *Crítica de la razón práctica*. El verdadero objetivo de Kant era crear un sistema que siguiera la rigurosidad de la físico-matemática pero aplicado a la moral. Pero el mundo del delito existe porque existe su inverso en las leyes. Si no hubiera una ley, no habría delito, y el delito se entiende como tal sólo porque hay una ley. Si se siguieran al pie de la letra las leyes, -como contraposición a un supuesto mundo perverso e inmoral-, ellas mismas producirían sólo autodestrucción; sólo queda el perdón como respuesta. Recordemos nuevamente el Evangelio de Juan, capítulo 8, versos del 1 al 11. A Jesús le llevan una mujer adúltera que, según la ley, debía ser apedreada hasta morir. Al interrogarle sobre el hecho, Jesús se queda callado. Cuando le exigen un veredicto sólo argumenta: 'Aquél de ustedes que esté libre de pecado que arroje la primera piedra'. ¿Quién puede determinar cuál es el polo norte y el sur, lo dulce o amargo, lo bueno y lo malo? ¿A cuántas personas se les debería apedrear hasta la muerte? ¿Quién podría vivir sólo en un mundo de las leyes o sólo en el mundo del delito? Sólo Dios como último legislador tendría una respuesta. Y Dios no acusa, sólo perdona. Porque Él fue el primero en negarse como absoluto y encarnarse en el mundo. Él fue el primero en romper las leyes propias de su esencia como uno, único y en eterna contemplación sólo hacia sí. Sigue después una crítica al sistema moral de Kant donde demuestra la imposibilidad de la existencia de leyes universales que no pudieran cambiar conforme al movimiento del absoluto.³²⁸

En la parte de 'la infinitud' Hegel ya muestra un resumen de lo que ha estado mostrando a lo largo de todo el primer capítulo. El *concepto absoluto*, -al cual se arriba después de que la conciencia se ha liberado de la representación sensible-, es la pura diferencia en cuanto

³²⁷ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 97 - 98.

³²⁸ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 98 - 100.

se repele a sí mismo como diferenciación interna, pero sigue siendo él mismo en todo este proceso por el hecho de que es absoluto. Es decir que la conciencia, en su movimiento, se produce y reproduce en sí misma en su pensamiento, poniéndose como representación en sus diversos objetos. Lo absoluto que está operando en el pensamiento hace que se asuma al contrario como la contraparte del sí mismo, y por lo tanto como parte de la mismidad. No hay más allá o más acá, sino que el todo es simplemente eso; todo en su proceso absoluto. Eso es la *Infinitud*.³²⁹ Levinas no podría ser uno de los mayores opositores al sistema Hegeliano si no le comprendiera. En *Totalidad e Infinito* describe al Yo como la diferenciación que tiene la identidad consigo mismo. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las alteraciones son en realidad lo otro de sí, por parte del Yo. Por lo tanto el Yo es el mismo ante la alteridad. El alter es la distinción de lo que no es distinto, porque es el otro en el que se reconoce el Yo. Esto ya no es una tautología como en lo que Hegel llama al mal infinito que se representa principalmente en las leyes físico-matemáticas, sino que es el 'Yo es Yo'. Este es el principio del cual se parte por el hecho necesariamente ontológico de que el Yo piensa, y piensa a partir de su propio pensamiento. Entonces el 'Yo es Yo' resulta diferente al 'A = A', éste último es sólo una representación del Yo. Por lo tanto, si el Yo es Yo, es porque se está mostrando como *estancia en el mundo* en el cual mora porque es suyo. El Yo camina, puede, habita porque lo otro, -el mundo-, es en realidad una modalidad de lo Mismo en cuanto que el Yo está en su casa. Posee lo que desea y niega lo que rechaza *mismo*. Se concluye con el *egoísmo*.³³⁰ Eso es lo que está ocurriendo con la conciencia en la *Fenomenología*. La Ley, -como producto de la conciencia-, ya se ha vuelto necesidad porque ha reconocido todos los momentos pasados en su interior. Si los momentos anteriores se presentan como subsistentes es porque en el concepto de lo absoluto son diferencias internas. La

³²⁹ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 100.

³³⁰ Cfr. Levinas, Emanuel. *Totalidad e Infinito*. España. 2002. Ed. Salamanca-Sígueme. pp. 60 – 62. Trad. De Manuel E. Guillot. Las palabras con mayúsculas pertenecen originalmente al texto. Hegel mostrará después tal egoísmo en la lucha a muerte entre amo y esclavo, que son las figuras en las que ambas autoconciencias se enfrentan, pero lo hacen precisamente porque ambas son universalidades absolutas; porque exigen el *reconocimiento egoísta* del otro. Pero no porque esto hubiera tenido que ser así en un determinismo fatalista que prescribe que todos debemos pelear a muerte, sino que Hegel sólo está describiendo lo que sucedió.

gravedad, el tiempo, el espacio son sólo momentos de un todo, una unidad; o sea que la conciencia se está convirtiendo en autoconciencia, está produciendo su casa a partir de sus propios productos; los adornos que cuelga en la pared, las fotografías, los zapatos, la ropa, sus recuerdos. Él mismo construye su casa desde el amasamiento de la arcilla para los ladrillos. Y tira lo que no cree que le pertenezca porque ya le superó: se suprime en sí porque ya está siendo para sí.³³¹ Después de que describe todo el derrotero de la conciencia desde la certeza sensible hasta la autoconciencia a la que está arribando, Hegel ya se siente con la libertad de cambiar un poco el modo de hablar en la *Fenomenología*. Se concentra en un lenguaje metafísico, que muchos filólogos y poetas han calificado como pura literatura.

Es así que concepto absoluto se transforma en lo que Hegel llama la *esencia simple de la vida, el alma del mundo o la sangre universal*. Es *Omnipresente*, o simplemente el absoluto. Y como tal, no se ve empañado ni interrumpido por diferencia alguna porque él se ha ensayado en todas aquéllas y les ha superado. Palpita en sí, sin moverse. Tiembla en sí sin ser inquieta.³³² En estas primeras frases Hegel muestra lo que es la autoconciencia como principio absoluto que determina el conocimiento o la ciencia. Si Hegel realizó todo un recorrido desde la certeza sensible fue sólo para culminar con estas líneas. La autoconciencia 'es' desde el principio y antecede a todo. Estas tesis las repite Marx en *La ideología alemana*, donde menciona que la conciencia humana nunca es pura, que el Espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia que se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que necesariamente comienza a existir para los otros hombres y que, por lo tanto, comienza a existir para mí mismo; el lenguaje, como la conciencia, nace de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.³³³ Es decir que

³³¹ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 100 - 101.

³³² Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 101.

³³³ Cfr. Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. México. 1958. Ed. Ediciones de cultura popular. p. 31. Trad. de W. Roces.

la conciencia ya es o existe desde el principio en el Espíritu como la comunidad que exige la formación de las conciencias en su desarrollo histórico por la necesidad del intercambio. Si bien la mayoría de los hombres no alcanzan el nivel autoconsciente, siempre está el sabio, el sacerdote u otro personaje que conjuga en sí el saber de su comunidad conforme a su desarrollo histórico. Por su parte, Hyppolite menciona que en la *Fenomenología* la autoconciencia se muestra como resultado, pero también agrega que la pretensión de Hegel es describir *historia de la comprensión* de la autoconciencia desde la filosofía de la naturaleza hasta sus contemporáneos.³³⁴ Por lo tanto, la autoconciencia es la infinitud simple igual a sí misma porque las diferencias tautológicas de las leyes físico-matemáticas ya se han convertido en necesidad de la autoconciencia para consigo misma en su desarrollo. Las pasadas tautologías no son más que el desdoblamiento para la autoconciencia. Es así que todo el proceso recorrido por Hegel en el primer capítulo no es más que el *devenir igual a sí mismo* como superación del pensamiento en sus productos. La autoconciencia como saber de sus propios procesos resulta ser la explicación del entendimiento que todo lo separaba. Parecía que la autoconciencia se ocupaba de otras cosas, pero en realidad sólo se pensaba a sí misma. La *necesidad* se presenta ahora como la verdadera esencia de la autoconciencia, porque el Yo se distinguía de sí mismo, sólo para concluir que aquello distinto no lo es. Ella, al tratar de ver el interior o lo distinto de sí, sólo se ve a sí misma, como en un teatro donde se es al mismo tiempo actor y espectador.³³⁵ Pareciera que la pregunta de la conciencia es ¿quién soy yo? La conciencia sigue el derrotero negativo de contestar lo que no es ella, y finaliza, cuando ya es autoconciencia, con la respuesta: Yo soy Yo.

³³⁴ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura*. p. 73.

³³⁵ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 101 - 104.

La autoconciencia como Dios encarnado.

1) La verdad de lo certeza de sí mismo.

Hyppolite intitula a esta parte ‘Tránsito de la conciencia a la autoconciencia’, y se concentra en explicar el camino que Hegel siguió principalmente desde Kant en el ‘Entendimiento’, en el cual la conciencia se sabe a sí misma sólo como reflejo en la naturaleza. Pero, argumenta Hyppolite, la naturaleza como tal es finita, por más categorías y leyes se le pongan.³³⁶ Valls Plana se muestra discreto en este punto con respecto a la encarnación de Dios; sólo dice que la dialéctica hegeliana trata de la necesidad del paso del nivel inferior al superior. Hemos descrito que el animal exige al hombre, el hombre exige a Dios y que la naturaleza exige la gracia.³³⁷ Por su parte Hans Küng, -menos ortodoxo-, dice que el análisis del conocimiento humano se produce a partir del saber del filósofo, en el cual, el trasfondo de la *Fenomenología* es la afirmación de que el absoluto y el conocimiento no están separados; el camino de la *Fenomenología* significa que la conciencia va conociéndose como presencia de lo absoluto y éste se hace consciente de sí mismo en la conciencia humana. La *verdad*, antes entendida como absoluta e inmutable, es reasumida y elevada en la conciencia a través de sus contradicciones, corrigiéndose una y otra vez en la dialéctica ‘sujeto – objeto’. Por lo tanto, -concluye Küng-, tal dialéctica hace necesario un proceso en el cual la conciencia se *adquiere* a sí misma en el absoluto, y el absoluto (Dios) *se adquiere* a sí mismo en *lo relativo de la conciencia*.³³⁸

Eso es lo que realmente está diciendo Hegel al mencionar que la autoconciencia es la certeza equivalente a su verdad, porque tal certeza es ella misma su objeto y la conciencia es lo verdadero; ella es sujeto y objeto. Es decir que la autoconciencia es el proceso en el cual es sujeto y objeto a la vez, y el camino de lo absoluto es el saber de su propio proceso

³³⁶ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura*. p. 131 - 132.

³³⁷ Cfr. Valls Plana. *Del Yo al nosotros*. p. 106.

³³⁸ Cfr. Küng, Hans. *La encarnación de Dios*. España. 1974. Ed. Herder. pp. 271 - 273. Trad. de Rufino Jimeno.

de conocimiento en la autoconciencia; así se entra en el *reino de la verdad*.³³⁹ Tal reino está determinado por la pureza de la autoconciencia filosófica que se declara dentro de sí, como el *en sí* o lo *verdadero*, la institución de su propio saber. Es así que el concepto corresponde a su objeto,³⁴⁰ porque el pensar y el ser son lo mismo. El pensamiento se produce, en sí, porque piensa al ser; y el ser se desarrolla, por sí, en el pensamiento. Es así que la autoconciencia es el *para sí* del proceso absoluto. Hegel está preparando el círculo que cerrará al principio del capítulo VII. Ahí explica que la autoconciencia, a pesar de su recorrido en las figuras históricas, no finaliza su proceso hasta que tome conciencia de que en la religión es donde el reino de la verdad se presenta plenamente. El Espíritu se sabe a sí mismo como *autoconciencia pura* en el cristianismo. Si bien aún hay una separación entre el Espíritu y sus figuras históricas porque la religión es representación de lo absoluto, el cristianismo se muestra como la autoconciencia pura que se encamina a lo absoluto, que es la realidad *pensada* y universal: Dios. Entonces, -agrega Hegel-, el espíritu en su mundo y el espíritu autoconsciente son lo mismo, y la finalidad es que el Espíritu se identifique con sus figuras históricas cuya representación son los ropajes de la religión: que el Espíritu devenga *real* u *objeto de su conciencia*. Así como al principio se diferencian la autoconciencia y la conciencia, lo mismo ocurre con la religión y el Espíritu en su mundo o su *ser allí inmediato*. Éste último consiste en la totalidad del Espíritu en cuanto sus momentos se presentan como desgajados y cada uno para sí; pero la religión presupone todo el curso de los momentos o figuras, y es la religión la simple totalidad o el absoluto sí mismo en aquellas figuras.³⁴¹ Entonces podemos decir que la autoconciencia, en cuanto ha iniciado ya su proceso libre como superación de la certeza sensible, es ya el proceso del absoluto que empieza su encarnación en el sujeto humano. Es Dios como ente realísimo,³⁴² que se desarrolla en la autoconciencia, o que se piensa a sí mismo en el sujeto humano.

³³⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 107.

³⁴⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 57.

³⁴¹ Cfr. *Fenomenología*. pp. 395 - 397.

³⁴² Cfr. Hegel. *Enciclopedia*. p. 189. Parágrafo 86.

En el apartado 'La autoconciencia en sí' Hegel describe el proceso que inicia el sujeto humano en la Historia, el Espíritu o la comunidad. La autoconciencia reconoce o toma para sí las diferencias. Antes se podía decir que la esencia, o la necesidad del movimiento del pensamiento estaba en los objetos que la conciencia consideraba como exteriores a ella; pero ahora son sus *momentos*, -así como después los momentos históricos serán figuras del Espíritu-, que tienden a desaparecer. Sin embargo la autoconciencia no puede decir aún *yo soy yo* porque aún sólo es la tautología inmediata que se reconoce como saber de su saber; sólo sabe que su conocimiento es producto de sí, pero no le ha desarrollado. El mundo sensible sigue siendo subsistencia, pero la autoconciencia ya le entiende como su manifestación de su propia diferencia porque lo exterior sólo es para el sujeto humano. Nace entonces la autoconciencia como *Begierde*, que se ha traducido como deseo o apetencia. La autoconciencia es ahora apetencia o ansia de *lo otro*, pero porque la diferencia es lo otro de ella misma; en realidad se apetece a sí misma en lo otro de sí, desea *saber de lo otro* porque ella es autoconciencia y anhela, apetece o necesita saber de sí en un movimiento infinito.³⁴³ La cuestión es más fácil de explicar con base en el amor de pareja. El amante anhela al amado, pero porque el amado es lo que da esencia al amante: el amante *es* porque hay un amado. Pero el amado está esencialmente en el amante porque éste último está constituido ontológicamente como el que ama. Si el amante no amara, no sería tal. Por lo tanto el amante, como la autoconciencia, tiene que lidiar con el otro que está en su en sí, y sin embargo, el otro también se mantiene separado, como contrapuesto. Pero ocurre que, en ocasiones, los papeles se cambian, y el amado también es amante, y a su vez anhela o necesita al otro. Entonces ocurre una dialéctica autoconstructiva en el Espíritu o la comunidad de *amante - amado y amado - amante*. Eso es 'La vida'.

Por lo tanto el objeto de la apetencia es algo vivo, y tiene que serlo porque la autoconciencia está viva. Hegel dice que el resultado del entendimiento, como puro acto de separación, es ahora la unidad de lo diferenciado. O sea que lo otro de la

³⁴³ Cfr. *Fenomenología*. pp. 108 – 109.

autoconciencia es *la vida*, porque ella unifica las diferencias. La vida es la unificación que ocurre, como antes dijimos, entre el amado y el amante y viceversa. O entre la autoconciencia y su objeto. Aquí ya estamos plenamente en la comunidad histórica porque en realidad el objeto de la autoconciencia es otra autoconciencia que ya ha superado la simple certeza sensible y reconoce en otra autoconciencia igual independencia que la propia.³⁴⁴ La vida es en realidad la duplicación de sí por parte de la autoconciencia, pero la vida no le pertenece ni a una ni a otra autoconciencia, sino que ambas, en su movimiento, son la vida. Hyppolite, para explicar la vida, hace una breve referencia a la religión, a la omnipotencia y al amor y al despliegue de lo absoluto.³⁴⁵ Valls Plana se concentra en la relación hombre – hombre. Ernest Bloch no menciona más que la relación entre autoconciencias. Amelia Varcárcel literalmente salta la explicación de la vida para explicar que la autoconciencia tiene como resultado inmediato *la guerra* a muerte entre esclavo y amo. Martín Buber es consecuente entre la dicotomía libertad y necesidad en el desarrollo del pensamiento; entiende que Hegel, al explicar la infinidad de los atributos de Dios en su manifestación en la naturaleza y el Espíritu, logra que la divinidad conquiste su verdad en un impulso irresistible, pero los individuos son sacrificados y vencidos, porque la autoconciencia entiende a Dios ya no como misterio, sino como absoluto proceso.³⁴⁶ Herman Glockner, sobre la vida, menciona que el proceso de la autoconciencia hace que el concepto *cobre vida* en la Historia y por ello ya es Espíritu.³⁴⁷ José Porfirio Miranda elabora un discurso muy interesante acerca de la preeminencia de la teoría y la metafísica sobre los proceso de la biología; si no hubiera teoría no existirían las ciencias de la naturaleza.³⁴⁸

A mi parecer, el discurso de Hegel sobre la vida tiene más que ver con la religión como principio. Hegel explica el proceso de la vida en el prólogo de la *Fenomenología*. Ahí dice

³⁴⁴ Cfr. *Fenomenología*. p. 109.

³⁴⁵ Cfr. Hyppolite, *Génesis y estructura*. p. 134 - 136.

³⁴⁶ Cfr. Buber, Martin. *El eclipse de Dios*. México. 2014. Ed FCE. pp. 43 – 44. Trad. de Robert. M. Seltzer.

³⁴⁷ Cfr. Glockner, Herman. *El concepto en la filosofía hegeliana*. México. 1965. p. 81. Ed. UNAM. Centro de estudios filosóficas. Trad. de Guillermo Flores Margadant.

³⁴⁸ Cfr. Miranda, José Porfirio. *Hegel tenía razón*. México. 2002. pp. 243 - 258. Ed. UAM – Palza y Valdés.

que la manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro al disociarse se disuelve inmediatamente entonces se convierte en un delirio que también es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple.³⁴⁹ Por lo tanto, en este movimiento incesante, la ciencia o el saber sólo puede lícitamente organizarse a través de la vida propia del concepto en su devenir. Es así que el movimiento de lo que *es* consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, constituyéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que *es* vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la *negatividad* es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la *simplicidad determinada*.³⁵⁰ Este modo de ver la vida surgió del análisis que Hegel hizo acerca del concepto de Dios en su desarrollo histórico-filosófico. Por eso menciona que el aristotelismo vio a Dios sólo como un sujeto al cual se le cuelgan atributos en la proposición, *-sujeto verbo y predicado-*.³⁵¹ En tal oración Dios parece dejar de ser lo que es por el lugar que ocupa en la proposición como sujeto fijo, sin movimiento. Pero en la proposición especulativa lo universal no sólo debe tener la significación de predicado, sino de la esencia de lo real de Dios mismo.³⁵² Hegel dice que primero se entendió a Dios sin movimiento, como el motor inmóvil y más allá de la Historia y del pensamiento; como *misterio* absoluto. Pero después se entiende como encarnación en el mundo y se revela en el Cristianismo, para después regresar a sí, en una doble negación, sabiéndose en el pensamiento humano. Hegel desea hacer llegar al

³⁴⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 32.

³⁵⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 35 - 36.

³⁵¹ El maestro Ignacio Palencia solía decir, en sus clases de Metafísica en la facultad de Filosofía de UNAM, que Hegel entendía el lenguaje del sistema aristotélico como una especie de perchero donde el hombre ponía en el sujeto cualidades como predicados, pero que, en la proposición especulativa hegeliana se trataba de que los predicados, o las cualidades que se ponían en el sujeto de la oración, fueran la esencia del sujeto mismo como determinidades propias del ser o ente mencionado.

³⁵² Cfr. *Fenomenología*. p. 42.

público en general estos postulados, e imponer una nueva religión que ya no fuera mera representación de la encarnación de Dios en el mundo.³⁵³

En la *Fenomenología* Hegel está, hasta cierto punto, ensayando su sistema y construyéndole. Se podría decir que Hegel no tenía muy claro hasta dónde deseaba llegar. Por eso en el capítulo VII empieza a explicar la religión y sus implicaciones en el Espíritu como desarrollo hacia la idea absoluta; pero la religión siempre estuvo implícita en el progreso de la humanidad que se describe en la *Fenomenología*. Esto se demuestra en el discurso que Hegel, -ya maduro y sin cortapisas-, expresa en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Ahí menciona que la esencia de un pueblo es la generalidad y la individualidad, y que ambos principios pertenecen a la *realidad de la idea*. Estos dos principios son los que conforman al Estado como *proceso vivo mediante el cual vive la idea*, la que primero es interna, inactiva e irreal porque sólo es *pensada y representada*, pero que después se exterioriza a causa de su propio movimiento. Este manifestarse de la idea en su exteriorización provoca que el pueblo tenga conciencia de *lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí o como lo esencial*. Es así que la conciencia viva del pueblo sólo encuentra su verdadera realización cuando el proceso vivo de la idea se hace racional o consciente. Pues bien, Hegel argumenta que tal proceso inicia cuando Aristóteles postula a Dios sólo como *eterno inmóvil*, pero es necesario que tal divinidad se instale en la conciencia del pueblo y empiece a desarrollarse por sí en el pensamiento humano. El destino de la idea es saberse a sí misma como actividad absoluta, la cual es *la vida eterna de Dios en sí mismo* desde antes de la creación del mundo, pero en esa etapa sólo es entendido o representado. Deja de ser representación cuando Dios afirma la diferencia en su encarnación, porque ese movimiento es el mismo de la idea en su modo libre y universal que se empieza a exteriorizar desde la subjetividad humana, *como infinita reflexión de sí o como infinita negatividad* porque Dios se hace *un yo* como *oposición a toda realización* pensada desde que Aristóteles postuló a Dios como absoluto inmóvil. Pero gracias a la encarnación, y la comprensión de tal proceso por parte de la conciencia

³⁵³ Cfr. *Fenomenología*. p. 47 - 48.

humana, es como se logra el necesario desarrollo del hombre hacia la libertad, según dice Hegel. Por lo tanto, esta diferenciación de Dios en sí mismo es lo que produce la diferenciación necesaria en el proceso histórico, y no porque la Historia imite el derrotero de Dios, sino que la Historia es el desarrollo de Dios en su proceso encarnatorio. La diferenciación que Dios ejerce, por medio de su determinidad en Cristo, son las barreras o límites que la divinidad está poniéndose como absoluta infinitud que se despliega en sí y por sí. Tal movimiento, -finaliza Hegel-, es el inicio de la libertad porque Dios, en su dignidad como *idea absoluta*, se autodetermina y ejerce su *deber ser* al trascender al mundo por pura voluntad.³⁵⁴ Por eso, en la *Fenomenología*, tras el proceso donde se describe la vida en su movimiento, empiezan las autoconciencias como identificación absoluta de una con otra,³⁵⁵ porque es Dios que está actuando en el movimiento del Espíritu, para inmediatamente después diferenciarse en las figuras Históricas.³⁵⁶ Dios empieza entonces a entenderse racionalmente como motor inmóvil para enseguida, en el Cristianismo, comprenderse como representación encarnada en Cristo.

Por lo tanto, este movimiento de la vida que se describe en la *Fenomenología* no es otro que el proceso absoluto de Dios encarnándose en la Historia. La determinación de la vida tiene tres etapas. La primera es la esencia que se muestra como el *ser superado* de todas las diferencias, pero sólo como rotación sobre su propio eje. En segundo lugar se presenta la *independencia* de la vida en la que se disuelven las diferencias porque ellas están en movimiento en el espacio. Por lo tanto, las diferencias son superadas en la esencia y la independencia de la vida. Sin embargo, las diferencias no serían superadas si no fueran también subsistentes, si no estuvieran en movimiento dialéctico o negación de la negación. Es así que la *subsistencia* es el tercer momento de la vida en su movimiento, porque la subsistencia es la cualidad que le otorgan las diferencias, que ya son para sí porque han superado la diferenciación en el proceso total de la vida. Aquí ya no sólo

³⁵⁴ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. España. 1994. Ed. Alianza Editorial. Trad. de José Gaos. pp. 86 - 87. Las cursivas fueron puestas por el autor del presente texto.

³⁵⁵ Cfr. *Fenomenología*. p. 112.

³⁵⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 113.

estamos en el espacio sino también en el tiempo, en la Historia o plenamente en el Espíritu. En el tiempo y el espacio ocurre que el *ser* ya no es abstracción, sino movimiento puro, donde la determinabilidad de las diferencias constituye la universalidad del movimiento de la vida.³⁵⁷

Estas imágenes son, (como se ha venido desde el primer capítulo), el traslado del lenguaje teológico al metafísico. Cabe reiterar, nuevamente que Hegel entiende a Dios, en la religión, sólo como representación; y si en la presente investigación se explica la dialéctica de las llamadas sagradas escrituras, es porque Hegel vio en ella el movimiento del pensamiento religioso, pero que debe elevarse al saber filosófico; es decir: explicar la religión pero sólo desde la metafísica. Cristo, Dios encarnado, muerto y resucitado, es el Alfa y la Omega, (Cfr. Libro del apocalipsis. Cap. 1, verso 8), que abarca la Historia y los espacios humanos, es el pantocrátor que *es, era y ha de regresar*. En Cristo estaba la vida desde el inicio, vida que iluminaba a los hombres brillando entre las tinieblas, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 1, versos 4 y 5), porque es Cristo quién explica a Dios; le saca de las penumbras del misterio, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 1, verso 18). Siendo Cristo el Señor de la vida, puede entregarla y tomarla de forma libre, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 10, versos 17 y 18), en una dialéctica que no es más que negación de la negación, con lo cual queda superada la muerte. Y los que creen en Cristo y en su explicación sobre Dios consiguen vida eterna; han pasado de la muerte a la vida, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 5, verso 24). Finalmente, en Cristo se superan las diferencias, -pero también se conservan-, porque Él es la vida y los discípulos los sarmientos, que al ejercer la negación de la negación sobre sí mismos, darán mucho fruto, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 15, verso 5). Los discípulos han superado la diferenciación por sí mismos porque pertenecen a una sola vida, en cuanto que han depreciado la vida y han ganado la eternidad, (Cfr. Evangelio de Juan, cap. 12, verso 25). Cristo es la explicación de Dios en el pensamiento del discípulo que reflexiona sobre la encarnación de Dios en el tiempo y en el espacio o en el Espíritu, el cual es el producto puro de la autoconciencia que en este punto inicia su recorrido.

³⁵⁷ Cfr. *Fenomenología*. p. 109.

Es así que el recorrido que está iniciando la autoconciencia es en realidad la encarnación de Dios, la idea en su movimiento infinito o el movimiento de lo absoluto que se desarrolla en el mundo. Por eso, -argumenta Hegel-, los miembros son independientes *para sí*, pero en cuanto que en realidad son reflexión en la unidad, porque la unidad es el desdoblamiento en las figuras independientes. Por lo tanto la autonomía de la figura es su propia determinación, pero tiene esta cualidad porque está *siendo para otro*, en un desdoblamiento que supera tanto su independencia como la escisión hacia el otro, logrando la infinitud.³⁵⁸ Esta es la dialéctica entre el sujeto humano y la comunidad. El sujeto humano es tal porque vive en sociedad. Sólo los dioses y los simples animales no necesitan vivir entre otros, decía Aristóteles. El hombre concibe la autonomía y la capacidad de decisión porque se compara necesariamente con otros. De igual manera el amante, se sabe amante, porque ama al otro; necesita del otro para ser lo que es.

Siendo así, Hegel argumenta que se pueden distinguir tres momentos. El primero es el de la represión hacia la propia diferencia por parte de la figura. El segundo momento es el de la *sujeción o sometimiento*, *Unterwerfung*, a la infinitud de la diferencia. Con esto la figura logra negar su naturaleza meramente orgánica y la devora. Es decir que la figura al someterse a la infinitud de la vida logra reconocerse como parte de ella, pero como *parte*, es también diferenciación o saberse uno, pero entre los otros. Por eso devora, consume o supera su naturaleza sólo orgánica o animal, porque el animal no tiene la posibilidad de reflexión sobre sí y los otros. Por ello, -sigue la explicación en la *Fenomenología*-, en el médium o fluido universal que es la vida, se da este despliegue quieto de las figuras, o sea que la vida ya se ha convertido en *proceso*, ya no es el mero repetir de la naturaleza como antes achacaba Heráclito contra algunos hombres que, como los bueyes, sólo comen, defecan y duermen. La autoconciencia que está describiendo Hegel ya sabe del proceso histórico y reflexiona sobre él y actúa en sus tiempos y espacios. Pero, el actuar, la praxis, consumen al hombre; le aniquilan. El trabajo humano, -que no es más que producir mercancías para la comunidad-, va mermando el cuerpo, le envejece y al final le mata. De

³⁵⁸ Cfr. *Fenomenología*. pp. 109 - 110.

igual manera, el revolucionario que dice obedecer al proceso histórico, por lo regular termina perdiendo la vida y logra la inmortalidad. Esa es la fluidez universal en su revire, en una especie de venganza contra la autoconciencia que logra la autonomía. Esta fluidez universal al final devora a la figura quieta; pero esto es *la vida como lo vivo*. El amante termina devorado por su propia pasión, por su decisión libre de amar, por someterse, de manera autónoma, al otro. Por lo tanto *la figura* y *la fluidez universal* son sujetos que se fusionan uno el otro en una *disolución universal*, Allgemeine Auflösung. Es así que tanto la comunidad como la autoconciencia han alcanzado la sustancia o el ser sujetos. Hay una dialéctica entre los miembros que conforman la comunidad, asumiéndose y negándose mutuamente en una superación como desarrollo que avanza al absoluto. Este avanzar es el *proceso real*, tanto de las figuras como de la comunidad en su fluidez. Ya no sólo es amontonamiento como el de las hormigas que repiten una y otra vez lo mismo sin conciencia de sí, sino que hay superación de las figuras y del tipo de comunidades que conforman.³⁵⁹

En la parte 3, 'El yo y la apetencia', Hegel continúa explicando cómo el yo regresa hacia sí como *unidad reflejada o reflexionada*, reflektierte Einheit, pero que ya es otra que la primera. Porque la primera era inmediata, en cambio la segunda unidad es resultado de la vida que, en su movimiento, ha superado las diferencias. Esta unidad es el *género*. Por lo tanto, es el *yo puro* como autoconciencia que inicia su despliegue en la Historia. Es conveniente señalar que Hegel, al decir que la autoconciencia inicia su desarrollo en la Historia no quiere decir que ya hubiera una especie de predeterminación para ella, sino que la Historia es producto de la autoconciencia en su movimiento inmanente; a la manera que menciona Antonio Machado: *caminante no hay camino, se hace camino al andar*. Y de la misma manera que el poeta, el autor de la *Fenomenología* cree que la autoconciencia no puede retornar *al camino que ya pisó*. Lo que Hegel menciona es que *nosotros*, los lectores de la *Fenomenología*, sí podemos saber lo que pasará con la autoconciencia, pero es como si estuviéramos asistiendo a la obra *Hamlet*, donde ya

³⁵⁹ Cfr. *Fenomenología*. pp. 110 - 111.

sabemos el guion, pero nunca dejamos de emocionarnos al presenciar la trama. Mientras tanto el simple yo es en realidad el género como comunidad tal como la está entendiendo Hegel en cuanto simple universal. La autoconciencia aniquila, por medio de su apetencia, la independencia del otro.³⁶⁰ Le exige al otro porque le desea y le necesita. La apetencia, Begirde, es en realidad el ansia, pero en cuanto necesidad propia de la autoconciencia que *no es* si no se encuentra *junto a otra autoconciencia*. Begirde se ha traducido tradicionalmente como *deseo*, pero en el contexto de la lectura de la *Fenomenología*, es más adecuado entenderlo como una de las cualidades de la autoconciencia, la cual se forma en comunidad, y no *puede ser* tal sino en el Espíritu; es decir que una autoconciencia ansía, como una especie de necesidad formativa de sí, a la otra autoconciencia. Para el caso que estamos tratando, la autoconciencia divina del cristianismo ansía la humana y viceversa.

Por ello Hyppolite menciona que Hegel tomó estas imágenes de la religión; las oposiciones no deben desaparecer sino superarse como identidad de la identidad y de la no identidad. Siendo esto así, lo absoluto *es esencialmente* oposición, porque éste, como *sujeto*, se divide y desgarrar para ser absoluto, surge entonces una *imagen mística* porque el 'no' contiene al 'sí'. Lo absoluto sólo puede ser un <<sí>> diciendo no al <<no>>. Por lo tanto, la verdadera naturaleza de lo finito radica en ser infinito porque lo absoluto ha ejercido en sí la oposición absoluta de sí, determinándose como sujeto, con lo cual se consigue la supresión de la oposición, ya que tanto lo infinito como finito se aniquilan en el movimiento de la vida, que es luz que se expande hacia todo, al igual que la autoconciencia.³⁶¹ Al respecto. Valls Plana menciona que, cuando se cumplimente tal proceso, se habría superado la dicotomía kantiana al mismo tiempo que se resolvería la escisión del alma humana, divida entre mundo y Dios. Hegel, -apunta Valls Plana-, cree que la época del Espíritu que él anuncia y abre, será la realización del cristianismo, donde se daría un presente de reconciliación entre lo divino y lo humano, *una presencia de Dios*

³⁶⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 111.

³⁶¹ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura de la fenomenología*. p. 137 - 139.

*entre los hombres y el mundo.*³⁶² Así es como lo dice Hegel en la *Enciclopedia*: Dios es más que algo vivo, es espíritu. Únicamente la naturaleza espiritual es el *punto de partida* más digno y más verdadero para pensar lo absoluto, en cuanto que el pensar se toma como punto de partida, y se quiere tomar el punto más próximo.³⁶³ La autoconciencia es tal, porque Dios se ha puesto en ella como absoluto proceso del pensamiento. Dios es hombre porque está en el pensamiento humano. Y el hombre se identifica con Dios porque se absolutiza en su proceso reflexivo. Conclusiones graves en extremo pero que no implican un estricto panteísmo, porque si bien Dios está en todo el proceso, también se mantiene como sujeto o autoconciencia contrapuesta al sujeto humano. Y Dios, -explica Hegel-, sólo entra en el mundo por medio del hombre, cuando éste deja la mera representación de lo divino y encarna en sí a Dios; Dios no abarca al mundo de una vez para siempre sino en un proceso, proceso que bien se podría calificar de panhumanismo, como lo propuso Gerhard Kränzlin, porque es el hombre el que se absolutiza al pensar en Dios.

Al respecto, en su obra *La encarnación de Dios*, Küng advierte del peligro del cristianismo planteado por el idealismo alemán, pero principalmente de las consecuencias que Hegel había impulsado desde que escribió la *Filosofía real*, donde por primera vez trata lo que llamó <<el curso de la vida de Dios>>. En el proceso de exteriorización de Dios en la realidad mundana, -aduce Küng-, es el mismo del Espíritu al volver sobre sí mismo a través de la realidad del mundo; lo que caracteriza la vida de Dios en su movimiento es el mismo proceso del Espíritu. Es así que el mundo queda inconmensurablemente enriquecido, haciendo posible una nueva conciencia de la divinidad y del mundo. ¿Pero significa también un enriquecimiento de Dios? Se corre el peligro de la disolución del concepto de Dios porque ya no habría límites entre el panteísmo y el panhumanismo en su forma de ateísmo. Ese fue el planteamiento utilizado para humillar a Fichte al obligarle a dejar su cátedra. Mantener alejado a Dios del mundo salvaba el problema de atribuirle a su providencia los males del mundo como la guerra. Pero, -por otro lado-, si Dios entraba en el mundo como la autoconciencia que absolutiza y diviniza con tal proceso a la Historia, se

³⁶² Cfr. Valls Plana. *Del Yo al nosotros*. p. 112 - 113.

³⁶³ Cfr. Hegel. *Enciclopedia*. Parágrafo 50. pp. 154 - 155.

daba la oportunidad de que el sujeto humano dejara la minoría de edad, -planteamiento fundamental de la Ilustración-, para hacerse cargo de sí al dejar la pasada concepción de Dios como figura autoritaria: el Espíritu es ahora el que decide. ¿Se aprovechó tal oportunidad o surgieron nuevos dioses? ¿Se cambió al Dios cristiano por otros gobiernos totalitaristas que se metían hasta la alcoba de los matrimonios? Küng concluye que, haya sido como haya sido, la suerte estaba echada. Y Hegel pensó que la mejor forma de superar el ateísmo y el panteísmo era tomar completamente en serio la vida y la naturaleza viviente de Dios en su transcurrir vital como encarnación radical en el mundo, y Hegel tomó, -como eje de su trabajo metafísico-, al Espíritu absoluto que recorre la Historia y se revela en ella, llegando a ser como es.³⁶⁴ Una vez que Dios se había encarnado en la Historia como representación por medio del cristianismo, era necesario que el hombre tomara conciencia de tal hecho a través de la metafísica o la reflexión de la reflexión.

Marcel Gauchet ha intervenido en el debate describiendo las necesarias consecuencias de la encarnación de Dios en el mundo, pero desde la autonomía alcanzada por el hombre a través de la absolutización ganada en tal proceso. Gauchet apunta que si Dios se encarnó como representación religiosa en el mundo, entonces el revire metafísico por parte del hombre hizo que el sujeto humano se comprendiera a sí mismo como realidad objetiva, precisamente porque el sujeto humano se supo absolutizado. Entonces es Dios el que resultó, -a fuerza de saberle junto a nosotros-, invisible en el mundo político. Dios siempre se había mostrado como el otro del cual dependía el destino del mundo, pero su aceptación como uno de nosotros en el desarrollo del Espíritu le produjo como verdaderamente un otro, pero como contrincante político debido a su normalización como otra autoconciencia. Ese fue el resultado de la suficiencia ontológica de la trascendencia de Dios al mundo; Dios resultó, -paradójicamente-, lanzado fuera del mundo cuando Él se encarnó en el Espíritu. Se arroja a Dios cada vez más lejos porque, el nuevo hombre, ciudadano que gestiona su mundo democráticamente, no acepta más que

³⁶⁴ Cfr. Küng. *La encarnación de Dios*. pp. 256 - 261.

la participación de sus iguales como correspondencia de su objetivación y positividad en el mundo.³⁶⁵

Posiblemente hubiera sido mejor para los que somos creyentes en un Dios que guía inmejorablemente nuestras vidas, -como lo afirma puntualmente Scholem-, mantenernos en el camino trazado por los grandes místicos. Scholem menciona que nosotros, los filósofos, no estamos a gusto hasta después de haber convertido con éxito las realidades concretas del judaísmo, o de las religiones, en un montón de abstracciones. En cambio los místicos manejan alegorías para describir su encuentro absoluto con la divinidad.³⁶⁶

Franz Rosenzweig es mucho más aguerrido al prever desde el principio las consecuencias de comprender al Espíritu desde el desarrollo divino en el mundo. Se caería en una divinización del mundo, pero en contraparte habría una mundanización de Dios, proceso en el cual el Espíritu, y no Dios, conduciría por todos los caminos; porque el hijo del hombre y no Dios sería la verdad. *Dios sería todo en todo y no Uno sobre Todo*. Por lo tanto, -argumenta muy acertadamente Rosenzweig-, el alma humana y Dios jamás se encuentran, porque se han hecho *uno* en el tráfago de la vida de los absoluto; ¿cómo podría conducir la providencia, desde su fragilidad, el hombre? En cambio, en la tradición judía, también hay vida ardiente, pero desde el Poder y la humildad de Dios que elige al hombre judío, pero siguen manteniéndose los contrastes como posibilidad del Todo, con el cual no se agotan las llamas de la tierra, sino que irradian de forma eterna hacia fuera de sí hasta que no sea más que un fuego silencioso. La escisión entre hombre y Dios garantiza, -continúa Rosenzweig no sin razón-, que Dios siga siendo Uno que elige por puro amor, crea el mundo y revela su providencia en círculos concéntricos adaptándose siempre hacia el exterior. Si bien se corre el riesgo de la negación del mundo hacia fuera del judaísmo, también hay superación porque el amor de Dios es creador de todo y

³⁶⁵ Cfr. Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. España. 2005. Ed. Trotta. pp. 138 – 142; 219 – 226.

³⁶⁶ Cfr. Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. México. 1996. Ed. FCE. p. 34.

todos.³⁶⁷ Nadie con más autoridad para hablar sobre Hegel y la religión, que un hegeliano con una fe inmovible como lo fue Rosenzweig.

El problema se agrava cada vez más en el punto de la *Fenomenología* que el presente escrito está analizando. Las paradojas se multiplican con base en lo que Hegel escribió. A la distancia de aquella obra se ven más claramente las consecuencias de sus afirmaciones. Y el destino del hombre se antoja tambaleante y a la vez reafirmado con base en la absolutización del sujeto humano por medio de la encarnación de Dios en el mundo. Pero lo que no me parece adecuado es renunciar al análisis racional de tales hechos; no sólo porque seamos filósofos, sino porque tanto si somos creyentes o ateos, se convierte en un deber ético y moral tratar de describir y elucidar las consecuencias ontológicas, humanas y divinas, a partir de que el Espíritu haya concebido la encarnación de Dios en el mundo. Me parece válida la afirmación de San Agustín: no puedo amar lo que no comprendo.

Esa es la propuesta que adelanta Pannenberg, el cual postula que Hegel es el último eslabón de una vasta tradición de la cristiandad occidental que se remonta hasta San Agustín, el cual analizó la unidad y diversidad de la Trinidad, postulado que retoma San Anselmo de Canterbury y propone que la psique humana está conformada como unidad en la diversidad en la autoconciencia. Lessing recurre a esta fórmula y Hegel logra y culmina su despliegue conceptual. Por lo tanto, la autoconciencia se constituye en la revelación y alienación libre de Dios como premisa para autoconocerse en el otro; con lo cual, paradójicamente, se restaura la unidad de la Trinidad. El Dios cristiano no es tal sino hasta que se encarna en el otro en un proceso de negación, y negación de la negación. Es así que la metafísica hegeliana está fundamentada en los vínculos cristológicos del Padre-hijo por medio del amor del Espíritu Santo. Si bien no hay autonomía en la *necesidad* del otro, es necesaria también la libertad de la autoconciencia que se pone en el otro para saber de sí o *ser* en sí y para sí. Por lo tanto, el sujeto absoluto verdaderamente infinito es aquel que se vacía o extraña, permaneciendo junto a sí en su vaciarse (*Entäusserung*) como principal cualidad ontológica. Hegel retomó el dicho de Fichte sobre el autoponerse

³⁶⁷ Cfr. Rosenzweig. *La estrella de la redención*. pp. 468 - 477.

(*Selbstsetzung*) con todas sus consecuencias éticas, demostrando que Dios se pone o trasciende a su creación finita para volver a aprehenderse en su infinitud. Y el sujeto humano, -cuando alcanza tal proceso como autoconciencia-, logra la infinitud o la libertad absoluta. Pannenberg apunta que la autonomía propuesta por Kant no es acertada porque se sustenta en la escisión que arroja al otro más allá de sí, y que culmina con el sistema democrático occidental. Toda finitud que separa al otro para saberse a sí sigue siendo finita ella misma, pero el modelo de la Ilustración absolutiza la propia finitud en contraposición a Dios. En cambio, el modelo encarnatorio hace necesario el reconocimiento del otro como fundamento de mi Yo; el punto fundamental es la alienación de su encarnación en un proceso absoluto.³⁶⁸ En el mismo tenor se expresa Mariano Álvarez. Él dice que la libertad no puede ser concebida como un objeto externo a la conciencia, sino que la libertad es la conciencia en cuanto que está presente a sí misma. Es así que la libertad, como esencia del Espíritu, ha de ser universal, propia del hombre como tal, no un privilegio de uno solo o de unos pocos. Por lo tanto, la libertad sería el movimiento de autoperfección que ocurre en la Historia, como Teodicea, en la cual se da el proceso relacional de las autoconciencias.³⁶⁹

Me parece que la explicación de Pannenberg y Álvarez Gómez son más adecuadas para comprender a Hegel, el cual es lapidario al decir: *La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro*. Es decir que la apetencia o el deseo son en realidad la necesidad de saber de sí, como autorrealización, por parte de la autoconciencia; pero esto es imposible de lograr sin el concurso de la otra autoconciencia. Por eso en mi Yo no puede haber una actitud negativa hacia el otro, sino su producción, en el sentido de reproducir mi apetencia de saber quién soy. Si niego al otro necesariamente me niego a mí. La verdad no

³⁶⁸ Cfr. Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. España. 2002. Ed. Sígueme-Salamanca. pp. 324 - 330. Trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque.

³⁶⁹ Cfr. Álvarez Gómez, Mariano. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. España. 2004. Ed. Sígueme-Salamanca. pp. 149 - 155. Trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque.

está ni en mi Yo ni en el otro, sino en el devenir de la apetencia de él hacia mí y de mí hacia él. Ambas autoconciencias logran así su satisfacción de ser absolutamente para sí, ejerciendo la negación de la negación sobre sí, logrando la autonomía porque está ejerciendo sobre sí las determinabilidades propias de su esencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.³⁷⁰ Dios, en el cristianismo, sólo es tal cuando se encarna. Y la autoconciencia que Hegel está postulando en la *Fenomenología* sólo se satisface cuando se hace *nosotros*, a manera de la Trinidad que tiene como mediación el amor.

En este punto el sujeto humano ya ha superado su mera animalidad y se sabe género, en el cual es fluidez universal como autoconciencia viva. Deja su independencia porque se aliena al otro, pero logra la libertad, -según la entiende Hegel-, porque ejerce la diferencia como algo nulo por sí mismo: es autoconciencia viva. Y se *sabe* Espíritu. *El yo es nosotros y el nosotros es yo*. Queda superado entonces el más acá de la sensibilidad y el más allá de la noche oscura, vacía y sin sentido donde habitaba Dios antes de la creación del mundo y de su encarnación y se marcha a la plenitud de un día espiritual eterno, a un sábado de resurrección absoluto.³⁷¹ Es decir que el sujeto humano ha hecho para sí la vida propia que ejerce Dios en sí. En Él estaba la vida desde el principio porque ejerce la doble negación para convertirse en absoluto; se niega como una divinidad más allá del mundo y se encarna, para luego regresar a sí habiéndose re-conocido en el otro de sí: en el hombre. Aquí se ve la reminiscencia del Yo de Fichte, que pone al otro para saberse a sí; pero Hegel radicaliza tal postulado y afirma que el Yo no es tal si no se reconoce en el otro de sí. Si bien el Yo fichteano pone al otro como no-yo, éste último ejerce la misma doble negación hacia el Yo originario, dando como resultado el Espíritu. *Una autoconciencia sólo es tal para otra autoconciencia*, porque sólo así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro. Por lo tanto aquí queda superado el mero concepto de objeto por el simple hecho de que la autoconciencia no es objeto, y la autoconciencia no se satisface sino en otra igual en cuanto que la apetencia, el ansia de *ser* del sujeto humano sólo se satisface

³⁷⁰ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. p. 112.

³⁷¹ Cfr. Hegel. *Fenomenología*. pp. 112 - 113.

en un ojo humano que *le vea* y le reconozca en la dignidad propia de hijo de Dios, o sea: absoluto. Aún aquello que la autoconciencia consume para sobrevivir como son los animales, los vegetales y el agua son humanizados. La carne es cocida, los vegetales preparados y el agua hervida. El mundo del hombre es *producido* por medio del trabajo colectivo e igualitario. Las paredes, las calles; el simple tabique tiene en sí la esencia del sujeto, y al verle, yo me reconozco como humano. Nada es objeto para mí porque yo soy sujeto y me reconozco en todo lo que hay en torno a mí. Si convirtiera en objeto a mi pareja, a mi amigo o a las personas que me rodean y hacen mi vida humana, yo me rebajaría al nivel de puro animal que devoro lo que está a mi alrededor sin reconocerme en ellos, o me entregaría al demonio, cuya principal función es la separación, la escisión entre las comunidades: ejercería mi posibilidad fáustica. Buscaría la vida, pero sólo me toparía con la muerte. De aquí en adelante el derrotero de la *Fenomenología* se decidirá con base en lo que la autoconciencia humana y divinizada, decidirá con base en su libertad.

*En las pesadillas por las visiones de la noche,
cuando a los hombres el letargo invade,
un temblor me entró, un escalofrío,
que estremeció todos mi huesos.*

Libro de Job.

Capítulo IV.

La representación de Dios.

1) La negación de lo divino en el hombre.

Ya se mencionó en el capítulo pasado que para Hegel la encarnación de Dios ocurre en el pensamiento del sujeto humano con base en su desarrollo histórico como autoconciencia inmersa en su comunidad. Siendo así, el Cristianismo, si bien es la religión que más se acerca a los postulados de Hegel, no deja de ser representación de la divinidad en el mundo. Más aún; Hegel creyó que el cristianismo protestante, como superación del católico, era la antesala de la nueva religión racional. Es innegable que el protestantismo sembró en el mundo moderno la semilla de la autoconciencia como la capacidad para reconocer el *sí mismo* del hombre en sus procesos de pensamiento. Mientras que el catolicismo tradicional se había enclaustrado en un misticismo mágico que aún ahora causa estragos entre los feligreses. Tampoco es adecuado dejar de señalar que su bien el movimiento de la Reforma cimbró al mundo europeo, tales acontecimientos ya estaban larvados en las ideas de Erasmo de Róterdam, Alexander Hegius von Heek y el movimiento de la Devotio moderna de la Baja Edad Media. De igual forma es conveniente mencionar que el protestantismo trata las cuestiones del pecado, la conciencia humana y la esencia divina en el hombre de manera muy similar a los profetas judíos, de los cuales se nutren los postulados de Lutero y Calvino.³⁷² Toda esta fue la antesala del pensamiento de Hegel.

³⁷² Se ha difundido la idea de que la Reforma protestante se basa fundamentalmente en los escritos de Pablo de Tarso. Pero ya se mencionó que los teólogos y estudiosos de la Biblia europeos del siglo XIX no sólo desconfiaban de la naciente exegética de su tiempo, sino que la mayoría estaban viciados por el antisemitismo, y hacían una separación tajante entre el llamado Viejo y Nuevo Testamentos. Es así que, si bien los Padres fundadores del Cristianismo protestante sabían de memoria a Pablo, no se daban cuenta de

En conveniente recordar que para Hegel la Historia no comienza porque se da la guerra entre las autoconciencias, sino por medio del trabajo del esclavo en el cual se encarna Dios, empezando así la teodicea o manifestación de la divinidad en el mundo. Así lo menciona en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ahí dice que fue la religión judía la primera en concebir al Espíritu de un modo universal, pero que en el Cristianismo Dios se reveló como Espíritu, alcanzando así la proposición especulativa en la idea de la razón.³⁷³ Siendo así, es la filosofía la que nos lleva al conocimiento del mundo real, que es como debe ser y concreto, porque es el poder absoluto realizándose en cuanto divina razón universal, a la cual se le llama representativamente Dios. Por lo tanto, Dios gobierna la Historia por medio de la providencia y de su plan; es Dios el que habla y se expresa en la Historia.³⁷⁴ Providencia que se alcanza cuando el Espíritu, (como Dios), está en la actividad de su esencia, siendo su propio productor y alcanzando la libertad, que se concretiza en el hombre, que sólo es un esclavo si él no es consciente de que pertenece a un orden superior, y por lo tanto, -como el Espíritu-, conquista la libertad en sí y por sí. Es decir que cuando el sujeto humano toma la forma de individualidad es porque ha logrado contraponerse a sí mismo, alcanzando la contradicción como

que él pertenecía a la religión fundada por Moisés tras la revelación de Yahvé al exigirle que liberara a los Hebreos de la esclavitud egipcia. Hoy en día, para cualquier teólogo serio, católico o protestante, es evidente que en realidad Saulo y todo el grupo de apóstoles jesuánicos en realidad estaban buscando la renovación del pueblo judío con base en La Torá y Los profetas; en la verdadera aplicación de la Ley. Si Pablo postula que la Ley mata y el Espíritu es el que vivifica por medio de la fe, lo que en realidad está haciendo es criticar la hipocresía de los que se dicen seguidores de una ley que no hace bien, ni beneficio a nadie más que a los que la aplican, y eso se puede decir de cualquier persona corrupta en cualquier sistema social, religioso o político. Pablo era un fariseo, y estudió a los pies de Gamaliel, (Los estudiantes de algún rabino se sentaban en el suelo, mientras el maestro ocupaba un banquito para ver a todos los estudiantes), uno de los más grandes rabinos, profeta y fariseo judío que, -como Erasmo de Róterdam con el catolicismo-, buscaba con todo su corazón la reforma del pueblo judío. Y el fariseísmo proviene, a su vez, de un movimiento profético que se opuso a las interpretaciones de la Ley que sólo beneficiaban a los detentadores del poder político, económico y religioso israelita de entre los siglos III antes de nuestra era y el siglo I. De hecho, a Jesús se le confundía en ocasiones con un fariseo. Los fariseos no habían heredado poder alguno como los reyes o las familias de sacerdotes; la mayoría de los fariseos renunciaban a ser comerciantes. Eran gente que, si bien algunos provenían de familias con recursos; preferían mantenerse de su propio trabajo manual para evitar que sus hermanos de religión dijeran que vivían del trabajo de otros. La única fuerza y el gran poder de los fariseos era la interpretación de La Torá y de Los profetas, y su aplicación de forma irrestricta en sus vidas personales. Pablo de Tarso fue uno de los mejores judíos, precisamente porque fue uno de los más grandes profetas pertenecientes al fariseísmo.

³⁷³ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 65.

³⁷⁴ Cfr. Ibíd. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 78 - 79.

determinación de sí, tratando de reestablecer la unidad propia del hombre, la cual adviene con la autoconciencia como un saber del *yo interno*, sólo así se alcanzan a *reprimir* los impulsos meramente animales para pertenecer a una comunidad.³⁷⁵

Hegel insiste en la providencia divina en el sujeto humano: el hombre es el que, -como el motor inmóvil postulado por Aristóteles-, se autodetermina a sí mismo como movimiento inmanente, como conciencia viva.³⁷⁶ Mientras que el esclavista o déspota, que se atribuye a sí mismo la idea de *uno* del dios esclavista, no es humano y por lo tanto no es libre. Al contrario, Dios se presenta en la conciencia de cada hombre que es consciente del Espíritu universal; si la esencia divina no fuese también la esencia del hombre, entonces la esencia divina no sería nada.³⁷⁷ Ahora bien, éste universal está en la ley, en los principios, que son pensamientos carentes de realidad mientras no sean internos en el sujeto humano, es decir que las leyes y los principios no sirven de nada mientras no haya verdadera actividad ni trabajo consciente, mediante lo cual se logra la libertad y autonomía del hombre, porque la actividad consciente humana produce cosas útiles, lo cual no es más que ventaja para toda la comunidad.³⁷⁸ Por lo tanto, la esencia humana está en hacer *en sí* las leyes y los principios, para después, por medio del trabajo y la actividad, exteriorizar la Idea.³⁷⁹ Es así que la evolución no es un mero producirse inocente y pacífico como en la vida orgánica, (lo que sería el infinito malo), sino en el duro y enojoso trabajo contra sí mismo por parte del sujeto humano, pero también es una dura e infinita lucha contra sí mismo por parte del Espíritu.³⁸⁰ Entonces, para Hegel, la filosofía es la culminación de todo el proceso de la Idea, del Espíritu y de Dios. Por lo tanto, la filosofía es la forma suprema, la más libre y la más sabia.³⁸¹

³⁷⁵ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 63. El paréntesis fue agregado por el autor de la presente investigación. Al igual que fueron editadas la palabras en cursiva.

³⁷⁶ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 87.

³⁷⁷ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 66 - 67.

³⁷⁸ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. pp. 80 - 81.

³⁷⁹ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 86.

³⁸⁰ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 129.

³⁸¹ Cfr. *Ibíd. Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 110.

2) El estoicismo.

Por ello es que Hegel continúa su discurso en la *Fenomenología* con los siervos filósofos. Algunos de ellos, -dice Hegel-, no comprendieron que pertenecían a un orden superior enmarcado en un proceso histórico determinado por el Espíritu, en el cual se encarnaba Dios. Debido a ello se dio la desesperación, amargura y angustia del estoico, el cínico y de la conciencia desventurada.

Hegel inicia describiendo en el apartado B cómo es que la autoconciencia servil se convierte en el en sí y para sí por medio del trabajo.³⁸² Mientras que la conciencia del señor se repliega a la pura abstracción sin alcanzar la objetividad, la servil logra su propia formación porque ella forma la cosa, alcanzando así lo concreto del *concepto*. Es así que la libertad se logra en el pensamiento porque el siervo permanece en sí. Con esta explicación Hegel pasa a la parte del estoico. Aquí vemos cómo es que Hegel muestra más agudamente su antisemitismo. Escuchemos al mismo Hegel en su explicación:

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.³⁸³

En esta parte vemos que para Hegel la esencia pensante era lo fundamental para el idealismo del siglo XIX, que ya se empezaba a defender de los movimientos anarquistas, socialistas y comunistas que decían ser los legítimos herederos de la especulación filosófica, pero ahora en la aplicación o práctica revolucionaria como necesidad del Espíritu en su manifestación histórica. Pero para Hegel la libertad sólo puede ocurrir en el pensamiento que repliega su actuación a las circunstancias históricas del Espíritu que se está encarnando en la Prusia burguesa, y Hegel está diciendo que tal pensamiento

³⁸² Cfr. *Fenomenología*. pp. 121 - 122.

³⁸³ Cfr. *Fenomenología*. p. 122.

empezó a engendrarse desde que nació el estoicismo. Ahora bien, Hegel no está defendiendo todas las corrientes estoicas, sino sólo las que surgieron de los romanos imperialistas. Después de este primer párrafo Hegel escribe varias líneas que se refieren a un tipo del estoicismo que no se acomoda ni a Marco Aurelio ni a Séneca, sino a Filón de Alejandría.

Ya se ha mencionado la efervescencia por los estudios religiosos entre los siglos XVIII y XIX en toda Europa, pero principalmente en los países protestantes que intentaban oponerse a las ideas ateas de la Ilustración. Pero la mayoría de las corrientes protestantes no sólo se oponían al ateísmo ilustrado, sino también a cualquier interpretación que tomara como base alguna tradición o filosofía emanada del judaísmo.³⁸⁴ Hegel menciona en *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo III, que el Uno de los judíos, a pesar de estar en el pensamiento, sólo se quedó en la subjetividad y no alcanzó a ser universalidad que se incrustara en el Espíritu. Por ello califica al pueblo judío de ser un pueblo *obstinadamente* instalado sólo en él, en cambio, los romanos alcanzaron el dominio del mundo.³⁸⁵ De la misma manera, dice que debido a que si bien el siervo judío alcanzó la *represión* por medio de la ética y abandonó el mundo que consideraba hostil debido al déspota romano, sólo replegó su dicha al interior de sí y a la satisfacción de sí mismo, pero sólo en un dolor empírico concentrándose sólo en la humillación. En cambio, el siervo romano también logró la desdicha, pero la trasladó a la desdicha universal del mundo a fines divinos que se representan en el dominio del mundo porque se concentra en sí mismo, alcanzando la universalidad del Espíritu en la subjetividad del estoico y el cínico.³⁸⁶ Después se refiere a Filón, argumentando que él identificó a Dios como lo óv, como lo que es, pero oculto e incognoscible, faltándole la concreción de lo universal y por lo tanto carente de contenido.

³⁸⁴ En un pequeño ensayo titulado 'La lógica de Abraham', en *Escritos filosóficos y teológicos*, pp. 193 – 194, Lessing se 'burla' de Abraham y de su esposa Sara, con motivo de un escrito de Paul Christian Weiss. También llega a decir en 'Salvación de Jerónimo Cardano', (pp. 227 – 228) que el hecho de que el pueblo de Israel haya caído es signo de que Dios les ha abandonado, y les conmina, indirectamente, a que acepten su desgracia y se acaben de una vez, cfr. *Ibíd.* Lessing *Escritos filosóficos y teológicos*. España. 1990. Ed Antrhopos. Trad. de Agustín Andreu.

³⁸⁵ Cfr. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. pp. 48 – 50. La cursiva fue editada por el autor del presente escrito.

³⁸⁶ Cfr. *Ibíd.* *Lecciones*. Tomo III. pp. 218 – 219. La cursiva fue editada por el autor del presente escrito.

Dice que el *Logos*, *Noûς*, y la *Sofía* emanadas de Dios, según lo explica Filón, son sólo un tipo de argumentación superficial.³⁸⁷

De manera personal, me parece que la construcción de Filón se parece mucho a la metafísica de Hegel. Tanto es así que en el Evangelio de Juan el *Logos encarnado* que explica a Dios, que al principio estaba frente a la divinidad y que es el desdoblamiento de Yahvé, es casi idéntico al *Logos* postulado por Filón. De igual manera, la *universalidad* de la salvación ofrecida por Cristo, como sacerdote universal, que se muestra en la Carta a los Hebreos, es el mismo que el *Logos* sacerdotal también propuesto por Filón. A su vez, para Hegel Cristo es Dios encarnado, que explica a la divinidad que deviene de forma absoluta al mundo; Dios ha muerto en Cristo como absoluto sacrificio, y la filosofía como ciencia del saber debe imitar este dolor infinito en un viernes santo especulativo que alcanzaría la libertad absoluta.³⁸⁸ Pero al exseminarista de Tubinga no le pareció así. Por eso en la *Fenomenología*, refiriéndose al estoicismo de Filón, dice lo siguiente:

Esta conciencia es, por lo 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 la vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre.³⁸⁹

Tradicionalmente se ha aceptado que la referencia al trono y las cadenas se refieren a Marco Aurelio y a Séneca. Pero si deseamos comprender mejor a Hegel debemos profundizar más. Filón postula la existencia de un ininterrumpido encadenamiento, como un cordón de orden universal, que se corresponde con el destino de buena fe que sólo

³⁸⁷ Cfr. *Ibíd. Lecciones*. Tomo III. pp. 218 – 219. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

³⁸⁸ Cfr. Hegel. *Fe y saber*. México. 2001. Ed Colofón. p. 164. Trad. de Vicente Serrano.

³⁸⁹ Cfr. *Ibíd. Fenomenología*. p. 123.

Dios puede proveer. A Él pertenecen también la disciplina, la admonición, la realeza, el cetro y el poder. Por eso Judá, -como representación de las naciones-, expresa su gratitud de la cual está poseída y por ello habla con franqueza como ningún mortal lo hace. (Cfr. Libro del Génesis. Cap. 38, verso 26).³⁹⁰ Es así que la nación de Israel se considera sierva, -conforme entiende Filón-, de un Dios que con su trabajo guarda y protege a su pueblo como representación de todas las naciones. Por lo tanto, aún que el israelita se encuentre sobre el trono, se sabe siervo de Yahvé. Como el caso de Moisés, que a pesar de saberse merecedor del reino egipcio porque era hijo adoptivo, guardaba en su memoria el hecho de que su pueblo era extranjero en el país del Nilo, el cual acogió a los hebreos cumpliendo con la tradición oriental de proteger al menesteroso, pero después les convirtieron en esclavos. Por lo cual Moisés obedeció el mandato de Dios para liberar a los judíos.³⁹¹ Moisés, sentado en el trono, se rebajó a la condición de siervo, obedeciendo a Yahvé. La misma interpretación hizo Pablo con respecto a Jesucristo, el cual siendo de condición divina, obedeció a Dios y tomó libremente la condición de esclavo.

Pero nada de esto valió para Hegel. Para él, Israel se rebajó a la condición de siervo porque, -como dice en la pasada cita de la *Fenomenología*-, los hebreos conservaron sólo una *conciencia negativa ante la relación de señorío o servidumbre*, porque, como lo mencionaba Hegel, ellos sólo obedecían por recibir el premio de la lluvia y las cosechas, y por ello su servidumbre no estaba puesta en el señor, ni el amo tenía sus esencia en el siervo. Es así que no había distinción ni bajo las cadenas ni sobre el trono, y para Hegel es necesaria la dialéctica como contraposición de los opuestos para lograr una síntesis. Pero el pueblo hebreo, -continúa Hegel-, *se mantiene en el ser allí singular*, y si piensa la diferencia entre el amo y el siervo, en realidad se retira del movimiento formal del *ser*, o de lo universal, *aferrándose* en una obstinada servidumbre singularizada que sólo espera recompensas.

³⁹⁰ Cfr. Filón. *DE MUTATIONE NOMINUM*. En *Obras completas*. Buenos Aires. 1976. Tomo I. p. 123. Parágrafos 135 – 136. Ed. Acervo Cultural. Traducción, introducción y notas de José María Triviño. El paréntesis es original del texto.

³⁹¹ Cfr. *Ibíd.* Filón. *DE VITA MOSIS*. En *Obras completas*. Buenos Aires. 1976. Tomo I. pp. 7 - 10. Parágrafos 32 – 50. Ed.

La verdad es que si Hegel tomó partido por los romanos imperialistas, también los judíos y cristianos se la traían jurada contra los latinos. Filón siempre aprovechó cualquier oportunidad para criticar las costumbres romanas. La última batalla de los judíos, en Masada, hacia el en el año 70, fue tan encarnizada y con tal sentido de independencia, que provocó que los latinos destruyeran el templo y trataran de erradicar todo vestigio de institución judía. También se ha mencionado que el naciente movimiento iniciado por Jesús de Nazaret contrapuso los Evangelios de Jesucristo a los Evangelios de Roma; ambas proclamas tenían como fin dejar testimonio de los triunfos del rey sobre sus enemigos. Por otra parte, hay capítulos en los Evangelios de Mateo y Lucas que comúnmente se han malentendido. Son las partes de Mateo, capítulo 4, de los versos 1 al 11 y Lucas, capítulo 4, versos del 1 al 13. En ambas partes se narra la estancia de Jesús en el desierto, donde el demonio le reta diciéndole que si verdaderamente es el hijo de Dios, el Mesías o el Rey que habría de venir, que convirtiera las piedras en panes, produjera milagros y conquistara todos los reinos de la tierra, como hacían los emperadores romanos, a los cuales no les faltaba pan, hacían lo que querían,³⁹² y tenían bajo sus pies al mundo entero. Jesús, después de negarse a tal tipo de imperio en la narración evangélica, se proclamó como el enviado por Dios para salvar al pueblo y liberarle de la esclavitud. Al contrario, todos los judíos y primeros cristianos tenían muy presente en la memoria que los emperadores romanos se hacían venerar como dioses, y al parecer eso estaba diciendo también el escritor evangélico: la contraposición entre adorar a Yahvé o al demonio representado por el emperador. De la misma manera, una narración extraordinaria por su descripción detallada, es el exorcismo de un habitante de Gerasa. Se trata de un endemoniado que habitaba entre los sepulcros, gritaba día y noche por los montes y se hería con piedras. Habían intentado atarle pero rompía grilletes y cadenas. Cuando llega Jesús a la ciudad, exige al demonio que le confiese su nombre, a lo cual contesta: ‘Mi

³⁹² Nerón, tras morir su esposa Popea Sabina, se enamoró de un joven llamado Esporo, que se le parecía en extremo. El emperador hizo castrar a Esporo y se casó con él. Tras la muerte de Nerón, Esporo fue el favorito de Ninfidio Sabino y de Otón, el cual le cambió el nombre a Popea, porque Otón también había sido esposo de aquella. Vitelio le ordenó actuar en el teatro como Perséfone violada por Hades, tras lo cual Esporo se suicidó por tal humillación. Simbólicamente, los emperadores romanos trajeron a Popea de la muerte, y transformaron a un hombre en mujer.

nombre es Legión, porque somos muchos', y le suplica que no le saque de la región. Jesús entonces les permitió que se metieran a una piara de dos mil puercos, los cuales se lanzaron al mar y se ahogaron.³⁹³ La metáfora es extremadamente evidente, y sólo los que no deseen verla se pueden engañar. Las legiones romanas se posesionaban no sólo del territorio, sino también del espíritu de las personas; contaminándoles con costumbres, dioses y creencias falsas que pervertían al pueblo judío. Lo que Jesús hace es salvar a su nación de los invasores imperialistas, obligándoles a tomar su forma original, (los puercos, para los semitas, son animales inmundos), y les obliga a lanzarse al mar, que es por donde vinieron. Otro texto que ha causado infinidad de controversias es el Apocalipsis o Libro de la Revelación. Se cree que se está vaticinando el fin del mundo en una apoteosis sobrenatural. Lo que en realidad ahí se dice no es más que la lucha de los cristianos contra los romanos para alcanzar el poder del mundo. El escritor del Apocalipsis no podía decirlo abiertamente y llenó el texto de símbolos como el dragón de siete cabezas, porque Roma estaba asentada sobre siete colinas. A judíos y cristianos ya les estaba yendo como en feria por la represión romana, y si hubieran hablado directamente de una guerra les hubiera ido peor.³⁹⁴

Por lo tanto, como antes se mencionó, Hegel prefirió el tipo de servidumbre que se mostró en el siervo romano porque ellos, -a diferencias de los primeros cristianos y judíos-, los estoicos, cínicos y 300 años después también los cristianos se sometieron al imperio, introyectando la universalidad del amo en la universalidad del pensamiento. Como antes se mencionó, Hegel reitera en *Lecciones sobre filosofía de la historia* que el singular debe obedecer a Dios, a la Historia y a las leyes de su pueblo para ser verdaderamente libre. Eso se demuestra en la siguiente cita de la *Fenomenología*:

³⁹³ Cfr. Evangelio de Marcos, capítulo 5, versos del 1 al 20.

³⁹⁴ Gerd Theissen es muy acertado al explicar que uno de los factores fundamentales de la profunda confrontación entre judíos y romanos fue que ambos pueblos tenían tradiciones muy parecidas. Los dos contaban con culturas altamente desarrolladas y de análoga calidad: tenían una fuerte conciencia de su misión histórica y una marcada conciencia de la historia por medio de una escritura propia. Al igual que una tradición jurídica y una economía financiera desarrollada. (cfr. Theissen. *La religión de los primeros cristianos*. España. 2002. p. 45. Trad. de Manuel Olazagasti).

El estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura *universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de una cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.³⁹⁵

En este apartado Hegel está diciendo que la libertad, (como sólo se puede concebir en ese momento), es la del pensamiento, y ocurre en el estoico romano porque tal libertad está en el devenir del siervo, que se sabe libre porque sublima su movimiento al producir objetos útiles, reflejando su fluidificación y temblor total en consonancia con la forma del Espíritu en el mundo, -en este caso encarnado en el imperio romano-, que produce temor y servidumbre universal. Pero en el filósofo siervo se da un cambio cualitativo; él también produce objetos, tan útiles como las sandalias o las alforjas, pero tales productos son ahora pensamientos. Mientras que el judaísmo y su naciente secta, -el cristianismo primitivo-, se quedarán en la obstinación de la servidumbre carente de contenido sin reflexión ni pensamiento porque nunca aceptaron someterse al orden universal del imperio.³⁹⁶

Valls Plana es muy certero al apuntar que a través del pensamiento la conciencia servil se reconocerá a sí misma como universal porque, mediante el objeto elaborado, el siervo se sabe en unidad con el mundo en cuanto que el objeto le pertenece y al mismo tiempo es libre en él, alcanzando la unidad de ser en sí (objeto) y de ser para sí (conciencia); la unidad del ser en sí y del ser para sí es lo que Hegel llama pensamiento.³⁹⁷

³⁹⁵ *Fenomenología*. p. 123.

³⁹⁶ Prueba de la encarnizada guerra que el cristianismo primitivo encabezó contra el imperio son los múltiples agentes que, como verdaderos mercenarios, eran preparados con bastimento, dinero y cartas para que fueran recibidos por las comunidades hermanas en Grecia y Roma con el fin de lograr adeptos y socavar al imperio desde sus cimientos: los esclavos. Se reunían en catacumbas, casas de seguridad, se protegían en tiempos de enfermedad y desgracia y sólo se casaban si el futuro cónyuge era cristiano, o por lo menos judío. Pedro y Pablo son de los pocos testimonios que nos han llegado, los cuales mueren en el Coliseo, seguros de que su muerte producirá vida multiplicada.

³⁹⁷ Cfr. Valls Plana. *Del yo al nosotros*. p. 141.

Empieza de tal manera la incipiente libertad porque nace de la inmediatez de la condición servil; el estoico, por muy inteligente que sea, no deja de ser esclavo, y repite exactamente el mismo esquema de la servidumbre. El siervo es humano porque al producir un par de sandalias domeña la naturaleza, y se escapa de ella al entrar en el Espíritu. Pero en un segundo momento también se sabe dueño de su humanidad por medio del producto; porque sólo el esclavo tiene la ciencia o el saber para dominar la naturaleza, con lo cual se mantiene en el Espíritu, en cambio el amo es sólo un animal parasitario. En un tercer momento el producto se lanza al voleo precisamente porque para ello fue hecho, con lo cual el siervo alcanza su libertad, en el objeto, y se sabe perteneciente a un orden universal: el siervo sigue encadenado al objeto, que ahora es libre. Pero, -volviendo a la explicación de Valls Plana-, para el momento del estoicismo el pensamiento y la libertad son lo mismo porque la conciencia es libre en tanto es consciente de sí misma a través de su objeto: su pensamiento. Su reflexión se realiza a través de una objetividad que no le es extraña, que es su propia obra, pero ahora la reflexión no queda esclavizada al objeto,³⁹⁸ como el simple esclavo productor de sandalias.

Pero, como siempre en la explicación hegeliana, hay un revire cualitativo ontológico. Para Valls Plana el siervo estoico empezó a ser real porque no se opone al mundo,³⁹⁹ y se sabe unido al imperio, pero tal unidad inmediata deberá desglosarse y ganar su propia mediación. Por eso el estoico se queda sólo en el pensamiento o de manera formal. Así como el amo se aleja del Espíritu porque se separó de la naturaleza que el siervo transforma, de la misma forma el estoico se aparta de la universalidad porque se repliega a la generalidad de su pensamiento, quedándose en la mera abstracción.⁴⁰⁰ Por ello Hegel menciona que el estoico se separa de la multiplicidad de las cosas, eludiendo los

³⁹⁸ Cfr. Valls Plana. *Del yo al nosotros*. pp. 141 - 142.

³⁹⁹ El estoico es en sí (objeto) y para sí (sujeto o conciencia), pero para ser autoconciencia, o saber de su propio saber como productor de su objeto y sujeto, o individual y universal, debe aceptarse plenamente como miembro de la comunidad absoluta o de la Idea en Espíritu absoluto. La autoconciencia que había alcanzado el siervo en un estadio anterior es ahora lanzada mucho más allá con base en el desarrollo del Espíritu en el tiempo, por medio del desarrollo de las figuras.

⁴⁰⁰ Cfr. Valls Plana. *Del yo al nosotros*. p. 142.

contenidos propios que el concepto se da a sí mismo como determinabilidades. Cuando se le pregunta sobre lo verdadero, sólo dice que es lo racional, haciendo referencia nuevamente a la pura vaciedad formal. En esta parte Hegel si está haciendo referencia a Séneca, porque menciona que el discurso estoico es la forma pura en la que nada se determina, y por lo tanto los términos universales como lo verdadero, lo bueno, la sabiduría y la virtud no pasan de términos edificantes que no conducen a la expansión de su contenido.⁴⁰¹ Séneca hablaba de la providencia de Dios, que era toda bondad, y que si en ocasiones parecía que mandaba desgracias y fatigas a sus hijos más amados, era porque los estaba fortaleciendo. Hegel ya había mencionado este tipo de discurrir sobre Dios en el prólogo de la *Fenomenología*, ahí mencionaba que la vida de Dios y el conocimiento divino pueden expresarse como un juego de amor consigo mismo, que cae sólo en lo edificante y hasta lo insulso, porque le falta la seriedad, el dolor y el trabajo de lo negativo; por ello mismo la conciencia que discurre de tal manera se aleja de *ser para sí*, concentrándose sólo en el *en sí*, pero prescinde de la forma;⁴⁰² se concentra o con el objeto producido, pero no se compromete realmente con tal producto. El estoico dará pie al escepticismo, el cual trata de separarse totalmente de la comunidad, representando una especie de retroceso en el avance de la conciencia.

3) El escepticismo.

El estoicismo aún se sentía ligado a la universalidad del Espíritu, aún que le negaba, y sólo la afirmaba de forma subjetiva, y por lo tanto de forma abstracta. En cambio el escéptico se radicaliza en un subjetivismo que trata de destruir todo lo firme o sólido del mundo.⁴⁰³ Pero el escéptico, como el estoico, sigue siendo un esclavo. Recordemos que la autoconciencia es, en primer lugar porque niega su animalidad por medio del trabajo productivo que rechaza de sí lo meramente natural, y en segundo lugar por el deseo de ser reconocido por el otro sujeto humano. Con el primer proceso se hace *en sí* o cosa como universalidad porque se identifica con el producto, mientras que en el segundo caso

⁴⁰¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 124.

⁴⁰² Cfr. *Fenomenología*. p. 16.

⁴⁰³ Cfr. Valls Palan. *Del yo al nosotros*. p. 143.

se hace *para sí* porque sabe de sus propios procesos al verse, como humano, en los ojos del otro. En realidad ambos procesos se imbrican, no son independientes uno del otro. Ya se mencionó en el capítulo pasado que el trabajo siempre es servicio para el otro en comunidad, y la comunidad es la forma histórica del Espíritu en el cual se satisfacen las necesidades humanas: donde me encuentro con el otro, le reconozco y me reconoce. Es así que, para Hegel, la autoconciencia se está realizando en la forma del esclavo en cuanto que él se sabe autoconciencia o singular y universal a la vez. Se hace cosa y soporta el ser o el movimiento del Espíritu, o de Dios encarnándose en el mundo.

El proceso descrito ocurre porque el pensamiento es infinito, y por lo tanto, dice Hegel, el escéptico es el siervo filósofo que realiza en sí la independencia con respecto a sus productos en su pensamiento. Como antes el esclavo se independizó de la naturaleza por medio de su trabajo; ahora el escéptico entiende la independencia como la liberación, pero ya no de la naturaleza, -porque él ya está en el Espíritu-, sino independencia del proceso absoluto en el cual está inmerso. Leamos a Hegel para corroborar lo anterior:

Pero mientras la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda; de un modo más preciso, porque esta tendencia lleva en sí *el pensamiento* o la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer.⁴⁰⁴

En este pequeño apartado Hegel dice que el trabajo y el deseo no alcanzaron para que la autoconciencia lograra la negación o superación de sí debido a que en la Roma esclavista el déspota negaba la personalidad a todo sujeto que no fuera él; por lo tanto el escéptico, que ya es autoconciencia y por lo tanto libre, negará todo lo que para él significa la opresión, pero negará todo sólo en su en sí. Niega la posibilidad de afirmar la existencia de

⁴⁰⁴ *Fenomenología*. p. 125. Las cursivas son originales del texto.

Dios y de su providencia, y por ende de la validez del Imperio, de la servidumbre, de la moral y en fin de todo principio en el cual se sostiene el movimiento del Absoluto. Todas las determinidades, propias del Espíritu que se está representando en la Roma imperial, son para el escéptico independencias, pero que ya no se identifica con ellas, y por lo tanto tienden a desaparecer en el infinito subjetivo del siervo filósofo. Por eso Hegel finaliza el párrafo antes citado con la siguiente frase:

Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierte, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia.⁴⁰⁵

Según explica Hegel, las diferencias, que se deberían confrontar en el movimiento del Espíritu realizándose en la comunidad, en el caso del escéptico se convierten en determinidades abstractas en la pura subjetividad de ésta autoconciencia, la cual tiene en su *en sí todas* las diferencias y a todas las rechaza de su *para sí*. Son diferencias, pero no están fuera del escéptico porque su pensamiento abarca todo, y al mismo tiempo las rechaza de sí mismo porque las niega como nulas y no ve en ellas progreso alguno. En resumen: como nadie le reconoce como autoconciencia, entonces él no reconoce a nadie más que a sí en su universalidad atomística.

Sin embargo Hegel reconoce en el escéptico el movimiento dialéctico necesario, y por lo tanto absoluto, para que toda la realidad se relativice y continúe con el desarrollo para nuevas síntesis; lo mismo pensó Kant con el escepticismo de Hume, el cual le motivó para buscar nuevas interpretaciones filosóficas. Pero para la época que se está tratando, el escéptico resulta ser sólo sofistería porque la libertad alcanzada no tiene nada de firme y permanente porque el escéptico verdaderamente alimenta su pensamiento no de sí, sino de la negación de todos los pensamientos de los otros, es así que la diferencia consiste cabalmente en no ser *en sí mismo*.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ *Fenomenología*. p. 125. Las cursivas son originales del texto.

⁴⁰⁶ Cfr. *Fenomenología*. pp. 125 - 126. Las cursivas son originales del texto.

Por lo tanto, este tipo de escéptico llega a la ataraxia del pensamiento; como no está verdaderamente en sí, porque se alimenta de la destrucción de los otros, entonces termina por destruir su propio proceso de pensamiento. Lo anterior no puede ser una nueva superación ni síntesis, porque ella no se está confrontando con los otros, porque ni siquiera les cree: no les escucha. Siendo así, sólo resulta el derrumbamiento de sí misma y de su desarrollo. Hegel dice que tal conciencia, en lugar de ser igual a sí misma, sólo es confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce contantemente una y otra vez, alcanzando sólo un saber *contingente y singular* en su forma *empírica*, orientándose sólo a lo que en una conciencia no tiene esencia alguna, (y por lo tanto no hay movimiento ni desarrollo) y convierte en realidad lo que ni para ella tiene verdad.⁴⁰⁷ Hegel es muy crítico con esta conciencia y la denigra hasta la mera forma de animal. Leamos la siguiente parte de la *Fenomenología* para explicarnos mejor:

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.⁴⁰⁸

Este pequeño apartado debe enmarcarse en todo el sistema. Para Hegel el organismo animal existe como *subjetividad* donde la figura ha sido *idealizada* sólo como miembros; o sea que en el proceso hacia fuera del organismo animal, éste conserva su mismidad sólo como *reflejo hacia sí* de la *singularidad*, pero como universalidad *subjetiva* que está-siendo dentro de sí.⁴⁰⁹ Con base en la comparación de ambas citas, podemos decir que para Hegel el escéptico se asemeja al animal, porque es singular y universal en sí, y a pesar de que interacciona con los otros que están fuera de él, se conserva dentro de sí como universalidad subjetiva, en cuanto que niega toda diferencia o que hubiera algún otro singular allende de sí. Sin embargo, -continúa Hegel-, el animal tiene automovimiento, pero contingente porque es subjetivo y por lo tanto es autodeterminación de acuerdo sólo

⁴⁰⁷ Cfr. *Fenomenología*. p. 126.

⁴⁰⁸ *Fenomenología*. p. 126.

⁴⁰⁹ Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. p. 410. Parágrafo 350. Las cursivas son originales del texto.

al azar interno como *intususcepción* porque está sustraído a la exterioridad real. Es así que su principal cualidad es la del sentimiento o sensación como individualidad que permanece cabe sí *simplemente* en la determinidad inmediatamente *universal*: la idealidad *existente* del estar determinado.⁴¹⁰ Por lo tanto, se puede decir que según la *Fenomenología* el escéptico ha caído a tal grado en su empecinamiento que sólo percibe a las otras autoconciencias pero no las reconoce. Calor que no es verdaderamente sólo animal, pero sí actúa como uno de ellos en cuanto se sustrae a la exterioridad real, a la comunidad en la que se formó, y su pensamiento sólo es *intususcepción* como automovimiento determinado sólo por el azar interno; sus instintos. Es así que el escéptico no sólo detiene su desarrollo como singular y universal, sino que tampoco deja avanzar el plan de Dios, esto lo insinúa Hegel en la siguiente cita:

Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*.⁴¹¹

En este punto Hegel parece hacer referencia al Evangelio de Mateo, donde Jesús compara a los que no desean aceptar sus enseñanzas con chiquillos que, sentados en las plazas, (el ágora), se divierten en contradecirse mutuamente. Ahí el profeta menciona que no creyeron en Juan el Bautista porque era asceta y vivía alejado de las ciudades y pueblos, acusándole de endemoniado. Y después menciona Jesús, -haciendo referencia a sí mismo-, viene el Mesías, que come y bebe, y le acusan de tragón, borracho y pecador.⁴¹² Jesús está diciendo que el plan de Dios se está realizando a pesar de que su misma generación no le acepte. Ya se ha mencionado que para Hegel y los antisemitas prusianos, Jesús fue la encarnación de Dios en el mundo; pero también fue el maestro o nuevo pedagogo que

⁴¹⁰ Cfr. *Ibíd. Enciclopedia*. p. 410. Parágrafo 351. Las cursivas son originales del texto.

⁴¹¹ *Fenomenología*. p. 127.

⁴¹² Cfr. Evangelio de Mateo, cap. 11. Versos del 16 al 19.

sustituía la Ley y que trató de enseñar la nueva doctrina a los judíos que estaban empecinados en su servidumbre a Yahvé, con la única esperanza de que les fuera favorable, y que por ello los hebreos no entraron en el proceso absoluto del Espíritu.⁴¹³ Es así que en la pasada cita de la *Fenomenología*, en realidad se está preparando el paso para la siguiente figura, porque inmediatamente menciona que el escepticismo, como conciencia contradictoria en sí, debe desaparecer para dar cabida a una nueva figura que aglutinará los pensamientos separados del escéptico. Así como para los antisemitas de Prusia los judíos eran un pueblo que debió desaparecer para dar paso al cristianismo.

4) La conciencia desventurada.

La conciencia desventurada es la síntesis del estoicismo y de la conciencia escéptica. Hegel menciona que el estoico es la libertad de sí mismo, mientras que el escéptico destruye el otro lado de su propio ser determinado, pero en realidad se está duplicando.⁴¹⁴ De esta forma explica que el estoico alcanza la libertad del señor pero sólo en el pensamiento, replegándose sólo a su en sí, pero no niega al emperador, sino que se siente libre bajo las cadenas. El escéptico hereda el *en sí* del estoico pero niega el lado del déspota; por lo cual en realidad es una conciencia duplicada: para ser en sí necesita de la negación del amo que, precisamente por ello, está dentro de ella. Carlos Másmela dice que la diferencia entre el escéptico y la conciencia desventurada está en que el escéptico no se percataba de la desdicha porque permanecía empecinada en su suerte; pero del lado de la desventurada se da un cambio cualitativo porque ella sí se da cuenta de su desdicha.⁴¹⁵ Ya se mencionó antes que la peor esclavitud es la inconciencia, porque ella nos lleva por la vida al garete y nos obliga a tomar decisiones fundadas sólo en intuiciones que, por serlo, no son saber. La falta de conocimiento nos hace ver un mundo hostil y sin sentido que nos ataca o desea engañarnos o hacernos daño. Pero cuando alcanzamos a ver las causas de lo que ocurre en las relaciones sociales de nuestro entorno, nación y otros países, entonces

⁴¹³ Cfr. Lessing. *La educación del género humano*. En *Escritos filosóficos y teológicos*. España. 1990. Ed. Anthropos. pp. 627 – 658. Trad. de Agustín Andrew.

⁴¹⁴ *Fenomenología*. p. 127.

⁴¹⁵ Cfr. Másmela, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. España. 2001. Ed. Trotta. 30.

nos liberamos de los falsos mundos que creamos, en ocasiones, por desesperación y frustración. Queda entonces en las manos la decisión de actuar para modificar los condicionamientos sociales o adaptarse a ellos, pero ya conscientemente.

Hegel explica la falta de conciencia como la noche del mundo, cuando el sujeto humano aún no había ejercido plenamente sus capacidades racionales. En los primeros momentos del hombre en la tierra sólo había imágenes de los objetos porque ni siquiera había nombres; no había logos. El hombre era una noche vacía, como simplicidad donde se encierra una riqueza de representaciones sin cuento. Sólo existía el hombre en *el puro uno mismo* porque estaba en el interior de la naturaleza, como noche cerrada de fantasmagorías, en la cual surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca y se esfuma de nuevo. Eso es lo que se mira en los ojos del hombre cuando aún no tiene logos: una noche *terrible* y sin sentido,⁴¹⁶ porque no reconoce nada fuera de él ni se reconoce, *para sí*, en el *en sí* de lo exterior.

Es así que la conciencia desventurada es el inicio del cierre de lo que Hegel había explicado en el caso de las conciencias amorosas. Para la desventurada ya ha nacido el logos y reconoce su en sí, el otro. Para ella ya no cabe ver cabezas sangrantes ni fantasmagorías. La verdadera liberación está en el saberse y aceptarse, por parte de la autoconciencia, como duplicación pura en cuanto que pertenece al Espíritu: ser *cosa* y soportar o sostener al *ser*. Así, la *Fenomenología* plantea desde el principio la naturaleza escindida y a la vez singular del sujeto humano en cuanto que en él se está encarnando el absoluto por medio del Espíritu, que también es producto del movimiento de la autoconciencias en su interacción necesaria.

El nacimiento del sujeto humano ocurre cuando el objeto al cual está analizando se realiza como un singular precisamente porque tiene en sí una multitud de determinidades; es *en sí*. Pero al través de la mediación del pensamiento la conciencia supera el entendimiento y alcanza la reflexión por medio de la proposición especulativa, y entonces se percata de

⁴¹⁶ Cfr. Hegel. *Filosofía real*. México. 2008. Ed. FCE. p. 154. Trad. de José María Ripalda. Las cursivas pertenecen originalmente al texto.

que fue ella la que puso las determinidades en la cosa, y por lo tanto toma para sí la cualidad de coseidad y se realiza a sí misma como autoconciencia que produce al *ser* en sus múltiples manifestaciones como leyes, principios, lo bueno o malo, justo o injusto, fuerzas; hasta percatarse que, de no ser por el sujeto humano como autoconciencia, la nada sería; sólo habría fantasmagorías, cuerpos o cabezas ensangrentadas que aparecen y desaparecen sin saber de dónde vienen ni a dónde van; provocando el terror absoluto. Es así que el sujeto humano toma el *ser para sí* cuando se percata de que él es el productor del ser, la cosa o la mercancía, y además hereda de la cosa el *en sí*: es autoconciencia o *ser en sí y para sí*.

Pasa entonces a la etapa de encontrarse con la otra autoconciencia ya plenamente en el proceso del Espíritu. Como ambas autoconciencias son sujetos en y para sí, deben reconocerse con la cualidad de independientes y retomar todo el proceso con el cual se habían formado; es decir que deben producir y poner en la otra las propias determinidades y conformarse por medio de ellas, como antes lo habían hecho con la cosa. El proceso es tan largo, penoso y doloroso como la etapa anterior. Pero, como ya se mencionó antes, en este momento también el sujeto divino se ha encarnado en la autoconciencia por medio del proceso absoluto del Espíritu, y entonces ambas autoconciencias humanas se saben *uno* con base en la representación que ambas tiene de la divinidad porque ella misma ha salido de sí para encontrarse con el hombre. Nace el amor como el más puro producto de la autoconciencia que se confronta con Dios.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Debemos recordar que, para Hegel, el único y verdadero Dios es el cristiano, heredado de Israel. Y que este Dios es amor puro, como cualidad inmanente que le conforma como esencialidad. Es así que, cuando los hombres se aman, están encarnando en sí, y por medio de su para sí, a Dios. La muerte significa representarse a Dios fuera de sí, o conformar representaciones del otro que amo, que en realidad falsean nuestro propio ser, manteniéndonos en la alienación. Pongo en el otro que digo amar mis amarguras y frustraciones. No estoy en mí porque no me acepto tal cual soy y pongo en el otro toda la basura que me caracteriza. De la misma manera ocurre con Dios, al cual le atribuyo el mal ingénito que ocurre en el mundo, o la bondad absoluta a la que aspiro en mi afán ególatra de volverme santo. El Dios cristiano sólo es eso: un dios Encarnado en el mundo, y por lo tanto, no es más que un Humano divinizado, con todos las cualidades y errores propios del hombre. Es así que al amar a ese Dios, me amo a Mí. Cuando no me acepto entonces lanzo a Dios más y más lejos de mí, hasta volverle una representación inalcanzable, que no es más que mi representación no sólo absurda e irracional, sino también estúpida.

El tema del amor, -que Hegel sólo esbozó en la Fenomenología-, ya lo había tratado en *Filosofía real*. Ahí menciona que la voluntad sapiente dividida en dos es *carácter* que está en tensión, que al principio es un poder ciego e inconsciente que impulsa hacia fuera de sí o hacia el otro. Por lo tanto no se toma en serio al otro, sólo se le finta para engañarle como al torito con el capote. Siendo así, el torero está en lo universal y deja al torito lo singular. Pero esa situación no pudo sostenerse por mucho tiempo ya que en realidad cada una de las voluntades son universales y singulares a la vez, y entonces se revierte la identidad para reconocerse con tales determinidades. Por lo tanto, el término medio del silogismo es el *simple* saber como volver sobre sí; la voluntad sapiente se sabe autónoma cuando se percata de que su impulso, como carácter, está hacia fuera de sí o en el otro. Siendo así que ambas se superan de forma inmanente porque cada una es igual al otro que se le opone. Y por medio de este proceso el otro, es el sí mismo, de ambas. Son autónomas porque renuncian a sí, es el *Amor*. El amor es el elemento de la civilidad porque conocer es el *amor*, de modo que cada extremo queda lleno del yo, porque está ahí inmediatamente en el otro, convirtiéndole en objeto, alcanzando la mística.⁴¹⁸

Pues bien, todo lo anterior es lo que Hegel está desarrollando ahora en la *Fenomenología* con la descripción de la conciencia desdichada. Porque ella, dice Hegel, es la autoconciencia *desdoblada en sí misma*, y por lo tanto es la necesidad propia del sujeto humano porque él es contradicción pura: siempre tiene en sí a la otra autoconciencia. Es así que se ve expulsada una y otra vez, de una hacia otra, sin alcanzar el triunfo y la quietud de la unidad. Sólo se lograría la verdadera unidad y autonomía en el concepto del Espíritu hecho vivo y existente, porque en él la autoconciencia se reconocería plenamente como conciencia indivisa, pero también doble, ella misma es la contemplación de una conciencia 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 la unidad de ambas.⁴¹⁹ La esencia de la conciencia desventurada sería el Espíritu, -dice Hegel en la pasada cita- porque ella ya se habría reconocido como doble, y su en sí sería la plena

⁴¹⁸ Cfr. Hegel. *Filosofía real*. pp. 170 – 172.

⁴¹⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 128. Las cursivas son originales del texto.

contemplación en la otra; es decir que Hegel estaba anunciando que la desventurada sería la autoconciencia que culminaría el proceso humano alcanzando el Espíritu absoluto.

En realidad Hegel no culminará tal proceso en la conciencia desventurada, porque el capítulo finaliza en el estadio de la razón, donde predomina todavía la individualidad.⁴²⁰ La verdad es que Hegel está anunciando que la conciencia desventurada culminaría el proceso del sujeto humano porque, -recordemos-, la *Fenomenología* pretendía ser sólo la introducción a un *Sistema de la ciencia*, y la finalización del capítulo IV era esa introducción. Lo importante es que la desventurada tiene en sí ya el germen del sujeto humano como tal porque es plena autoconciencia en cuanto es saber de sí, en el otro. Y así como en *Filosofía real* Hegel explicaba que ambas *voluntades sapientes* ponían la esencialidad sólo en su *en sí* contra la otra; ahora, en la *Fenomenología*, Hegel dice que la conciencia desventurada pone la esencia en la conciencia simple e inmutable. Consultémosle:

Por cuando que primeramente esa conciencia no es sino la *unidad inmediata* de ambas, pero de tal modo que no son para ella lo mismo, sino que son contrapuestas, tenemos que la una, la conciencia simple e inmutable, es para ella como la *esencia*, mientras que la otra, la que cambia de modo múltiple, es como lo *no esencial*.⁴²¹

Se debe resaltar nuevamente que la desventurada es una sola conciencia escindida en dos como la culminación del proceso desde la certeza sensible hasta el estoico y el escéptico. Pero la desventurada supera aquéllas figuras porque se percata de su escisión, la cual no es más que el saber que Dios se ha encarnado en el sujeto humano; Dios se ha humanizado, pero el hombre no se acepta como divinizado. Por ello la desventurada pone lo simple e inmutable en Dios y sólo deja para sí lo que cambia de modo múltiple.

Por lo tanto, ambas conciencias son ajenas o extrañas (*fremde*) la una a la otra, y la desventurada es el saber (*Bewußtsein*) de esa contradicción, por ello es que en un primer

⁴²⁰ Cfr. *Del yo al nosotros*. p. 145.

⁴²¹ *Fenomenología*. p. 128. Las cursivas son originales del texto.

momento se pone del lado cambiante o de lo no esencial. Se debe llamar la atención sobre el *saber* de la desdichada; ella, como autoconciencia, es *saber de la pura contradicción*. Es decir que no es ni una ni otra conciencia y por ello ambas son extrañas a ella misma, que es puro saber de esa condición. Es así que en un segundo momento, cuando trata de liberarse de lo inesencial en realidad está tratando de superar su condición de inestabilidad y buscando ser conciencia inmutable o simple. Finalmente se da un re juego entre ambas conciencias porque no son indiferentes en cuanto que la desventurada se sabe ambas como esencia y no esencia, por lo cual ésta última es asumida (*aufzuheben*) y es así que llega a la estabilidad, pero inquieta, porque cada uno de los contrarios genera (*erzeugt*) al otro.⁴²²

En la parte anterior vemos cómo es que Hegel pensaba culminar la introducción a su fallida *Teoría de la ciencia*, ya que pretendía que la autoconciencia desgraciada fuera la última figura porque en ella se concretaba el Espíritu como saber de sí y del otro como inmanente; el otro de la conciencia la engendra, y al mismo tiempo la conciencia engendra al otro, y por lo tanto la autoconciencia es este saberse como singular-universal o Espíritu individualizado. Pero esta situación es terrible y trágica, por decir lo menos. La desventurada es la conciencia desgarrada que, por primera vez, se percata de tal situación. Es el alma partida en dos; la primera ama a Dios y la segunda se aferra a su individualidad. Dios se encarna en la comunidad y en el Espíritu como Historia y por ello es que la desventurada constriñe su corazón al saber que pertenece a un orden superior pero que sigue siendo individual.⁴²³

La lucha con el otro es en realidad la lucha contra el sí mismo; la desventurada se reta a sí misma a muerte para alcanzar su cancelación y por ende la superación de sí. Lucha contra

⁴²² *Fenomenología*. p. 128 - 129.

⁴²³ Éste es el drama que tan fehacientemente nos muestra Kierkegaard, el cual defiende su individualidad hasta el paroxismo, alejándose de las instituciones, pero buscando la reconciliación directa con el otro divino. Ya antes se mencionó en el presente escrito que el Cristianismo es histórico y comunitario, o no es. Aquéllos que desean tener una relación directa con Dios de forma individual se asemejan al Quijote, que deseaba entrar al concurso universal sin la ayuda más que de Rocinante y el prosaico, egoísta, soberbio y hablador de Sancho.

su propio amor, -el que siente por el otro-, y que le impele a desear el reconocimiento de la otredad. Es así que ocurre una batalla donde, como en toda guerra, ya no rigen la moral ni los principios éticos, llegando a los casos de sobra conocidos y que culminan con la esclavitud de uno u otro o el verdadero asesinato físico del que se dice amar. Para Hegel el sujeto humano debe estar en fluidificación total; estar en sí, pero esencialmente en el otro, en un movimiento donde no se admite la individualidad como mera mónada, o como la figura fáustica que espera que todos le complazcan como un niño caprichoso que no acepta límites ni pérdidas; sino como entrega a la vida del Absoluto movimiento de Dios en el Espíritu. Escuchémosle:

Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien el sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario.⁴²⁴

El enemigo mencionado es Dios mismo, identificado por Job como el rival absoluto frente al cual nada puede hacer sino achacarle reproche tras reproche.⁴²⁵ Job ama a Dios y siempre cumple con sus preceptos, pero cuando Dios no le reconoce como un siervo fiel y amoroso, entonces Job se ve tentado a maldecir a Yahvé y a morir en su miseria.⁴²⁶ Job se desespera porque él sabe que es justo y reta directamente a Dios: ‘Grito a ti y no me respondes, me presento y no me haces caso. Te has vuelto cruel para conmigo, tu mano vigorosa conmigo se ceba’,⁴²⁷ ante lo cual uno de sus amigos le aconseja la *sabiduría del temor a Dios*.⁴²⁸

Es así que para Hegel la conciencia desdichada tiene a uno de sus representantes en Job, el cual si bien teme como amor a Dios, en realidad tiene fines limitados y egoístas. Hegel menciona en *Lecciones sobre filosofía de la religión* que Job debió aceptar que la potencia

⁴²⁴ *Fenomenología*. p. 129.

⁴²⁵ Cfr. Libro de Job. Cap. 13. Versos 19 - 28.

⁴²⁶ Cfr. Libro de Job. Cap. 2. Verso 7 - 9. En estos versos se muestra cómo es que Job simbólicamente es enviado al seol o a la muerte, porque, una vez enfermo, es despreciado y se sienta en el basurero de la ciudad, donde por lo regular siempre había un fuego encendido para purificar todos los desechos, que también incluían animales muertos.

⁴²⁷ Libro de Job. Cap. 30. Verso 20 - 21.

⁴²⁸ Cfr. Libro de Job. Cap. 28. Verso 28.

de Dios se concreta o encarna en el ser ahí del mundo, y la sabiduría humana debe ser el temor a Dios y aceptar tal hecho, porque los fines particulares no valen ante la totalidad del pueblo de Yahvé. Para Hegel, Job como individuo singular se aleja de los fines universales y desea obtener la justicia divina, -que él entiende como armonía y dicha-, a cambio de su conducta intachable, su virtud y su piedad.⁴²⁹ Leamos a Hegel cuando se refiere al edomita:

Esta representación de la potencia de Dios ha sido dada a Job justamente como exposición de la potencia abstracta. Job desdichado a partir de su dicha; un contenido principal bastante inconexo e incoherente; todavía no quiere para nada salir de la consistencia de sus pensamientos.⁴³⁰

En este pequeño apartado Hegel está criticando lo que él entiende en el pueblo judío y en general por los semitas. Dice que Job es desdichado porque no acepta la potencia de la universalidad, del Espíritu que se está manifestando en la Historia o de Dios que se encarna en el mundo. Dice que los semitas sólo se representan a Dios de forma abstracta, sin aceptar su encarnación en el hombre; no le hacen para sí. Y sólo se mueven por premios o castigos; tratan de granjearse a Dios con actos individuales. Pero, -continúa Hegel-, si bien Dios sólo es representación para el semita, la divinidad ya es pensamiento en el hombre, pero sólo de forma invisible. Por lo tanto el judío entiende a Dios de dos formas; la primera sólo es negativa con la realidad porque se contrapone al mundo, y por otro lado es también una relación positiva en el pensamiento pero sólo de manera abstracta, sin realizarse como concepto y por lo tanto Dios no puede alcanzar a ser determinación en el sujeto humano.⁴³¹ El verdadero temor de Dios suprime toda dependencia, principalmente de lo particular. Mientras que el hombre libre no depende de nada; así el temor del Señor es la liberación de los intereses particulares.⁴³²

⁴²⁹ Cfr. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. pp. 40 - 41.

⁴³⁰ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 41.

⁴³¹ Cfr. *Ibíd.* *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 42.

⁴³² Cfr. *Ibíd.* *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo II. p. 306.

Siendo así, la primera etapa de la conciencia desdichada se manifiesta en el pueblo judío, el cual tiene a Dios en su pensamiento, pero sólo como representación. Por lo tanto la desventurada siente un dolor inmenso en cuanto no acepta que lo Absoluto de la divinidad se ha encarnado en el humano. Eso es lo que expresa en las siguientes líneas:

La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción en el mundo es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad.⁴³³

⁴³³ *Fenomenología*. p. 129. Heidegger partió de la conciencia desgraciada para construir su sistema; principalmente de éste discurso plasmado en la *Fenomenología*. La desventurada es la conciencia que lanza a Dios fuera del mundo precisamente cuando la divinidad se encarna en el hombre ¡tanto miedo produce la absolutización del sujeto humano...! No por nada Teilhard de Chardin fue silenciado por el Vaticano. Heidegger no sacó a Dios del mundo; pero sí le negó un lugar en la Historia porque sabía que, si el Dios cristiano no entra en el mundo, es nada. Pero cometió la falacia *Ad hominen* en su intento por refutar la mística. Él dice que la vida sólo genera vida, pero no la intuición absoluta como tal. Es así que para Heidegger, el problema de la teología radica sólo en un falso problema gnoseológico, y por lo tanto no es una cuestión genuina, ya que se basa en un objeto, -Dios-, que sólo se sostiene por la fe, (Cfr. Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. México. 2003. p. 165. Trad. de Jacobo Muñoz). Pero si el exjesuita descalifica la intuición de lo absoluto, sí se quedó con la intuición fenomenológica *existenciarista o vivencial* del sujeto humano. Vivencia que, -sigue argumentando-, los místicos intentaron destruir con charlatanerías baratas que se basaban sólo en 'comparaciones' prefijadas de naturaleza no científica, (Cfr. Ibíd. Heidegger. *Estudios sobre mística*. México. 2003. p. 166. Trad. de Jacobo Muñoz. Las comillas pertenecen originalmente al texto). Heidegger, al concentrarse en las *vivencias* de los místicos, cometió una falta grave contra el *Principio de razón suficiente*; si los místicos sentían temor y gozo a la vez por amar a Dios, era porque no sólo intuían, sino que también percibían a Dios como Absoluto. Heidegger no cometió el error de tirar al niño junto con el agua sucia tras bañarle; sino que tiró al infante y se quedó con el agua turbia. Él dice que el *temer mismo*, del ser-ahí, le da libertad al dejarse herir, porque la conciencia del temor es 'ver claro'; al ver en torno, en realidad ve el temor, sabiéndose como 'ser temeroso'. Por lo tanto, ser libre es 'ser en el mundo' consciente del temor, (Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México. FCE. 1986. p. 158. Trad. de José Gaos. Cuarta reimpression). Pero Heidegger se dio cuenta de que si deseaba seguir sosteniendo la angustia y el temor de la conciencia desdichada, tenía que encontrar un sustituto de Dios. En *Aportes a la filosofía* reconoce que la angustia es producida por saberse entitativamente frente al Absoluto, Dios. Pero, vuelve a decir, eso es absurdo. Argumenta que el ser-ahí no depende de Dios, sino del Ser, (Seyn), al cual se le ha abandonado y por ende se dejó de lado también al ente a causa del cristianismo. Propone entonces, -a la manera de Nietzsche-, reformar al ser-ahí haciéndole consciente de su indigencia, independientemente de las ideas del bien y mal cristianos. Nacería así el vivenciar del 'ente' a lo 'real', realidad que es el ser; si se abandonó al ser, ahora se trataría de abandonarse al ser. Para la realización del nuevo hombre Heidegger propone la *insensibilidad para lo plurisignificante* y entregarse al pueblo, lo nacional por medio de la decisión; abandonar la idolatrización de las ideas sobre el ser y las concepciones del mundo como valores e ideas cristianas. En fin: estar decidido al ciego afán por lo verdadero, para llegar a la destrucción de la tierra, en el sentido de *velocidad*, del *cálculo*, la *exigencia* de lo masivo como 'dominio' simultáneo de la impotencia de la mera opinión y de la violencia de la organización, (Cfr. Heidegger. *Aportes a la filosofía*. Buenos Aires. 2003. pp. 101 – 108. Las cursivas y comillas pertenecen originalmente al texto). Heidegger sustituyó al Dios judeocristiano por el Führer, y transformó la conciencia desdichada en una nacionalsocialista.

Esta parte está haciendo referencia nuevamente a las escrituras judías. Cohelet, en el pequeño libro del Eclesiástico, dice: 'He detestado la vida porque me repugna cuanto se hace bajo el Sol, pues todo es vanidad y atrapar vientos'.⁴³⁴ Para Cohelet todo está determinado por Dios, lo justo como lo injusto, y de ahí nace el temor del hombre.⁴³⁵ La desventurada es la esencia, pero la esencia de la consciencia de que Dios está sentado en el trono del Cielo, mientras que el hombre permanece en la tierra.⁴³⁶ Es así que, mientras Dios permanece para siempre en la eternidad, el destino único del hombre es la muerte, tanto para justos como para injustos.⁴³⁷ Por lo tanto para Hegel el pueblo judío eran los hombres que habían comprendido a Dios en sí, pero no le habían hecho para sí. Por eso continúa diciendo que si bien se pasaron a lo inmutable, fue sólo para comprenderse como singulares en contraposición a lo universal de Dios o del Espíritu.⁴³⁸ Sin embargo, Dios ya se muestra interesado en el hombre, pero no en el pueblo hebreo, porque ellos no le hicieron para sí.⁴³⁹

Viene después la etapa de la encarnación de Cristo en el mundo por medio de Jesús de Nazaret en lo que Hegel llama 'La figura de lo inmutable'. Hyppolite menciona que Dios deja de ser trascendente como infinito separado del hombre y se logra la unión de lo universal y lo particular. Pero la separación permanece de diferente manera hasta que se logre la unidad del Espíritu como verdadera reconciliación.⁴⁴⁰ De la misma opinión es Valls Plana. Él menciona que aquí ya ha empezado la unidad entre Dios y el hombre, pero aún es imperfecta porque Hegel entiende a Cristo como *otro* hombre distinto de la conciencia humana que hace su propia experiencia religiosa; la misma carne de Dios encarnado se interpone, debiendo suprimir la carnalidad hasta que se alcance al Cristo espiritual,

A final de cuentas Heidegger vio, en el régimen nazi, la unión de lo absoluto con lo contingente, a costa de la eliminación de todo otro que no fueran como lo que ellos llaman arios.

⁴³⁴ Libro del *Eclesiásticos*. Cap. 2, verso 17.

⁴³⁵ Cfr. *Ibíd.* *Eclesiásticos*. Cap. 3, versos 14 - 16.

⁴³⁶ Cfr. *Ibíd.* *Eclesiásticos*. Cap. 5, verso 1.

⁴³⁷ Cfr. *Ibíd.* *Eclesiásticos*. Cap. 9, verso 3.

⁴³⁸ *Fenomenología*. p. 129.

⁴³⁹ Cfr. *Del yo al nosotros*. p. 146.

⁴⁴⁰ Cfr. *Génesis y estructura de la fenomenología*. p. 175.

logrando la divinización del hombre.⁴⁴¹ Jesús de Nazaret, Dios encarnado, deberá morir para que el hombre haga su propia experiencia religiosa y entienda la resurrección como el camino hacia el Espíritu absoluto. Se debe recordar que, para Hegel, la religión nunca dejó de ser sólo representación de la encarnación de Dios en el mundo.

La verdad es que Eusebi Colomer tiene razón al decir que Hegel siempre plantea la relación hombre-Dios en términos de oposición y no de comunión, con lo cual se previene la reducción que después Feuerbach hizo al entender que era el hombre el que se hacía Dios, el cual en realidad sería sólo un anhelo muerto; si Dios es un deseo muerto, - argumenta Feuerbach,- es un anhelo que está *unido al hombre: él es Dios*. Pero, de igual manera, Colomer llama la atención sobre la <<alteridad>> de Dios que muestra Hegel y que también es irrenunciable para el creyente, el cual se sabe diferente a Dios. Ante esto, Colomer propone la comunión, que no suprime la alteridad con Dios pero tampoco es oposición, y por lo tanto tampoco es desgracia alguna.⁴⁴² Cabe apuntar que Colomer fue un teólogo y filósofo jesuita, y para el creyente católico Dios ya está en el mundo, por lo que se vive lleno de gozo debido a la encarnación, muerte y resurrección que se celebra a diario en la misa, sacramento que muestra, como signo visible, la invisibilidad de Dios en el mundo, acompañando al hombre y sosteniéndole a cada instante; la comunión o el comer el pan y tomar el vino significan eso. En lo que están de acuerdo Hyppolite, Valls Plana y Colomer es en que, para el cristianismo, Dios *no es sin el hombre y el hombre es nulo sin Dios*.

El verdadero problema es que se ha magnificado a Hegel tanto como se le ha satanizado. Como ya se ha mencionado en el presente escrito, si bien Hegel es el más grande pensador de la época moderna, el Espíritu le trasciende porque sigue su marcha, y la seguirá hasta que el Hombre deje de existir, lo cual, por el momento, no se antoja factible. Tanto Karl Krause al escribir *Ideal de la humanidad para la vida* como Karl Marx en *El capital* pecaron de confianza en la necesidad histórica del Espíritu descrita por Hegel. Y ambos se

⁴⁴¹ Cfr. *Del yo al nosotros*. p. 146.

⁴⁴² Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. p. 255. Las comillas son originales del texto.

equivocaron al decir que el destino del mundo estaba prefijado de antemano. Ya el mismo Hegel esperaba que Prusia fuera la nación que, con sus grandes pensadores y avances tecnológicos, fuera el centro del mundo; desgraciadamente lo último se cumplió, pero no como lo hubiera deseado Hegel.

Lo que verdaderamente Hegel nos muestra es al sujeto humano en la figura de la autoconciencia desgraciada, y la necesidad que tanto Dios como el hombre tienen entre sí. Si Dios hizo del hombre lo que *es* al expulsarlo del paraíso, el hombre salvó a Dios de una eternidad sin sentido muy parecida a la de los animales, que son eternos porque son inconscientes. Dios, al salir de su trono en el Cielo tuvo que ser consciente de la muerte. Y lo que en realidad muestra la desventurada al regresar a Dios al Cielo es su propio miedo a saberse como necesidad de *ser* en el otro sujeto humano. Si Dios se encarnó en el mundo es porque el mundo quedó absolutizado y por lo tanto ya no hay espacios para los quijotes que desean salvar al mundo sólo con su propia autodeterminación obedeciendo únicamente al deber moral, ni para faustos que anhelan vivir en la eterna minoría de edad, sin límites y exigiendo que el mundo les complazca en todo. El sujeto humano *es*, porque permanece en eterna escisión de sí, con el otro, y debe entenderse con éste otro de forma necesaria.

Así como fue Aristóteles el que describe al ser, fue Hegel el que produjo la metafísica del sujeto humano, el cual está determinado por la trascendencia de Dios en el mundo. Es así que la estructura que el sujeto divino muestra en su escindirse para encontrarse con el hombre, es la misma con la cual el sujeto humano se forma a partir de la comunidad en la que está inserto. Somos animales antinaturales porque sin la sociedad no seríamos humanos, y por lo tanto esa es la verdadera determinación histórica del Espíritu y la providencia de Dios en el mundo, la cual actúa por medio de la humanización del hombre como paralela a la humanización de Dios. Pero se deben entender tales procesos de forma conjunta y con la proposición especulativa. No se debe entender al sujeto humano con la proposición aristotélica en la cual se cuelgan atributos al hombre, sino que él adquirió sus determinaciones por medio de su propia conciencia práctica y su práctica consciente. Por lo

tanto, de la misma forma debe entenderse la encarnación de Dios en el mundo, el sujeto divino se realiza por medio de su acción con el hombre; no es correcto comprender a Dios como el uno eterno que está en algún lugar y que de repente decide hablarle al hombre. Dios empieza a *ser*, cuando se comunica con el sujeto humano, porque antes de ese evento no tenía sentido la existencia divina. Esa es la verdadera naturaleza del Dios que se comunica con Moisés en el Sinaí: Yo soy, el que es. Y si algo nos dejó claro Hegel es la cualidad verbal del *ser*; es incorrecto entender al *ser* como sustantivo, sino como movimiento inmanente que deviene en sí y por sí. Es por ello que Eduardo Álvarez es muy acertado al postular lo siguiente:

De modo que <<Dios>> no es ningún sujeto y sí más bien una manera de adjetivar ese proceso absoluto, que en la *Lógica* va recibiendo sucesivas definiciones, tales como <<ser>>, <<nada>>, <<devenir>>, etc.: un proceso absoluto al que no es ajena la autoconciencia racional del hombre que ha realizado el camino de formación narrado en la *Fenomenología* y se ha elevado hasta el saber absoluto.⁴⁴³

Con base en lo que nos dice la pasada cita, a Dios se le puede llamar sujeto en cuanto se comprenda tal adjetivo como la *sustancia* en la proposición especulativa, en la cual el sujeto se forma por medio de la reflexión pura; pero es también el hombre el que se forma históricamente al reflexionar sobre tal sujeto divino. Así es como Dios está en el hombre y el hombre en Dios, como inmanentes en cuanto al desarrollo absoluto de ambos. Por eso es que la conciencia desgraciada está escindida entre su yo humano y el otro divino, y al tratar de sacar a Dios del mundo en realidad está ahondando la ruptura de sí mismo. Tal ruptura se manifiesta de muchísimas maneras a lo largo del Espíritu. Cuando decimos que Dios es el culpable de las guerras, los muertos de hambre o por el pecado del mundo no hacemos otra cosa que no aceptar nuestras propias responsabilidades porque si Dios está en alguna parte es en el sujeto humano, y él es el único responsable de su devenir en la Historia. Por ello se ha insistido tanto en el presente

⁴⁴³ Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre*. Madrid. 2001. Ed. Trota. p. 62. Las comillas pertenecen originalmente al texto.

escrito de las situaciones de celos, amargura, amor y desamor que todos experimentamos, y que ponemos alevosamente en el otro para tratar de sentir satisfecho nuestro ego.

Hay una trampa en la encarnación de Dios provocada por el Cristianismo. Si bien los hebreos sabían que Yahvé estaba junto al hombre y había comunión por medio del *amor a Dios y al prójimo como a sí mismo*, Yahvé siempre fue distinto al hombre y sin posibilidad de identificación. Por ello Job reta a Dios, pero lo hace desde la miseria del sujeto humano, diciéndole que prefiere la muerte, desearía no haber nacido; porque ante Dios uno y absoluto nada se puede en cuanto que sobrepasa infinitamente la sabiduría del hombre: *el temor a Dios es la sabiduría del hombre*. Pero en el Cristianismo Dios ya es inmanente al hombre, por lo tanto ¿quién es ahora el inmutable y quién el responsable de lo que ocurre en el mundo? Así como el hombre primitivo tomó control del mundo y dejó de ver fantasmagorías, ahora el sujeto humano se ve impelido necesariamente a tomar el control de su destino por medio de la autoconciencia en el Espíritu. No en vano Heidegger, al tomar como punto de partida a la conciencia desgraciada, terminó por entregarla al Führer por miedo a la libertad. Hyppolite describe la trampa en la que caímos los cristianos. Escuchémosle:

Lo inmutable que entra en la conciencia es del mismo modo y al mismo tiempo afectado por la existencia de lo singular y solamente se presenta con esto. En vez de haberlo destruido en la conciencia de lo inmutable se limita a aparecer de nuevo en ella constantemente. En este ascenso, tan admirablemente evocado por los salmos de David o los profetas judíos, se concentra el destino singular de la conciencia. El destino de la conciencia es superarse, pero el <<liberarme de mí mismo, liberarme de la nulidad>> es la misma conciencia singular; su destino es, por tanto, saber que al superarse continúa estando en el interior de sí misma. El ascenso es esta misma conciencia. Por eso, lo inmutable nunca se alcanza más que en el seno de la existencia singular y la existencia singular sólo se encuentra en este ascenso de lo inmutable. Así,

pues, la sabiduría de Salomón deberá encarnarse en un ser concreto, en el hijo de David.⁴⁴⁴

En esta parte Hyppolite menciona que el destino de la conciencia humana no es otro que el de la autoconciencia desgraciada en ascenso infinito, entendido como descentración absoluta, porque la desventurada, al tratar de destruir o alejar la figura de lo inmutable, ella aparece constantemente porque lo inmutable se configuró por medio de lo singular, y lo singular se liberó en el ascenso que él mismo conformó como autoconciencia. Así como el hombre primitivo no puede volver a la pura animalidad, la desventurada no puede renegar de su libertad. El amo está esclavizado por sus instintos, mientras que la desdichada es la conciencia de su singularidad al mismo tiempo que de su universalidad. Es así que Cristo en realidad es la paradoja absoluta, porque Él es el *hijo de David*, pero también es la *encarnación de la sabiduría* de Salomón. Salomón fue hijo de David, y le superó en sabiduría, y la sabiduría es Dios encarnado. Así como Salomón superó a su padre, David; Cristo es la superación, *Aufhebung*, de Dios tanto como cancelación y conservación de la esencia divina. Pero Cristo es también la sabiduría humana; surgida por la inspiración de Yahvé en el espíritu de Salomón. Por lo tanto Cristo es la autoconciencia en desgarramiento absoluto e infinito que tiene que hacerse cargo de sí y de sus acciones en el mundo porque es la superación del Padre y su encarnación en el mundo: es el hombre divinizado y todo el orbe es ahora el templo o la casa de Dios.

Ya antes se mencionó que Hegel está haciendo una teología muy elaborada; ahora vemos que también es muy arriesgada. Hyppolite dice que Hegel, al referirse a la autonomía kantiana, mencionaba que <<en vez de tener a mi amo fuera de mí, ahora está en mí mismo>>, pero la oposición amo-esclavo subsiste todavía con mayor fuerza.⁴⁴⁵ La conclusión con respecto a Kant, a la que Hegel llegó, empezó tras las reflexiones en la escritura de la *Historia de Jesús*. En esa obra, cual Quijote kantiano, Cristo es la autodeterminación del deber por el puro deber. Pero la conciencia del Mesías en la

⁴⁴⁴ *Génesis y estructura de la Fenomenología*. p. 181. Las comillas son originales del texto.

⁴⁴⁵ Cfr. *Génesis y estructura de la Fenomenología*. p. 180. Las comillas son originales del texto.

Historia de Jesús es el *uno* que no se ha desdoblado aún porque no ve al otro fuera de sí, sino sólo al deber moral desde su subjetividad.⁴⁴⁶ Pero, si Dios no sale de sí, entonces no es el Dios cristiano; se asemeja mucho a la figura de Fausto, que sólo obedece a sus determinidades: busca la vida, pero sólo encuentra la soledad de su singularidad vacua.

Tenemos entonces que Hegel está viendo a la conciencia desgraciada como la culminación del recorrido humano y divino a la vez. Colomer menciona que el quicio del drama consiste en que la desventurada lleva la contradicción en su seno, en el cual los personajes que se enfrentan en la lucha de señorío y servidumbre están ahora dentro de ella; por lo tanto el señor y el esclavo son ahora Dios y el hombre, pero de suerte que si el hombre no es sin Dios, tampoco Dios es sin el hombre, y entonces la conciencia infeliz es el tránsito incesante de un polo a otro de esa relación.⁴⁴⁷ Al respecto, Hyppolite menciona que Hegel, -tras reconstruir toda la filosofía crítica desde el punto de vista de la razón práctica-, tomó tal postulado de Fichte, el cual sólo llegó a la interiorización de la oposición amo-esclavo, pero el yo Fichteano se consideraba nulo.⁴⁴⁸ Hyppolite se refiere a *La exhortación a la vida bienaventurada*. Leamos una parte de la obra:

Así como Dios no quiere que nadie encuentre paz y el reposo fuera de Él, sino que uno esté atormentado y corroído hasta la negación de sí mismo y su vuelta a Dios, también esto lo quiere el hombre entregado a Él. Encontrando de nuevo su ser en Dios, amará su ser; odia íntimamente su ser fuera de Dios, y su amor hacia su propio ser consiste en que odie su ser limitado. El amor de Dios exige de cada hombre la <<aniquilación de sí mismo>>: ya que el amor de Dios, a aquel a quien ama, que sólo a través de ello

⁴⁴⁶ Aquí cabe citar nuevamente el artículo de Félix Duque. 'El corazón del pueblo. La <<religión>> del Hegel de Berna'. En el libro *El inicio del Idealismo alemán*. España. 1996. p. 247. Ahí Duque menciona que *Das leben Jesu* significó para Hegel el rompimiento con Kant y con la concepción de Cristo como un maestro de virtud, el cual se mostraba concentrado sólo en su propia subjetividad imponiendo del deber por el deber puro, pero sin reconocer al otro de sí en el Espíritu, que todo lo trueca en su contrario.

⁴⁴⁷ Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. p. 255.

⁴⁴⁸ Cfr. Hyppolite. *Génesis y estructura*. p. 180.

se hace una identidad inmediatamente viviente, produce el exterminio del Yo de su naturaleza sensible. Este Yo de la naturaleza sensible no es la verdadera realidad.⁴⁴⁹

Hegel ha estado reconstruyendo en la *Fenomenología* todo este párrafo; el ascenso del hombre por sobre la mera naturaleza sensible y animal del hombre. Pero lo importante es que Hegel retomó el tormento y la corrosión que el sujeto humano ejerce sobre sí, como negación, para elevarse a Dios. Lo cual provoca odiar la limitación y la necesidad de aniquilarse para lograr la vida. La cuestión es que Hegel vio ese proceso también en Dios, el cual se abate o aniquila a sí mismo, -como lo indica Pablo de Tarso en su carta a los filipenses-, por amor al hombre, y entonces Cristo encontró un nuevo ser en la forma de esclavo, aniquilándose o abatiéndose en su forma divina, produciendo el movimiento de la vida autoconsciente en el mundo. Por lo tanto no es ni Dios ni el hombre el que individualmente toman la iniciativa, sino que el movimiento ocurre en la conciencia desventurada como prototipo del Espíritu. El hombre no es tal mientras vive en la pura animalidad y sensibilidad, mientras que la existencia de Dios no tiene sentido en cuanto no trasciende al mundo. Es así que el Espíritu es el proceso tanto de la humanización de Dios como de la divinización del hombre. Es sólo un proceso y no puede existir una parte sin la otra. Si el sujeto humano no se hace divino entonces Dios no puede hacerse humano.

En cuanto a la explicación de la trascendencia de Dios al mundo, Hegel retoma la explicación de tal proceso en *Lecciones sobre filosofía de la religión*, donde menciona que Dios se revela, y revelar significa determinarse, ser para otro y este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo; un espíritu que no se manifiesta no es tal. Por lo tanto, Dios no crea el mundo una sola vez, sino que es el eterno creador, porque es eterno revelarse, Él es el *actus*, porque éste *actus* es su concepto en cuanto que él se da esta determinidad.⁴⁵⁰ En esta parte Hegel entiende a Dios como *actus*, y el *actus* es Dios mismo que es para el hombre en su misma revelación. Vemos que Hegel en realidad está

⁴⁴⁹ Cfr. Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. pp. 6 – 7.

⁴⁵⁰ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 101.

sustituyendo el anterior postulado medioeval donde se identificaban esencia y existencia en Dios; Él es creador del Mundo, pero el Mundo humano es el Espíritu en el que Dios se revela, la revelación es en realidad la Creación del Mundo. O sea que Hegel está reconstruyendo y oponiéndose directamente a los postulados de la Edad Media, principalmente a la explicación tomista-aristotélica sobre Dios y la creación. Santo Tomás explica que Dios es *acto puro* que, sin moverse, mueve a toda la creación. Y como Dios se mueve por sí, es eterno o causa de sí, y causa de todo lo que existe.⁴⁵¹ Lo que Hegel está diciendo es en realidad una herejía, porque si Dios es revelación en el Espíritu y por medio de ella crea al Mundo al devenir en el hombre, entonces se está oponiendo a uno de los dogmas fundamentales del Cristianismo: en Dios, como *acto puro*, se identifican esencia y existencia, y por lo tanto no puede cambiar porque Él es inmutable. Si Dios cambiara no sería Dios.⁴⁵² Es así que, para Santo Tomás, la inmutabilidad de Dios implica que Él *exista* eternamente, y entonces no es posible que *sea* y *no sea* o que cambiara.⁴⁵³ Dios no puede dejar de ser Dios y convertirse en esclavo, y mucho menos en un simple hombre contingente y mudable. Ahora vemos fehacientemente por qué la mayoría de los teólogos, protestantes o católicos, se oponen a la construcción hegeliana.

Pero, ahora del lado del hombre, Hegel insiste en que la conciencia desventurada ya tiene, en sí, a Dios encarnado. Hegel explica que la cristiana es la religión manifiesta porque ella es espíritu para el espíritu; por lo tanto no es lo misterioso ni cerrado, sino *ser para otro*; Dios es éste proceso que pone lo otro y lo supera en su movimiento eterno. Por lo tanto Cristo es esta forma infinita que hemos llamado subjetividad absoluta, subjetividad que es el determinar, poner las diferencias o contenido a Dios en su revelarse o manifestarse; Dios es existir para otro, pero al mismo tiempo existe para sí mismo porque se revela a sí y se revela para el otro.⁴⁵⁴ O sea que Dios es a partir de la encarnación en Cristo, esclavo y

⁴⁵¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. México. 1985. Ed. Porrúa. Libro I pp. 13 - 19. Traducción de Carlos Ignacio González.

⁴⁵² Cfr. Ibíd. Santo Tomás. *Suma contra los gentiles*. Libro I. p. 20.

⁴⁵³ Cfr. Ibíd. Santo Tomás. *Compendio de teología*. España. 2002. Ed. Folio. pp. 20 - 21. Trad. de León Carbonero y Sol.

⁴⁵⁴ Cfr. Ibíd. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III p. 101 - 102.

alma desventurada que pone contenido o determinidades a la divinidad. Por ello es que Hegel es tan insistente describir la realidad como proceso de la figura de lo inmutable. Leámosle:

Pero, en este movimiento, experimenta precisamente este *surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular*. Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular *suyo* aparece en aquél. En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el *ser uno* de esta conciencia duplicada. Pero *esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la diversidad* de ambos es *todavía* lo dominante.⁴⁵⁵

En esta parte observamos cómo es que se reafirma lo que ya se había venido diciendo en el presente escrito. Si bien en un momento dado lo inmutable y lo contingente de la conciencia desventurada se separan, en realidad la desgraciada es el prototipo tanto del sujeto humano como del divino, ya que lo singular surge de lo inmutable así como lo inmutable de lo singular. Nuevamente cabe reiterar que el Dios que está allende del hombre es lo misterioso, aquello que se antoja inaccesible y que causa temor y temblor. Esa sensación es muy parecida a la que Hegel describía antes con el hombre primitivo que aún no tenía lenguaje, que no podía razonar bien y que veía torsos y cabezas sangrantes. Pero en el proceso que Hegel está describiendo lo singular surge de lo inmutable, y lo inmutable de lo singular. Visto desde el sujeto divino, es Dios que se encarna en Cristo y por medio de Jesús es que se puede conocer a Dios.⁴⁵⁶ Ya no es adecuado comprender a este Dios como un misterio o ajeno al hombre. Pero del lado del sujeto humano, éste se sabe singular precisamente porque *es inmutable*, como ya se había mencionado en el capítulo anterior con las experiencias de los místicos, principalmente musulmanes, que decían ser Dios mismo porque en ellos habitaba Dios. Por lo tanto, argumenta Hegel, lo inmutable sólo puede comprenderse a sí mismo en cuanto es singular, sólo cuando toma o *aparece* en forma humana; y lo singular o el hombre sólo pueden tener acceso a Dios

⁴⁵⁵ *Fenomenología*. p. 129.

⁴⁵⁶ Cfr. El Evangelio de Juan cap. 1, verso 18. *A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, el que está en el seno del Padre, él lo ha explicado.*

cuando se comprende, a sí mismo, también como inmutable. Pero lo esencial es el *ser uno* de la conciencia duplicada, o lo singular en la diversidad.

Después se refiere al movimiento que se ejerce en los Evangelios tras la encarnación de Dios. Hegel dice que en primer lugar, la conciencia desventurada, en el pueblo judío, se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, como antes lo había experimentado Job. Ya se ha hablado de lo que padeció el pueblo con la ocupación romana, y muchos de ellos veían la situación como resultado de un castigo divino. Por el dado de Jesús y sus comunidad, Hegel interpreta que a Cristo se le transfiere todo tipo de existencia, es decir, la manifestación de Dios en el Mundo, que inicia con la revelación de Dios, en Cristo y su comunidad, y deviene entonces la alegría de encontrarse a sí misma encaminada hacia el Espíritu, donde, por fin, se adquiriría la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.⁴⁵⁷ En el siguiente párrafo se continúa con la descripción de lo que ocurre en las narraciones evangélicas. Es conveniente leer la primera línea para comprender mejor lo que Hegel está diciendo:

Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la *experiencia* que la autoconciencia desdoblada se forma como desventura.⁴⁵⁸

En este punto Hegel otra vez hace una vuelta de tuerca en el devenir del Espíritu. La figura de lo inmutable, Dios, se manifiesta en su comportamiento que es la encarnación, pero esto es también la experiencia de la autoconciencia desdoblada o singular por el hecho de que en ella se está encarnando Dios; esa es la desventura, la desgracia o el desgarramiento, tanto de una como de otra. Por lo tanto la autoconciencia desventurada ya no se identifica, para este momento, sólo con Cristo, con el pueblo judío representado por Job o Cohelet, ni con Dios mismo, sino que se está iniciando un nuevo movimiento que determinará una nueva faceta de la desventurada, la cual en su desdoblamiento tendrá en sí la experiencia de Dios, el pueblo judío y de la naciente comunidad de Jesús. Hegel lo confirma al decir después que la experiencia ahora ya no es un movimiento

⁴⁵⁷ *Fenomenología*. pp. 129 - 130.

⁴⁵⁸ *Fenomenología*. p. 130.

unilateral de la inmutable, pues ella es también la singular y el movimiento de ambas. Por lo tanto, en un primer momento lo inmutable se opone a lo singular en general; Dios se opone a su pueblo, los judíos, porque, -dice Hegel-, está fundando una nueva nación en el Cristianismo. En un segundo momento, el inmutable que ya es un singular, Cristo, se opone al resto de lo singular, los hebreos, porque está enseñando una nueva doctrina. En un tercer momento lo inmutable forma unidad con lo singular: Cristo funda la primitiva comunidad a partir de los mismos judíos que le siguen.⁴⁵⁹ Enseguida Hegel menciona que, para nosotros,⁴⁶⁰ el saber acerca del recorrido de la desventurada es extemporáneo porque sólo el lector de la *Fenomenología* y Hegel están viendo tal recorrido. Pero para la autoconciencia de Cristo y sus discípulos, de los judíos, y de Dios mismo no se percatan de lo que estaba ocurriendo en ese momento.⁴⁶¹

Es así que, para los judíos, Cristo y Yahvé, -según sigue explicando Hegel-, Dios está manteniéndose como desdoblamiento o como contraposición a lo singular. Yahvé se opone a su pueblo así como Cristo a sus hermanos judíos. Pero aquí ya entraron a escena

⁴⁵⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 130.

⁴⁶⁰ En la *Fenomenología*, cuando Hegel dice 'nosotros', se refiere a él y a sus lectores, porque él está haciendo una especie de narración novelada de la conciencia humana en su desarrollo histórico. Es decir que 'nosotros' vemos el recorrido de la conciencia humana, pero ella no se ve a sí misma.

⁴⁶¹ En el punto pasado cabe señalar lo que los hegelianos han llamado el 'ojo del psicoanalista' cuando Hegel hace referencia al 'nosotros' en la *Fenomenología*. El ojo del psicoanalista es el que puede ver, con base en sus conocimientos sobre la psique humana lo que está pasando con el sujeto que le consulta y hacia dónde va. La tradición terapéutica indica que el psicoanalista no debe intervenir ni hacer transferencias hacia el paciente para que él tenga su propio desarrollo y superación. A mi parecer eso es imposible si atendemos al mismo sistema hegeliano por el simple hecho de que nosotros formamos parte del sistema que estamos analizando, y nosotros somos influenciados por el sistema así como nuestra influencia se hace sentir en la estructura y su desarrollo. Hay varias corrientes terapéuticas que han propuesto, con buenos resultados, ya no sólo la transferencia, sino el compromiso con el desarrollo del paciente, como son las teorías de Ignacio Martín Baró y Victor E. Frankl, por sólo mencionar algunos. Por ello también se ha insistido en el presente escrito sobre las cuestiones del amor, desamor, amargura, frustración y demás, porque en realidad ese es el desarrollo desdoblado de la autoconciencia entre otras; ella se forma a partir de las otras y las otras son influenciadas por la primera, poniéndose cada una en la otra y viceversa. Es así que el posterior desarrollo de la psicología y de las ciencias humanas le deben, en mucho, su estructuración a los que ellas mismas califican como elucubraciones de Hegel. Ojalá que algún día se cumpliera verdaderamente el complejo de Edipo, como la superación hegeliana en el ámbito del saber humano.

también la comunidad cristiana.⁴⁶² Por ello Hegel menciona, en la primera línea del siguiente párrafo, algo muy interesante. Veamos de qué se trata:

Ésta es la razón de que la *conciencia* inmutable mantenga también en su configuración misma el carácter y el fundamento del ser desdoblado y del ser para sí con respecto a la conciencia singular.⁴⁶³

Aquí ya se está analizando específicamente la figura de Cristo, el cual es la conciencia inmutable que mantiene en sí la configuración de ser desdoblado o de ser Dios y hombre al mismo tiempo, y ese es su *ser para sí*; o sea que así es como Cristo se entiende porque es autoconciencia, o saber de su propio proceso de encarnación. Pero Él, por ser Dios encarnado, desdoblado o escindido, está en contraposición a la conciencia singular de sus discípulos, que sólo son hombres. Hegel lo explica de la siguiente manera:

Para ésta es, por tanto, en general, un *acaecer* el que lo inmutable adquiera la figura de lo singular; del mismo modo que sólo se *encuentra* contrapuesta a ella, y, por tanto, es *por medio de la naturaleza* como adquiere esta relación.⁴⁶⁴

Para la conciencia de los discípulos, el hecho de que Dios se haya encarnado fue un acontecimiento, pero el discípulo se sigue sintiendo como contraposición a Cristo de forma natural; es decir que ellos se saben simples hombres frente a Dios encarnado: son de esencias o naturalezas diferentes. Aquí es donde inicia la desventurada a ser propia de los discípulos que hacen, para sí, la experiencia de saberse frente a Dios encarnado, y se

⁴⁶² Se ha mencionado que en realidad la estructura hegeliana no es trinitaria sino cuaternaria, porque se da la tesis, antítesis y en un tercer momento la síntesis que representa la unión como conciliación de sus dos momentos pasados; pero en un cuarto momento la síntesis se manifiesta ya no sólo como unión, sino como superación en una nueva figura o momento. Es decir que la síntesis aún depende de sus dos movimientos pasados, pero ésta última, la *síntesis*, se muestra en una cuarta etapa como independiente de sus tres momentos anteriores en cuanto que es el *resultado* de sí misma en su propio recorrido o desarrollo; así como la autoconciencia es el resultado de su propio movimiento a partir de la 1) certeza sensible, 2) del entendimiento y 3) de la conciencia como síntesis de sus dos momentos pasados; pero la autoconciencia no es sólo conciencia, sino conciencia de su saber como proceso histórico. La autoconciencia ve hacia tras y observa su conciencia o saber acerca de la certeza sensible y del entendimiento.

⁴⁶³ *Fenomenología*. p. 130. Ya se había mencionado que Hegel es extremadamente reiterativo y repetitivo hasta el cansancio. Por lo regular, al inicio de cada libro, capítulo y párrafo, él hace un resumen muy abigarrado de lo que desarrollará de manera un poco más comprensible después.

⁴⁶⁴ *Fenomenología*. p. 130.

empiezan a identificar en la escisión o el desdoblamiento; ya antes se mencionó que Hegel está trasladando, en una vuelta de tuerca, la conciencia desventurada desde Cristo hacia los discípulos, y la escisión como desdoblamiento en el sujeto humano es lo que le hace identificarse con Dios; así como el Logos estaba en el inicio frente a Dios,⁴⁶⁵ ahora los discípulos se encuentran frente a Cristo. El Evangelio de Juan menciona que a los que creyeron en Cristo se les dio el poder de ser hijos de Dios,⁴⁶⁶ sin embargo ellos, para sí, empezaron a entender a Jesús como Dios mismo, como el antiguo Yahvé, como lo muestra el pasaje donde Tomás no cree que Cristo hubiera resucitado hasta que mete sus dedos en las llagas de Jesús, ante lo cual exclama: Señor mío y Dios mío.⁴⁶⁷ La conciencia desventurada del discípulo, al haber visto la gloria de Dios en Cristo, empezó a sentirse en desdoblamiento absoluto; ellos no son del mundo, pero permanecen en él.⁴⁶⁸ Al respecto Hegel menciona lo siguiente:

De hecho, mediante la *configuración* de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*, (*wirklichen* gegenüber); la esperanza de devenir uno con él tiene que seguir siendo esperanza.⁴⁶⁹

En esta cita Hegel ya muestra al discípulo identificándole con la autoconciencia desventurada. Cristo es la configuración realizada de lo que está más allá, en el Cielo. Pero, paradójicamente, para el discípulo Cristo es Dios porque esa figura está frente a él efectivamente realizada como *uno sensible* y percibe lo que Cristo es por medio de sus dichos y hechos, y a la vez también es impenetrable porque precisamente por esos dichos y hechos se percata también de que es Yahvé, Dios uno y único. Entonces ocurre que a la

⁴⁶⁵ Cfr. Evangelio de Juan, cap. 1, versos del 1 al 2, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.

⁴⁶⁶ Cfr. Evangelio de Juan, cap. 1, verso 12.

⁴⁶⁷ Cfr. Evangelio de Juan, cap. 20 versos 27 - 29.

⁴⁶⁸ Cfr. Evangelio de Juan, cap. 17 versos 16 - 18.

⁴⁶⁹ *Fenomenología*. p. 130.

desventurada sólo le queda la esperanza para tratar de alejar de sí la escisión y saberse sólo en este mundo o en otro. El discípulo ha heredado ahora el desgarramiento, la angustia y la desventura de ser uno y múltiple, de ser singular y universal. Hegel se está refiriendo a la doctrina paulina. La esperanza, junto con la fe y el amor son las virtudes teologales propuestas por San Pablo. Para él los cristianos son el nuevo pueblo de Dios porque son herederos de la esperanza que siempre guardó Abraham, y por ello él se hizo padre de las naciones. Al contrario de los judíos, que ponían su esperanza sólo en la ley.⁴⁷⁰ Los cristianos tienen la esperanza de una gloria superior a la vida actual, gloria que ya está presente,⁴⁷¹ pero de forma invisible.⁴⁷² Y la esperanza mantiene la fe, pero en una más allá, cada vez más lejos. Hegel continúa su discurso de la siguiente manera:

La esperanza de devenir uno con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta la esperanza. Por la naturaleza de *lo uno que es*, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.⁴⁷³

En el apartado de 'La aglutinación de lo real y la autoconciencia' Hegel hace nuevamente una jugada teológica. Ahí dice que al principio, cuando inició la lucha a muerte entre las autoconciencias, se peleaba en realidad para superar la singularidad de la conciencia para llegar a la inmutabilidad, (obtener el reconocimiento de la otra sin necesidad de reconocer a su contraria) ahora la desgraciada trata de superar lo inmutable. Pero debemos contextualizar lo dicho por Hegel. Él utiliza en ambos casos el verbo *aufheben*, pero la primera vez la utiliza en su acepción de cancelación de una conciencia que tendía a la muerte de la otra, por lo tanto en el segundo caso el verbo se debe entender de la misma

⁴⁷⁰ Cfr. la Carta a los Romanos de San Pablo. Cap. 4, versos 13 - 23.

⁴⁷¹ Cfr. La Segunda Carta a los corintios. Cap. 3, verso 18.

⁴⁷² Cfr. La Segunda Carta a los corintios. Cap. 4, verso 18.

⁴⁷³ *Fenomenología*. pp. 130 – 131.

manera; la autoconciencia trata de *cancelar* su relación con el puro inmutable *no configurado*, para tratar de relacionarse sólo con lo *inmutable configurado*.⁴⁷⁴ ¿Qué es lo que está diciendo Hegel?

El ingenuo de Nietzsche y sus no menos ilusos seguidores se atribuyen el asesinato de Dios, como modernos edipitos que, presumiendo una mentalidad libre, dicen ser los frutos directos de una nueva moral.⁴⁷⁵ A Dios le mataron los mismos cristianos tratando de superar su condición escindida en su deseo de ser eternamente infantes felices; deseaban seguir recibiendo milagros y vivir eternamente en el útero divino del Dios encarnado. Todos hemos escuchado a algún adolescente gritarle a su padre o madre: '¡muérete!', cuando no cumplen con sus caprichos; sin razonar, -porque son jóvenes y estúpidos-, que si el padre se muere realmente perderían al proveedor de sus caprichos y el destino les obligaría a convertirse en lo que tanto temen: hacerse adultos con la capacidad de responsabilidad y autodeterminación, y con la necesidad de aceptar sus errores.⁴⁷⁶ Pero el Dios cristiano no se encarnó, murió, bajó al infierno y resucitó sólo para cumplir caprichitos Nietzscheanos. La muerte del Dios encarnando resultó ser el revire ontológico mediante el cual Dios mismo obligó a los sujetos cristianos, ateos y librepensadores a saberse herederos supremos de la divinidad. Cuando Edipo mata a Layo

⁴⁷⁴ *Fenomenología*. p. 131.

⁴⁷⁵ Nietzsche propone algo muy raro. Él dice que, una vez que el hombre moderno haya matado a Dios, se debería volver a la moral de los antiguos griegos y romanos, aniquilando la moral retrógrada de los cristianos y judíos. Pero ya se ha demostrado que en realidad la superación no sólo es un cambio cuantitativo y cualitativo de la pasada realidad, sino que también implica la conservación esencial de la etapa anterior. Por lo tanto, al matar al Dios judeocristiano, es imposible históricamente regresar a los parámetros morales propuestos por Nietzsche. Una nueva moral que superara la fe, esperanza y caridad del Cristianismo, -que a su vez fue heredada de los judíos-, conservaría también tales postulados. Es como si un adulto empezara a comportarse como un niño o adolescente; si eso fuera posible, entonces realmente tal adulto nunca fue tal, sino que fingía. Ahora bien, el adulto siempre conserva esencialmente comportamientos de niño y de adolescente, es imposible dejarles. Pero no puede decir: ¡Voy a matar al adulto que hay en mí y sólo obedeceré a una 'nueva moral' adolescente! En descargo de Nietzsche, podemos decir que él fue muy buen escritor e inmejorable filólogo, pero sólo eso.

⁴⁷⁶ Hyppolite menciona que el Dios que ha muerto no parece ser más fácil de poseer que el Dios que no conoce la vida. Cfr. *Génesis y estructura de la Fenomenología*. p. 183. Cuando Dios estaba allá, en el Cielo, no conocía la verdadera vida, y el hombre trataba, -y aún lo hace ahora-, de dominarle con conjuros, rezos o sacrificios corporales. Pero una vez que Cristo exige que cada quién se haga cargo de sus responsabilidades, (Cfr. Evangelio de Lucas, cap. 12, verso 14), entonces el sujeto humano prefiere mandarle nuevamente al cielo, por medio de la muerte, para tratar de dominarle nuevamente.

es porque ya le superó, le negó y alcanzó la liberación del padre proveedor que le condenaba a ser eternamente infante, busca su propio destino, trabaja y transforma el mundo sin la tutela de representación alguna precisamente porque tal sujeto es su mismo padre encarnado, lo sepa, no lo sepa o lo niegue. Hegel menciona algo muy interesante sobre la conciencia desventurada en el capítulo VIII. Escuchémosle:

Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retorna a la perfecta *enajenación* de la *sustancia*. Aquélla es, por el contrario, el destino trágico de la *certeza de sí mismo*, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí –de la sustancia como de sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*.⁴⁷⁷

En esta cita vemos cómo es que, en primer lugar, la conciencia desventurada que se percata de que Dios ha muerto es feliz dentro de sí, porque es *una* y a la vez Dios ya se encarnó en su espíritu, pero se está engañando haciéndose ‘la graciosa’, porque ella misma no soportó el peso ontológico de ser también divina, y mandó a Dios nuevamente al más allá. Si a los cristianos se nos concedió ser hijos de Dios es porque Él nos heredó toda su riqueza, su esencialidad; quedamos divinizados. Pero mediante la acción de la desventurada Dios regresó a su perfecta enajenación como sujeto absoluto e infinito, porque así fue como se empezó a entender a Cristo; como el Pantocrátor. Mientras que la desventurada se quedó con el destino trágico de ser en y para sí, porque la inmutabilidad ya se encarnó en la desdichada, y no puede quitarse su esencialidad como si fueran calcetines. La desventurada es la conciencia en la cual se cimentará el Espíritu como uno y múltiple, como singular y universal porque aquélla es el desdoblamiento absoluto del verdadero sujeto humano que quedó divinizado tras la encarnación de Dios. Pero al mandar a Cristo nuevamente al Cielo, le quedó sólo la *certeza* de la pérdida, el dolor que expresa que Dios ha muerto. Esa es la verdadera muerte de Dios, no la que padeció en la

⁴⁷⁷ *Fenomenología*. p. 435.

cruz, sino la negación, por parte del hombre, de aceptar que él ya quedó absolutizado.⁴⁷⁸

Hegel lo explica después en *Lecciones sobre filosofía de la religión*:

<<Dios mismo ha muerto>>, se dice en el himno luterano; con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y de modo que en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios. La alteridad, lo negativo, es sabida como momento de la naturaleza divina. Aquí está contenida la idea suprema del espíritu. De esta manera lo exterior y negativo se convierte en lo interior. La muerte posee, en parte, este sentido y este significado, que lo humano es eliminado y que vuelve a aparecer la gloria divina —es una eliminación de lo humano, de lo negativo. Pero a la vez la muerte misma es negatividad, el ápice supremo de aquello a lo que el hombre, en cuanto ser-ahí natural, ha sido expuesto: eso es Dios mismo. La verdad que han alcanzado los hombres mediante esta historia, aquello que llegó a su conciencia en toda historia consiste en que para ellos la Idea de Dios posee certeza, que el hombre ha obtenido la certeza de la unidad con Dios, que lo humano es Dios inmediatamente presente y, ciertamente, de manera que en la historia tal como es concebida por el espíritu existe precisamente la exposición del proceso de lo que es el hombre, el espíritu: virtualmente Dios y muerto, esta mediación por la cual es eliminado y por lo cual, por otra parte, el ser-virtual regresa a sí mismo y solamente entonces es espíritu.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Cabe señalar que de los cuatro evangelios sinópticos, -Mateo, Marcos Lucas y Juan-, sólo el de Lucas menciona que Cristo se elevó a los Cielos, regresando con su Padre. El Evangelio de Marcos tiene un agregado de dos versos al final, pero que no son originales, sino copias del evangelio de Lucas y de Los Hechos de los apóstoles. Tampoco el Evangelio de Tomás menciona que Cristo hubiera subido a los Cielos. Lucas fue discípulo de Pablo, y ninguno de ambos vivió junto a Jesús y posiblemente nunca le vieron en vida. Eso nos habla de que para los discípulos originales de Jesús, Él murió, pero resucitó y se quedó junto a su comunidad, formando un nuevo pueblo glorioso que sería el cimiento de la conciliación amorosa y universal. El que Jesús hubiera regresado a los Cielos hubiera sido una contradicción, una especie de traición para las primitivas comunidades cristianas. Desgraciadamente el dogma de la ascensión se impuso en la naciente iglesia.

⁴⁷⁹ Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. tomo III. p. 235.

En esta cita se muestra todo el recorrido teológico de Hegel extremadamente resumido, y también lo que se ha tratado de explicar a lo largo del presente escrito. El sujeto humano es también sujeto divino debido a la muerte misma de Dios. El himno protestante de la muerte de Dios fue inspirado en Lutero, que afirma que si Cristo es Dios; entonces al morir Jesús, muere también Dios. Con tal postulado el fraile agustino aventajaba en su principal postulado: la libre interpretación de la Biblia sin la tutela de representantes o mediadores. Lo anterior provocó todo el movimiento de la Reforma en la cual Dios estaba en el espíritu del hombre que se autodeterminaba por medio de la lectura directa de la palabra divina; por lo tanto él era responsable de sí mismo porque actuaba según las determinidades que él mismo se daba; es decir que recorría el mismo camino de Dios que, por sí, se realiza en el Mundo. Es así que Hegel puede decir que lo frágil, lo negativo y demás cualidades humanas están también en Dios mismo, y entonces Dios y el hombre están unidos porque uno a otro se realizan mediante su alteridad; de ahí que el Espíritu sea el resultado de tal proceso, que es un momento de Dios en su devenir, y del hombre en la Idea de lo divino. Entonces la muerte es la eliminación de lo humano en cuanto que también es el abatimiento de lo divino como uno y único: eso es Dios mismo. Se produce entonces el Espíritu, que es Dios muerto, Él es eliminado del mundo, pero el Espíritu es también la virtualidad de Dios mismo que se manifiesta en el mundo. Estamos asistiendo en realidad a una antropoteodicea. Pues bien, ese es el recorrido que la conciencia desventurada inicia al mandar a Dios al más allá. Pongamos atención a lo que se dice en la *Fenomenología*:

En efecto, el *ser uno* de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, *esencia* y *objeto*, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado; y aquello de que ahora tiene que apartarse es la actitud de este desdoblamiento absoluto del concepto. Y debe elevar al devenir uno absoluto

su relación primeramente externa con lo inmutable configurado con una realidad ajena.⁴⁸⁰

Lo inmutable será, -según explica la pasada cita-, *esencia y objeto* para el ser uno de la esencia singular de la autoconciencia desventurada. La esencia y el objeto a los cuales se refiere Hegel en realidad son la misma autoconciencia desventurada porque de ahora en adelante, hasta la culminación con el Espíritu absoluto, la autoconciencia humana no volverá a reencontrarse con Dios, y se concentrará sólo en su devenir histórico, precisamente porque la desventurada ya está absolutizada. Pero en cuanto al concepto,⁴⁸¹ la autoconciencia había estado absorta en comprenderle, pero le entendía como separado, como el uno e inmutable divino y por lo tanto no estaba configurado o no pertenecía aún al Espíritu. Pero como la divinidad ya se encarnó, el mismo desdoblamiento del concepto como sustancia provoca que el sujeto humano le aparte para saberse autoconciencia, mientras que el concepto se eleva nuevamente a lo inmutable configurado pero ahora como realidad ajena, como el pantocrátor. Hay una paradoja; mientras la autoconciencia cree estar buscando a Dios, en realidad se está buscando a sí misma.⁴⁸²

Se hace necesario el intento de alejar al objeto para tratar de conocerle. Por ello son tan difíciles las ciencias del Espíritu, porque es el mismo hombre el que se está analizando. De

⁴⁸⁰ *Fenomenología*. p. 131.

⁴⁸¹ El concepto es el elemento puro de la existencia del Espíritu, porque el concepto es la sustancia o sujeto que se desarrolla por sí como forma infinita y absoluta, por medio de sus propias determinaciones a través del pensamiento humano, pero al mismo tiempo el concepto en su desarrollo puro son también los pensamientos de Dios antes de la Creación, (Cfr. Gadamer. *La dialéctica de Hegel*. España. Ed. Cátedra. 2007. Séptima reedición. pp. 80 y 101. Trad. de Manuel Garrido).

⁴⁸² De aquí también la paradoja que Feuerbach presume haber encontrado en Hegel y en el cristianismo, principalmente en sus libros *La esencia del cristianismo* y *La filosofía del porvenir*. El autor argumenta que tanto Dios como lo absoluto son en realidad proyecciones del sujeto humano. Eso es exactamente lo que está diciendo Hegel: la desventurada, al tratar de saber de Dios, en realidad se está buscando a sí misma porque ella está divinizada. Más coherencia mostraron Marx y Engels, cuando argumentan que la religión y las esencias son sólo fantasmagorías burguesas de Hegel, (Cfr. Marx y Engels. *La ideología alemana*. México. 1974. Ed. Ediciones de cultura popular. pp. 181 - 182 Trad. de W. Roces). Efectivamente, argumenta Hegel; mientras el sujeto humano comprenda la religión y lo absoluto como representación, son en realidad fantasmagorías que se entienden como fuera del mismo hombre. Otra cosa es el manejo que de las representaciones de Dios hacen los detentadores del poder y que aprovechan para mantener enajenada a la conciencia humana, contra eso estaban luchando Engels y Marx y es lo que Hegel abordará enseguida.

ahí que se haya deseado alejar lo más posible la esencia del hombre y de Dios para tratar de comprenderles por ejemplo en la frenología, la fisiognomía o la llamada neuroteología, que intenta descubrir el lugar donde habita Dios en el cerebro humano por medio de mapeos encefalográficos. Si el sujeto humano lograra aislar completamente su objeto de estudio existiría la posibilidad de conocerle completamente. El problema es que todo conocimiento es propio del Espíritu en sus aspectos tanto de sujeto como de objeto, y por lo tanto el conocimiento absoluto no existe sino como proyección. O sea que se debe concebir el *saber* pero en una dialéctica sujeto-objeto en la proposición especulativa: no se puede comprender una cosa de forma absoluta, como si ya no hubiera nada que conocer de ella, sino que el *saber* humano es *absoluto* porque es un círculo perfecto entre sujeto y objeto, donde ambos cambian o se modifican en su interacción infinita. Por lo tanto el *saber* no puede agotarse porque el sujeto se modifica y supera al conocer al objeto y viceversa.

El primer movimiento que la autoconciencia ejercerá sobre sí, para alcanzar su unidad, es el de *La conciencia pura, el ánimo o el fervor*. Hegel se refiere a la figura de Cristo porque en el texto original utiliza el adjetivo *inmutable* de forma neutra, der Unwandelbare. La conciencia pura, -dice Hegel-, pareciera que se pone como es en sí y para sí mismo, sin embargo el verdadero en y para sí mismo no ha nacido, porque tendría que haberse engendrado de sí mismo como movimiento del concepto o de la sustancia en el ámbito del Espíritu. Pero, para Hegel, la presencia de Cristo todavía es unilateral porque se fija sólo en su conciencia, y por lo tanto es un modo imperfecto o de contraposición al movimiento del Espíritu.⁴⁸³ Hegel está viendo en Cristo la figura que él entendió por medio de *Das leben Jesu*, es decir, un profeta que se autodeterminaba solo en su deber-ser en el sentido kantiano, pero sin fijarse en el movimiento del Espíritu en su propio devenir. Pero se debe explicar mejor lo anterior. Para Hegel, Cristo no es como tal la figura desventurada, sino los apóstoles y sus primeros seguidores en cuanto a la figura que ellos se formaron de Jesús; es decir que los primeros cristianos tuvieron de Jesús una

⁴⁸³ Cfr. *Fenomenología*. p. 131.

concepción parecida a la que Hegel se formó en *Das leben Jesu*. Debemos recordar que la desdichada es la conciencia en la que Dios se encarnó, lo cual ocurrió por primera vez en los primeros cristianos como comunidad. Es decir que la primera etapa de la conciencia desventurada está prefigurada en los apóstoles y sus primeros seguidores, que tenían en sí a Dios encarnado, o tenían lo inmutable en ellos, pero lo mandaron al más allá o le negaron; le mataron.

La concepción que los primeros cristianos se formaron de Cristo fue la de un cordero puro, predestinado desde antes de la creación del mundo, para sacrificarle por sus discípulos y rescatarles de la esclavitud del pecado, por lo cual la fe y la esperanza de los discípulos está en Dios.⁴⁸⁴ Lo mismo dice Pablo: si por Adán el pecado entró al mundo, entonces por el primer hombre puro, Cristo, nos salvamos del pecado con su sacrificio.⁴⁸⁵ Recordemos que así fue la primera concepción que Hegel tuvo de Cristo; como el maestro de virtud que cumple con el deber-ser por sobre cualquier cosa, aún contra sí mismo. Hegel es muy crítico con este tipo de concepción sobre Cristo, y en la *Fenomenología* vemos algo muy parecido a lo que después Nietzsche escribirá y promulgará como una creación propia. En el capítulo VIII menciona que para la conciencia desventurada, que ahora llama cómica, el derecho, el mundo ético y su religión se han hundido debido a la muerte de Dios, causa por la cual se ha perdido todo tipo de personalidad, porque ya no *piensa*. Para ella ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos. Las estatuas son cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia.⁴⁸⁶

Recordemos que Hegel mencionaba en la página 37 de la *Fenomenología* que el movimiento de la vida implica un delirio báquico en el cual nadie escapa a la embriaguez, donde todos se niegan y se convierten en su contrario para recuperarse como superación

⁴⁸⁴ Cfr. La primera epístola de San Pedro. Cap. 1, verso 20 – 21.

⁴⁸⁵ Cfr. La epístola a los romanos, de San Pablo. Cap. 5.

⁴⁸⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 435.

de las figuras pasadas. Entonces la desventurada, al sacrificar a Dios, en realidad intentaba escaparse del delirio de la vida. Por lo tanto la muerte de Dios, -dice Hegel en *Lecciones sobre filosofía de la religión*-, no fue un sacrificio ajeno ni se castigó a otro para salvarnos a todos. Si así hubiera sido, entonces Dios no habría ejercido su propia muerte en sí y para sí. La muerte de Dios fue una muerte natural en cuanto que Él mismo debió ejercer la negación de la negación para superarse a sí mismo, y cada uno debe ser lo que debe ser por sí mismo y debe llevarlo a cabo por sí mismo desde su propia subjetividad y culpabilidad; es así que Jesús obtuvo el mérito de Cristo cuando en sí mismo él lleva a cabo esta conversación y abandono de la voluntad y el interés naturales, los cuales se hallan en el amor infinito. Por lo tanto Cristo es la cosa en sí y por sí; porque su certeza subjetiva, su sensación y conciencia es verdad, y es la verdad en sí y para sí de la naturaleza del espíritu, en la que él se conforma con su concepto. Por lo tanto la historia ofrecida en Los Evangelios no es la un individuo particular, sino que es Dios el que la lleva a cabo, es la intuición de la historia universal que es en sí y para sí.⁴⁸⁷ Más adelante Hegel dice que Dios es el movimiento absoluto en sí mismo que es el Espíritu, y este movimiento es aquí representado ante los individuos, y ellos se forman representaciones falsas de lo que en realidad ocurrió, como el sacrificio de Cristo, y entonces Dios sería un tirano que anhela sacrificios; esto no es verdad, sino que el Espíritu es la naturaleza de Dios y por eso la negación es un momento esencial.⁴⁸⁸

Ahora se comprende mejor la cuestión del criminal, que sólo se supera a sí mismo cuando se impone su propio castigo. Hasta cierto punto, al castigar al otro, le convertimos en chivo expiatorio de nuestras propias culpas. El que esté libre de pecados: que arroje la primera piedra.

Es por ello que Hegel menciona que la conciencia desventurada, representada en los apóstoles, aún que no posea plenamente la presencia de Dios en sí, ya se halla sobre el pensamiento puro, aún que el pensamiento, (que es el concepto en su desarrollo

⁴⁸⁷ Cfr. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. p. 62.

⁴⁸⁸ Cfr. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tomo III. p. 144.

inmanente), esté más allá. La desventurada es la síntesis entre el estoico y el escéptico. Del estoico aglutina el pensamiento puro y la singularidad, pero no se eleva al pensamiento *para el cual* la singularidad de la conciencia se reconcilia con el pensamiento puro mismo, porque conserva del escéptico sólo la inquietud como singularidad, como la contradicción no consciente en incesante movimiento. Por lo tanto la desventurada es el término medio en el cual el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia. Pero lo inmutable no es *para ella* su propio objeto, porque si así fuera, lo inmutable sería la singularidad misma de la conciencia desventurada como conciencia.⁴⁸⁹ Es decir que cada vez que el apóstol reflexiona sobre su objeto, le manda al más allá, no le hace para sí o verdadero objeto. Porque si Cristo fuera verdaderamente objeto para la conciencia, el objeto se convertiría en conciencia y la conciencia en objeto; el apóstol se daría cuenta de que está divinizado, absolutizado o en movimiento infinito. Cualquier teólogo serio, ya sea protestante o católico, sabe de la paradoja que ocurrió en Los Evangelios; el galileo siempre predicó a Yahvé o al Dios amoroso, mientras que, tras la muerte de Jesús, los apóstoles empezaron a predicar a Cristo: sustituyeron a Dios por Cristo. Sacaron a Jesús de la comunidad en la cual se presentó como uno de ellos y le mandaron al más allá o al pensamiento abstracto que, por serlo, no se hace concreto en la conciencia del discípulo.

Sigue después el llamado *recogimiento devoto*, el cual se dividirá en dos partes, las que más influyeron en la cristiandad de la Edad media. El primero corresponde a los llamados Padres del desierto. Hegel describe su vida diciendo que, como la *conciencia pura* no se comporta hacia su objeto como pensamiento puro, entonces su actuación se limita al pensamiento pero en un *recogimiento devoto*. Tal modo de pensar les hace vivir entre el resonar de las *campanas* de sus conventos llamando a misa, en la cual se sienten felices entre el *cálido vapor nebuloso* del incienso y la *música* del coro eternamente alabando a Dios, música y cantos creados especialmente para pensar a Dios, pero tal pensamiento

⁴⁸⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 131 – 132.

nunca llega a ser *concepto*, único modo en que Dios podría convertirse en un *objetivo inmanente*.⁴⁹⁰

El movimiento de los monjes devotos, -o de hermanos menores que servían al sacerdote-, no fue sólo un movimiento religioso y místico. Desde los siglos I – II antes de Cristo los templos se habían convertido en lugares de asilo para proteger a perseguidos políticos, evadidos de la esclavitud u obreros que, cansados del duro trabajo impuesto por sus patrones se escapaban y eran perseguidos acusados de cualquier delito. También llegaban criminales, mujeres desprotegidas que habían sido expuestas a todo tipo de abuso, escapados de la cárcel o por el simple hecho de ganarse la vida pidiendo limosna en los dinteles del templo. Todos ellos se convertían en devotos adoradores de la divinidad en turno, sin más responsabilidad que ayudar en el culto o en la predicación de la religión.⁴⁹¹ La vida era tan difícil en aquellos tiempos y tanta la gente que deseaba evadirse del mundo para dedicarse a la devoción que los sacerdotes tuvieron que imponer decretos para evitar que cientos de personas buscaran vivir en los templos, muchos de los cuales entraban por la fuerza.⁴⁹² Para el siglo I y II de nuestra Era los evadidos que buscaban subsistencia se alejaban del mundo uniéndose al naciente cristianismo, muchos de los cuales eran confundidos con cínicos, estoicos y escépticos por la vida que llevaban; actuaban como los pájaros que no se preocupaban qué comerían o beberían, o como los lirios del campo cuyos vestidos eran más hermosos que los portados por los reyes;⁴⁹³ relativizaban las leyes del mundo y siempre esperaban que alguien les diera de comer o les vistiera,⁴⁹⁴ eran todo un *modelito* de vida evangélica. Para el siglo II, III y IV la vida se había vuelto extremadamente difícil por las conquistas, guerras e impuestos que los reyes exigían a los súbditos. Por lo cual muchos hombres, -obedeciendo piadosamente a los Evangelios-, regalaban sus tierras a los monasterios o a los caciques, evitando los

⁴⁹⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 132.

⁴⁹¹ Cfr. Rostovtzeff, M. *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*. Madrid. 1967. Ed. Espasa Calpe. Tomo II. pp. 779-780. Trad. de Francisco José Presedo Velo.

⁴⁹² Cfr. Rostovtzeff, M. *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*. Tomo II pp. 996.

⁴⁹³ Cfr. Evangelio de Mateo, capítulo 6, versos del 24 al 34.

⁴⁹⁴ Cfr. Theissen, Gerd. *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*. España. 1985. Ed. Sígueme-Salamanca. p. 70.

impuestos, y se iban al desierto para convertirse en monjes; tanto fue así, que las ciudades y pueblos se quedaban sólo con mujeres, y tuvieron que emitirse decretos para traerlos a la fuerza, obligarles a trabajar y casarse.⁴⁹⁵ Todos estos movimientos tenían la finalidad de evadirse de la vida, como lo habían hecho los estoicos y escépticos, pero ahora por medio de la devoción monacal, buscando lo inmutable más allá, viviendo una muerte en esta vida, esperando morir en sus chozas, cuevas o monasterio como un sepulcro para ser arrebatados al Cielo. Después los monasterios se organizaron y surgieron reglas, pero siguieron teniendo la misma demanda de gente que deseaba entrar a ellos.

El segundo momento de la vida devota será el de los cruzados. Mientras los monjes se retiraban del mundo mediante el sacrificio y la oración, los cruzados se evadirán con la guerra. Pero ambos pretendían lo mismo: escaparse del mundo. Tan tenían las mismas raíces, que el principal ejército cruzado fue de monjes: los caballeros templarios.

Hegel menciona que este puro sentir interior encontrará su objeto, pero no de manera conceptual y por lo tanto como algo ajeno. Al monje ya no le bastó el ánimo puro mediante el cual se siente a sí mismo dolorosamente como desdoblamiento, el cual empezó a sentir como *infinita nostalgia*. Este monje empezó a tener la certeza de que su esencia es aquél ánimo pulcro como *pensamiento puro que se piensa como singularidad*, y así le reconoce: sólo como singularidad. Pero al mismo tiempo, esta singularidad sigue siendo un más allá inasequible y que huye cuando se le quiere captar, porque ya ha huido.⁴⁹⁶ Valls Plana dice que en esta parte Hegel habla como un poeta por las metáforas que está mostrando. Efectivamente, Hegel, -que nunca se destacó ni en verso ni en prosa-, aquí muestra dotes que sorprenden. La singularidad que busca el monje ya ha huido porque la desventurada es la autoconciencia que acumuló, siglo tras siglo, la evasión del mundo; el único problemita es que Dios se encarnó en el mundo. El desdoblamiento y el dolor, -que deberían ser la esencia del sujeto humano-, se han convertido en un

⁴⁹⁵ Cfr. Georg Maier, Franz. *Las transformaciones del Mundo Mediterráneo en los siglos III VIII*. México. 1986. Ed. Siglo XXI. pp. 76 - 90.

⁴⁹⁶ Cfr. *Fenomenología*. p. 132.

sedimento que, como una segunda naturaleza, han desdibujado la humanidad en la que Dios se encarnó.

El monje cometía todo tipo de tropelías, corruptelas y concupiscencias. Pero no debemos convertirnos en jueces; ni Cristo se arrogó tal categoría. El que esté libre de pecados que arroje la primera piedra. Por ello se debe resaltar que estos monjes seguían buscando, de corazón, lo inmutable: seguían pretendiendo encarnar a Dios. Por ello, paradójicamente, empezaron a culparle, -como ocurre ahora-, de los males del mundo y de la guerra que se avecinaba, engañándose porque no soportaban sus propios culpas. Como el adolescente que le grita a su padre o madre, ¡Muéretej, ahora irán a buscar el sepulcro que ellos mismos cavaron, sin reflexionar que la tumba está en su espíritu errado; no han aceptado la encarnación de Dios. La verdad es que Job siempre tuvo razón: *Como alimento viene mi suspiro, como el agua se derraman mis lamentos. Porque si de algo tengo miedo, me acaece, y me sucede lo que me aterrera. No hay para mi tranquilidad ni calma, no hay reposo: turbación es lo que me llega.* El cristiano, al aceptar la encarnación de Dios, cayó en la trampa. Debió haber aceptado el dolor, la amargura y la frustración del desdoblamiento absoluto sin chistar ni quejarse; orgullosos de ser *cosa* y soportar el *ser*.

Es así que Hegel está nuevamente explicando la dialéctica entre lo singular de la conciencia desgraciada representada en los monjes piadosos y lo inmutable que ellos ven en Cristo. Argumenta que lo inmutable ha huido ya porque es pensamiento de sí como singularidad, y es por ello que la conciencia se alcanza a sí misma de forma inmediata, pero como *contraposición* a lo inmutable; o sea que, en lugar de captar la verdadera esencia de lo inmutable, sólo alcanza a *sentir* tal esencia, y entonces la contraposición del monje, ahora también cruzado porque es templario, recae sobre sí mismo. Por lo tanto, como el monje sabe de Dios, pero sólo como intuición y no como reflexión, no puede eliminar la contraposición o lo inesencial.⁴⁹⁷ Lo que dice Hegel es que la conciencia desgraciada entiende a Cristo como lo uno inmutable, pero le entiende como ajeno al mundo, en el más allá, y entonces el monje no toma para sí la misma singularidad que ve

⁴⁹⁷ Cfr. *Fenomenología*. pp. 132 - 133.

en Cristo sino que sólo se sabe relacionado a Él, pero de forma inmediata porque no reflexiona sobre la verdadera esencia de Cristo, que es Dios encarnado. Si el templario se aceptara como la autoconciencia en la cual se encarnó Dios, entonces quedaría eliminada la contraposición porque se sabría divinizado. Pero no es así. El monje se siente muerto al mundo porque sólo anhela salir del sepulcro de su cuerpo corrupto para alcanzar lo inmutable, que él piensa está en el Cielo, siendo que la verdadera esencia de Cristo está en el mundo. Escuchemos a Hegel:

Y así como, de una parte, al tratar de captarse *a sí en la esencia*, sólo capta la realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como *singular* o como *real*. No se lo puede encontrar dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad *universal* pensada, no es *concepto*, sino un *singular* como objeto a algo *real*; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el *sepulcro* de su vida.⁴⁹⁸

Este monje, como toda conciencia humana, está hecho bolas, pero un poco más grave. Resulta que *lo real* es aquello que se produce a sí mismo por medio de su propia reflexión, con lo cual alcanza sus determinidades como cualidades que conforman la esencia propia o *lo real*. Por lo tanto, cuando el monje trata de captarse a sí mismo, en la esencia de Cristo, sólo capta el desdoblamiento de Dios encarnado en el mundo, en tal desdoblamiento la conciencia desgraciada sólo se entiende como una especie de accidente; si bien Dios se encarnó en el hombre, Cristo regresó al Cielo y dejó al hombre al garete, luchando a muerte contra su cuerpo y su mundo para alcanzar a Cristo en el Cielo. Y entonces, como la desventurada se considera insignificante, tampoco puede entender a Dios a partir de lo que es el singular del hombre como verdadero singular o como *real*, porque la desgraciada es la conciencia que no puede ser reflexión de sí para alcanzar sus determinidades, porque se considera mero accidente. Por lo tanto el monje no puede

⁴⁹⁸ *Fenomenología*. p. 133.

encontrar ni lo real ni su esencia en movimiento dondequiera que se le busque precisamente porque no comprende tales categorías como concepto. Esta conciencia es fetichista; quiere ver a Cristo en crucifijos, reliquias como huesos o milagros, como hacen la frenología, fisiognomía o neuroteología, o sea que quiere ver a Cristo nuevamente en carne y hueso como vio a Jesús el Galileo, pero él ya ha desaparecido porque se encarnó en el hombre y éste le mandó al Cielo ¿Qué le queda? Sólo buscar la tumba de Cristo, pero en realidad el monje busca el *sepulcro de su propia vida* o su muerte. Entonces el monje cruzado va a Palestina a buscar a su amada, pero carga ya su propio sepulcro, y encontrará nuevamente la evasión de Cristo en la tumba, porque la desventurada misma lo mandó al Cielo. Los templarios ganaron tierra santa, y cuando la pierden, pierden también su razón de ser. Así lo explica Hegel:

Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el *sepulcro* de su vida. Pero, como este mismo es una *realidad* y va contra la naturaleza de la realidad el garantizar una posesión permanente, tampoco la presencia del sepulcro es otra cosa que la lucha de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse. Sin embargo, al pasar por la experiencia de que *el sepulcro* de su esencia *real* e inmutable *carece de realidad*, de que la *singularidad desaparecida*, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como *real* o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.⁴⁹⁹

En esta parte se muestra cómo es que el monje cruzado en realidad encontró sólo el sepulcro de su vida. No encontró la muerte, sino que no pudo encontrar lo inmutable porque este en realidad está en él, en su espíritu; pero no pudo localizarle; no pudo alcanzar la vida. Lo que si encontró fue el sepulcro donde se dice estuvo el cuerpo de Jesús, real y tangible. Pero como el proceso absoluto trueca todo en su contrario, la posesión estaba condenada a perderse en el vacío. Pero la experiencia del sepulcro le

⁴⁹⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 133.

permitirá saber que ni Dios ni el Espíritu se encuentran en nada que sea sensible, y avanzará a la siguiente etapa.

En la parte de 'La esencia singular y la realidad' es donde se muestra lo que Hegel entiende como el retorno de la autoconciencia a sí y a su mundo; será la conciencia desventurada, pero ahora en su fase piadosa. Después de que la conciencia devota fracasa en su intento de *ser en el mundo* pero mirando siempre al cielo, se queda sólo con el ánimo. Hegel dice que esta nueva figura es el retorno del ánimo a sí misma, por lo tanto se acerca a la singularidad en cuanto que se ha empezado a identificar consigo misma. Pero tal identificación ocurre por medio de la *apetencia* y el *trabajo*. Esta figura se relaciona con la naturaleza como lo ajeno, a lo cual transforma, porque es *apetente y laboriosa*, por lo tanto supera lo ajeno y le goza; toma para sí la independencia que encuentra en la esencia ajena y por ello la autoconciencia se siente singular. Es por ello que, -dice Hegel-, es una conciencia rota, porque la independencia debería ocurrir en un vínculo sólo consigo misma. Es así que esas autoconciencias rompen la seguridad de su independencia una y otra vez porque dependen de lo ajeno para ser ellas.⁵⁰⁰

Por lo tanto la realidad, contra la que vuelve la conciencia por medio de la apetencia y el trabajo, ya no es algo nulo a lo que se cancela y devora, como antes lo hacía el esclavista, sino que esa realidad natural es lo mismo que la conciencia: una realidad rota en dos; mientras que por un lado representa lo que se goza al cancelarle, por otro lado es lo sagrado o la figura de lo inmutable porque la autoconciencia ha conservado para sí la singularidad y universalidad de lo inmutable. Para sí, esta autoconciencia ya se entiende como singular,⁵⁰¹ aún que todavía no lo sea como tal. Lo que Hegel quiere decir es que la conciencia que ya no busca a Cristo en Palestina regresó a Europa y empezó a trabajar, poniendo su ánimo en su labor, con lo cual logró la comprensión de sí como singular e independiente porque transforma lo ajeno, lo independiente, (de la naturaleza) y lo hace para sí: toma la esencia de lo ajeno y lo independiente y lo entiende para sí como cualidad

⁵⁰⁰ Cfr. *Fenomenología*. pp. 133 - 134.

⁵⁰¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 134.

o determinidad propia, con lo cual esta conciencia llega a la conclusión de que ella es lo singular e inmutable, *es lo sagrado* porque ella está produciendo el mundo. Como antes Dios creó el mundo, ahora la conciencia crea su propio mundo porque le produce por medio de su trabajo y su deseo. Es así que todo el mundo o la realidad de esta autoconciencia es sagrada. Pero tanto la realidad transformada como la conciencia son realidades rotas porque la conciencia toma la cualidad de inmutabilidad de naturaleza a la cual domeña, y la naturaleza es la figura de lo inmutable independiente porque la conciencia la ve así y la transforma con su trabajo.

Lo anterior parecería normal ¿Qué más puede pedir el hombre con un trozo de tierra para trabajar o habilidades para transformar la naturaleza y gozarla? ¿Acaso no se le llama a esto ser independiente o autónomo? ¿Por qué entonces dice Hegel que esta autoconciencia está rota, así como como el mundo que está creando por sí mismo? Debemos retroceder un poco para explicarlo mejor. Cuando esta autoconciencia era un simple esclavo ella trabajaba, pero no para sí, sino para el amo, y entendía la autonomía para sí porque tomaba la esencia independiente del producto; no había entendido que *su ser como siervo era en realidad independiente*. En ese momento en realidad el amo era el dependiente porque se asemejaba al puro animal que no trabaja y devora todo lo que produce el siervo: depende del siervo. Pero ahora la conciencia ya tiene la figura del amo o de lo inmutable en sí, y por eso goza de sus propios productos; pues bien, esa es la rotura a la que se refiere Hegel. La conciencia singular sigue siendo esencialmente desventurada porque se entiende a sí misma como dividida entre su ser laborioso y su ser inmutable. Ella, hasta cierto punto, ya no busca a Cristo en el Cielo ni en Palestina, sino que sabe que Dios está en ella misma y que *gracias a Él* tiene tierra o ánimo para trabajar y transformar la naturaleza. Por lo tanto esta conciencia entiende al mundo entero como sagrado, pero también entiende que Dios le concede al hombre la capacidad de transformarlo. O sea que la conciencia sigue mandando al más allá a Dios, sigue sin aceptar que si Él se encarnó en el mundo fue de una vez para siempre, y si Dios actúa en el

mundo es porque Él es el hombre transformando y sacralizando la realidad de forma absoluta. Escuchemos a Hegel para comprender mejor lo anterior:

Si la conciencia fuese para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto sería ella misma la que superaría la realidad. Sin embargo, siendo ésta para ella misma la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola, sino que, cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo *abandona* su figura y se la *cede* para que la goce.⁵⁰²

En estas líneas Hegel ya es un poco más claro. Si la conciencia fuese verdaderamente independiente y la realidad se le presentara como algo nulo, entonces el trabajo y el goce serían la verdadera independencia porque ella misma sería la realidad que se supera por medio de su ánimo; pero no es así, la conciencia depende por un lado de la realidad natural a la cual domeña y por otro de lo inmutable o de Cristo, que sigue estando en un más allá y que le concede todo lo que ella misma produce. Por ello es que la conciencia es la figura de lo inmutable, porque se ha encarnado en ella; pero no puede superarle porque ella no puede aún comprender tal hecho, sigue pensando que Cristo está en el más allá, por eso es que no puede gozar de su trabajo al crear su propio mundo por medio de la transformación; no puede gozar su mundo debido a que, para la desdichada, es Dios mismo el que abandona, por momentos, su inmutabilidad desde el cielo, y le provee de todo lo que tiene. De aquí tomará después Weber su teoría sobre cómo es que el protestantismo inglés propició la Revolución industrial, explicando que los puritanos ingleses trabajaban denodadamente para convencerse de que Dios les era propicio, produciendo las condiciones necesarias para la industrialización.

Pero, como ya se ha mencionado antes en el presente escrito, el genio de Hegel da para comprender mucho más con base en su explicación del Espíritu en su devenir. Marx, también con base en la metafísica hegeliana, dilucidó que el obrero está embrutecido

⁵⁰² *Fenomenología*. p. 134.

debido a la contradicción en la cual le sume la explotación capitalista porque trabaja por necesidad, siendo que el trabajo fue el que liberó al hombre de la pura animalidad y le hizo producir un mundo para él mismo en el cual debería sentirse a gusto y gozarle. Eso es la enajenación del obrero, el cual no está en sí ni es para sí, sino que sólo se ve como fuerza de trabajo que se puede desechar en cualquier momento. Pero la alienación está en el mismo obrero, los cuales en su mayoría creen que están en esa situación porque Dios así lo desea, al igual que sus explotadores capitalistas. Dice Marx que cuando el obrero se percate de que, como decía Feuerbach, Dios sólo es una proyección del hombre en el más allá, entonces se daría cuenta de su explotación y lucharía por liberarse y, una vez alcanzada la revolución socialista y después la comunista, el trabajo significaría el goce de producir o crear su propio mundo en una colectividad de hombre libres y autoconscientes. Si nos atenemos a lo anterior y continuamos con el devenir del Espíritu explicado por Hegel, tendríamos que admitir que Cristo, una vez encarnado en el hombre, ya no puede, por decirlo así, desencarnarse o desacralizar el mundo; por lo tanto, el comunismo significaría el desarrollo propio del Espíritu en el cual los hombres gozan su propia divinización en plena autoconciencia de que Dios está encarnado en el mundo, creándole y recreándole; Dios sería *uno* entre *nosotros*, como Cristo lo era en la primitiva comunidad cristiana.

Ahora bien, si volvemos al sentido metafísico u ontológico que se ha tratado de manejar en el presente escrito, podemos decir que Dios, -independientemente de que exista, no exista o deje de existir de la manera en que le concebimos los cristianos y de la cual renegó el revolucionario Marx-, es la idea o el concepto que se formó a partir del Espíritu, y esta idea o concepto es la que ha determinado en mucho el derrotero de la Historia de Occidente, produciendo y reproduciendo nuestra historia. Las religiones, los movimientos revolucionarios, las concepciones metafísicas, científicas, sociológicas, psicológicas y demás se forman a partir de su concepción de Dios, sea a favor o en contra; aquél Dios, llamado originalmente Yahvé, que concibieron un grupo de marginados que no tenían ni

siquiera nombre, que vagaba por el desierto egipcio y lo único que pedían era cualquier cosa qué comer y agua para saciar su sed.

Volviendo a la Fenomenología, Hegel es un tanto repetitivo en los siguientes párrafos. Él en realidad deseaba resaltar que la autoconciencia ya es real en cuanto que su ánimo se traduce en el *alterar* o el actuar como trabajo que le hace gozar su mundo porque le produce; ya es *en sí* y *para sí* porque es singular. Pero el desdoblamiento propio del sujeto humano le hace estar interiormente roto, y es esta rotura la que le hace trabajar y gozar porque es *en sí*, pero éste *en sí* es el lado del más allá inmutable o de Cristo que se sigue comprendiendo como más allá, y le sigue cediendo el goce a la conciencia. Ocurre entonces una dialéctica en la cual el sujeto humano es pasivo y activo a la vez, porque trabaja pero atribuye su acción a la gracia de Dios o de Cristo. Por lo tanto en realidad la actividad es la del más allá, y entonces lo único que hace la conciencia es reflejar el extremo del puro ánimo universal en una acción que va hacia todos lados, presentándose como la esencia activa.⁵⁰³ Esta es la época de las grandes conquistas de los imperios que se expandían hacia los continentes supuestamente recién descubiertos. Toda Europa se movilizó de una u otra forma, conquistando América, África y Asia ya fuera por la fuerza o por medio del Evangelio; ambas cuestiones eran entendidas, por la mayoría de aquellas conciencias, como órdenes divinas. Los primeros evangelizadores que vinieron a México se prepararon estudiando hebreo, porque creían que los habitantes de América eran la tribu perdida de Israel cuando fueron conquistados por Asiria en el siglo VII antes de Cristo, y ahora Dios, por medio de los franciscanos y carmelitas les mostraría la verdadera religión. Hegel menciona en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* que la inferioridad de los habitantes de América se manifiesta hasta en su estatura y están sumidos en el salvajismo y la incultura, siendo las corporaciones religiosas, jesuitas y sacerdotes católicos, las que han traído un poco de civilización a esas personas. Dice que se les debe tratar como niños, porque sólo existen, pero no tienen pensamientos ni fines

⁵⁰³ Cfr. *Fenomenología*. p. 134 - 135.

elevados, y que debido a su debilidad física han sido eliminados por el trabajo y ha sido necesario llevar esclavos negros de África.⁵⁰⁴

Lo que Hegel desea resaltar es que la conciencia ya ha iniciado su actividad fuera del antiguo fetichismo de la Edad Media, donde se buscaba a Dios principalmente en el sepulcro, reliquias y milagros. Pero con la actividad en el trabajo de la evangelización, llevada a cabo principalmente por los católicos españoles y franceses la conciencia humana ha empezado a evolucionar. Pero Hegel argumenta que el rasgo principal de la conciencia en esas naciones es la separación del interés religioso y del temporal, y por lo tanto la conciencia se concentra en el sentimiento de sí misma. Entonces la voluntad del hombre queda separada de la religión y sólo se alcanza la servidumbre en la misma acción de tales personas. En cambio el Estado germano se encamina, debido a la Reforma protestante, a la libertad del sujeto autoconsciente que sabe que lo temporal y lo divino están unidos.⁵⁰⁵ Leamos cómo es que Hegel sigue explicando el derrotero de la Historia en la *Fenomenología*.

Cuando la conciencia inmutable *renuncia* a su figura y la *abandona* y, frente a ello, la conciencia individual da *gracias*, es decir, *se niega* la satisfacción de la conciencia de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momentos de la *entrega mutua* de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su *unidad* con lo inmutable. Pero al mismo tiempo, esta unidad es afectada por la separación, de nuevo rota en sí y surge nuevamente de ella la oposición de lo universal y lo singular.⁵⁰⁶

Después de consultar lo que Hegel dijo en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, la pasada cita es mucho más fácil de comprender. Como antes mencionamos, él veía el desarrollo del Espíritu como la providencia divina encarnada en los acontecimientos de Europa. Y en el caso de los católicos españoles y franceses, el problema era que ellos

⁵⁰⁴ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 172.

⁵⁰⁵ Cfr. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. p. 664 - 665.

⁵⁰⁶ *Fenomenología*. p. 135.

estaban rotos en sí porque transferían su acción e independencia a lo inmutable, al más allá. Por lo tanto, si por un lado la conciencia ha evolucionado al saberse como unidad con lo inmutable debido al desarrollo del Espíritu, de la misma manera seguía manteniendo la oposición entre lo universal y lo particular. Recordemos que el mismo Napoleón, -en el que Hegel vio al Espíritu encarnado cuando tomó Prusia-, se hizo coronar emperador en 1804 por el Papa Pío VII; dos años antes de que apareciera la primera edición de la *Fenomenología*.⁵⁰⁷

Sin embargo Hegel argumenta que la conciencia singular adquiere a pesar de todo la satisfacción de sí misma en la *real* satisfacción por medio de la apetencia, el trabajo y el goce; ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*. Y aún el *agradecimiento* es también *su propia acción* que contrarresta la acción del otro, porque el ceder de ambas es algo sólo superficial y ambas agradecen en iguales acciones.⁵⁰⁸ Ambos, Pío VII y Napoleón, agradecían los hechos de cada uno hacia el otro. Pero Hegel está poniendo el énfasis en Napoleón, el conquistador de Europa, que obligó a claudicar al principal representante de Dios en el mundo según el catolicismo. Después, en el capítulo VI, en la parte de 'El mal, y su perdón', Hegel dirá que la verdadera alianza entre Dios y el Espíritu debería llevarse a cabo entre Hegel, -secretario divino-, y Napoleón, -la autoconciencia singular que ha querido, ha hecho y ha gozado.⁵⁰⁹ Por ello es que Hegel menciona que si bien la autoconciencia renuncia, en realidad esa acción es la misma singularidad que alcanza su para sí en general, pero no se ha entregado al otro.⁵¹⁰ Según Hegel, Napoleón sólo fintó al Papa.

En la tercera parte de la desventurada, 'La autoconciencia que arriba a la razón', Hegel se dedica a explicar el por qué ni Francia ni España, debido a su catolicismo, se convertirían en la verdadera encarnación del Espíritu. Menciona cómo es que el católico, en su ascesis,

⁵⁰⁷ Ahora sabemos que el hecho de que Napoleón haya tomado la corona para ponérsela él mismo, fue en realidad un acuerdo previo entre él y el Papa. Lo importante es que Napoleón buscó y consiguió la aprobación de la Iglesia en su *voluntad* de transformar el mundo con su *trabajo* y *acción*.

⁵⁰⁸ Cfr. *Fenomenología*. p. 135.

⁵⁰⁹ Cfr. *Fenomenología*. p. 390 - 392.

⁵¹⁰ Cfr. *Fenomenología*. p. 135.

antepone al sacerdote como un mediador entre la singularidad y Cristo. Pero al poner un mediador está aceptando la culpa de su propia acción,⁵¹¹ con lo cual logra la paz porque se desprende también de su desventura que proviene de su misma acción en el mundo.⁵¹² Todos los fracasos, tanto de galos como de ibéricos, serán debido a que para ellos el ser en sí es el más allá de sí mismos.⁵¹³ Para, finalmente, arribar al luteranismo idealista que admiraba el movimiento Ilustrado y de la Revolución francesa, pero porque tal luteranismo sólo se experimenta a sí mismo.⁵¹⁴ Sólo en éste protestantismo ilustrado se podría hallar el Espíritu del mundo,⁵¹⁵ argumenta finalmente Hegel.

⁵¹¹ Cfr. *Fenomenología*. p. 137.

⁵¹² Cfr. *Fenomenología*. p. 138.

⁵¹³ Cfr. *Fenomenología*. p. 143.

⁵¹⁴ Cfr. *Fenomenología*. p. 144.

⁵¹⁵ Cfr. *Fenomenología*. p. 145.

*Grito hacia ti y tú no me respondes, me presento y no me haces caso.
 Te has vuelto cruel para conmigo, tu mano vigorosa en mí se ceba.
 Me llevas a caballo contra el viento, me zarandeas con la tempestad.
 Bien lo sé: a la muerte me conduces, al lugar que espera a todo viviente.*

Libro de Job.

Conclusiones.

La primera conclusión que obtenemos, con base en lo que se trató de mostrar en el presente escrito, es que Hegel fue el mayor representante del idealismo; movimiento intelectual, religioso y filosófico que se empezó a gestar a principios de 1700 y que tiene su declive a mediados de 1800, cuando tal movimiento empezó a ser muy golpeado, principalmente por los hegelianos de izquierda y los nacientes movimientos revolucionarios. Es necesario resaltar que al idealismo se le ha entendido fundamentalmente desde su carácter metafísico, lo cual es un error. Como se planteó, el idealismo fue sólo una de las aristas de toda una efervescencia cristiano-luterana y mística-religiosa que se manifestó en el romanticismo, el cual funcionó como aglutinante de ideales, utopías y tendencias; que se concretaban en ideas políticas, religiosas, filosóficas y artísticas. También es un error sólo entender el romanticismo como contraposición a las ideas ilustradas; ya se mencionó que ambas tenían el mismo ideal: crear un nuevo mundo más justo y bueno.

En segundo lugar, el idealismo al que se adhirió y desarrolló Hegel, proviene del análisis teológico cristiano-protestante, principalmente luterano, y del misticismo de Eckhart, Jakob Böhme y otros. Es necesario resaltar el antisemitismo que, sin excepción, tuvieron todos los idealistas alemanes, aunado al eurocentrismo; dos formas de racismo que les hicieron concebir el mundo a través de los anteojos de sus prejuicios. El antisemitismo que ellos tenían se debe dividir en dos partes. Por un lado vemos su odio a los judíos, y por otra parte está su aversión a los habitantes de Asia menor y meridional debido al eurocentrismo en el que ellos se encontraban. Debido también al eurocentrismo aquellas personas depreciaban también a los americanos, egipcios, africanos y a un sinnúmero de

gentes. Por cuestiones de tiempos y espacios en el presente escrito se manejó sólo el odio a los judíos que ellos tenían, en mucho debido a su lectura del Nuevo Testamento. Principalmente de las Cartas de San Pablo, el Libro de los Hechos de los apóstoles y los Evangelios de Juan y de Lucas.

Es así que, como tercera conclusión, observamos que Hegel plantea la encarnación de Dios en el mundo, que culminaría en el pueblo prusiano, (como antes había ocurrido la Reforma luterana), porque ellos eran toda esta amalgama intelectual de artistas, filósofos y teólogos que, efectivamente, eran los pensadores más adelantados de su época y que, según la creencia en la nueva religión o iglesia, ellos eran los que sostenían racionalmente la encarnación de Dios como absoluto en el mundo.

Cabe señalar que, hacia el final de su vida, Hegel dejó de creer tal postulado. Él planteó que la providencia divina les había escogido para crear una nueva religión racional que sería la superación del Cristianismo, tanto católico como protestante, pero porque en el protestantismo prusiano ocurrió toda la revolución intelectual mencionada antes. Si Dios se encarna en el mundo, lo hace por medio del hombre, el cual ejerce en sí la misma doble negación, que también Dios ejerce en sí y por sí, según Hegel entiende a la Divinidad desde la filosofía o la metafísica. El anterior es el punto fundamental del quiebre entre el exseminarista de Tubinga y el Cristianismo. Hegel postuló un cambio cualitativo en la comprensión de Dios por parte del hombre. Hasta entonces se le había entendido como trascendente al hombre. Pero desde los postulados hegelianos se concibe a Dios en el mismo proceso del Espíritu junto al sujeto humano. Por lo tanto, el movimiento de Dios con respecto al hombre debe entenderse como un desenvolvimiento en el cual se implican de forma necesaria los procesos humano y el divino. Dios se realiza a sí mismo en el pensamiento del hombre, a la par que el hombre se hace real cuando encarna, mediante su pensamiento, a Dios en-sí.

Entonces, como cuarta conclusión, y siguiendo el discurso hegeliano, se debe entender a Dios y al hombre como ontológicamente dependientes, porque Dios es sólo en el sujeto

humano, y el hombre es con base en su propio desarrollo como elevación a lo divino. De ahí que la existencia de Dios no tuviera sentido hasta que se encarna, de forma racional, en el hombre. Y el sujeto humano alcanza su plenitud cuando concibe de forma metafísica a Dios, dejando atrás las representaciones. Si bien Dios ya se había encarnado en el mundo, principalmente en la concepción religiosa-cristiana con Jesús de Nazaret y algunas corrientes místicas judías y musulmanas, para Hegel esas fueron representaciones, figuras a las cuales les hacía falta el contenido racional que Hegel les puso para entenderlas como *reales*. Siendo así las cosas, Hegel concibió la *Fenomenología* como el derrotero de Dios en el Espíritu, mientras que la *Lógica* sería la encarnación pura de Dios por medio del Concepto; Hegel entendió que Dios primero se concretiza en la Historia, para después darse a conocer como era antes de la creación del mundo.

Es así que tenemos una quinta afirmación. Si Hegel plantea que Dios se encarna en el mundo, entonces el sujeto humano quedó divinizado. Y así como Dios ejerció la doble negación en la Trinidad y regresa a sí como superación de su propio desarrollo, entonces también el conjunto del sujeto humano se supera en sí y por sí, por medio de la doble negación, de forma individual pero con base en la comunidad; y por lo tanto, así como Dios es Uno y Trino, de la misma manera el universo de los hombres es singular y universal, y nos debemos unos a otros de forma necesaria para *ser y existir*. Dios se encarna sólo cuando el sujeto humano es autoconsciente de su doble negación en la comunidad, y el hombre es tal sólo cuando se identifica con Dios en su proceso de divinización como superación que inicia al salir de la mera sensibilidad.

Pero es necesario señalar nuevamente que la concepción que Hegel está haciendo de la Trinidad ya no es la que emana de la *revelación* en el Cristianismo. Hegel interpretó a Dios, a Jesús y al Espíritu Santo desde la metafísica que él creó a partir de la superación de Kant y Fichte. Y entonces tenemos lo que ya se ha venido diciendo desde la introducción del presente discurso: la filosofía de Hegel, sin demérito de su estructura puramente metafísica, es también el intento de otra religión o por lo menos una nueva Iglesia que sale del Cristianismo, porque se plantea el despliegue de Dios en la Historia, pero ya no

por medio de la revelación o la providencia, sino que tal desdoblamiento ocurre a través de la razón. Por esos mismos postulados Eckhart fue juzgado de Herejía 300 años antes; porque desde el púlpito predicaba que el Padre engendra al Hijo desde la eternidad, y que ese mismo engendrar ocurre en el alma del hombre: *Dios debe hacerlo, le guste o no*. El Padre me engendra a mí, -continúa Eckhart-, como Hijo suyo; y mediante tal proceso el Padre me engendra en tanto que él mismo, y él se engendra en cuanto a mí, y a mí en cuanto a su ser y naturaleza. Así es como brota el Espíritu santo y la vida, porque Dios me hacer *real* en tanto su Hijo unigénito sin ninguna diferencia.⁵¹⁶ Lo que Eckhart estaba haciendo era, literalmente, minar las bases del Cristianismo cuyos cimientos están en la libre revelación de Dios al hombre y en la absoluta diferencia entre el sujeto humano y el sujeto divino. Y fue por ello también que tanto los místicos musulmanes como cristianos fueron perseguido y algunos asesinados: porque decían que Dios se había encarnado en ellos, en sus almas y pensamiento.

Lo dicho anterior fue lo que se intentó demostrar en el presente discurso. Por ello en el capítulo uno se dio prioridad al proceso en el cual Hegel entiende cómo es que lo absoluto de Dios se encarna en el mundo por medio del pensamiento; para después tratar de explicar la forma en que Hegel desdobla al *ser* hasta llegar a la infinitud de su propio movimiento y explicar cómo se da la dialéctica entre el hombre y Dios en las figuras de la *Fenomenología*. Es así que, si tanto el hombre como Dios forman parte de un mismo proceso en el Espíritu absoluto, entonces Hegel no hizo una teodicea, sino una antropoteodicea. Llamarle teodicea a tal proceso es mantenerse todavía en la representación de la religión. Por ello es que Claude Geffré se refiere a la Teología sólo

⁵¹⁶ Cfr. Eckhart. Sermón "Dios y yo somos uno". En *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid. 1988. p. 54. (Líneas 120 – 140). Ed. Siruela. Trad. de Amador Vega Esquerra. Las cursivas fueron resaltadas por mí. Actualmente José María Castillo, teólogo y jesuita católico, ha retomado los postulados de los pensadores cristianos como Eckhart; pasando por Bouillard, De Lubac, Daniélou, Von Balthasar, Karl Rahner y Kung entre otros, para tratar de impulsar una nueva manera de entender la Humanización de Cristo, dejando atrás los sacramentos, a los cuales llama rituales significativos, pero que se deben superar y entender a Cristo en su papel fundamentalmente ético, con lo cual se da la posibilidad de que se comprenda a Cristo encarnándose en una nueva moral, por decirlo así, racional y humanitaria. Cfr. José María Castillo. *La humanidad de Dios*. España. 2012. Ed. Trotta. pp. 99 – 109. La cuestión es que, nuevamente cabe señalarlo, si se proponen maneras de conocer o acceder a Dios diferentes a los planteados por el Cristianismo tanto católico como protestante, entonces se está proponiendo otra religión u otra iglesia.

como receptora de la revelación en cierto número de conceptos fundamentales que tienen un vínculo orgánico con el acontecimiento histórico de la salvación: Jesucristo; pero la comprensión completa de esos conceptos no se alcanza nunca.⁵¹⁷ Por lo tanto, -siguiendo los postulados de Geffré-, si la teología cristiana se dedica a estudiar ciertos conceptos vinculados a la revelación de Jesucristo, entonces la teodicea es parte de esos conceptos; pero el sujeto humano jamás podría agotar tal conocimiento precisamente porque es revelación de Dios; sólo Él sabe plenamente su propia revelación. El problema es que Hegel, en su metafísica, demostró un discurso filosófico mediante el cual el sujeto humano tiene la posibilidad de agotar el saber sobre la revelación de la divinidad. Entonces es una antropoteodicea, y como tal se debe analizar con todas sus consecuencias.

Con respecto al surgimiento de una nueva religión o de una nueva iglesia, Carlos Vevia es muy puntual en el análisis de discurso político-religioso que surgió a mediados del siglo pasado en América Latina; la llamada Teología de la Liberación. Él menciona el caso de la interpretación de la muerte de Juan el Bautista a manos de Herodes. Si se interpreta que tal hecho ocurrió porque el Bautista protestaba contra los especuladores de lana de Medio Oriente y contra las transnacionales acaparadoras de alimentos; tomando como base que vestía con pelos de camello y comía miel y saltamontes silvestres, entonces se está haciendo una lectura del Evangelio, pero nueva en su interpretación. En tal discurso se sostiene que el mensaje de la Biblia es en realidad político; que Dios es en realidad el liberador de los oprimidos y por lo tanto la religión de los pobres es la única verdadera. Esto, -dice Vevia-, es en realidad un *cambio trascendental*, pero ya no se puede hablar de la misma religión ni de las mismas iglesias cristianas.⁵¹⁸

Es así que, -siguiendo todavía a Vevia-, se puede decir que si se parten de interpretaciones distintas de los Evangelios, entonces tenemos iglesias distintas. La cuestión es que las

⁵¹⁷ Cfr. Gaffré, Claude. En su artículo "Teología Cristiana". *Diccionario de las religiones*. España. 2003. Ed. Herder. p. 1732.

⁵¹⁸ Cfr. Vevia Romero, Fernando Carlos. *El discurso político-religioso en América Latina*. México. 1990. Ed. Universidad de Guadalajara. pp. 88 – 89. Las cursivas fueron resaltadas por mí.

Iglesias y las religiones producen un tipo de hombre que hace, dice, piensa y deja de hacer ciertas cosas con base en su creencia, de la cual extrae un tipo de pensamiento: son prácticas tanto narrativas como interpretativas que se articulan en sociedades determinadas y en sus acciones: es decir que son ámbitos político-religiosos.⁵¹⁹ Ahora bien, si la nueva religión, -en este caso la Teología de la Liberación-, no emana de la lectura de la Biblia o de una nueva interpretación de ella; si no se sostiene en el culto cristiano al que llaman opresor; y el verdadero culto sólo es aquél que tiene una praxis liberadora de los pobres, entonces estamos ante un círculo cerrado en el cual sólo la nueva religión provee de identidad a los feligreses,⁵²⁰ *una nueva identidad* religiosa-política que se traduce en una práctica social con sus propias narrativas y articulaciones.

Si trasladamos las pasadas reflexiones a lo que hemos sostenido que Hegel produjo, entonces no tenemos sólo una nueva metafísica, sino también una nueva religión que emana de la razón, con una dialéctica que une a la divinidad y al sujeto humano en el movimiento infinito del Espíritu. Por ello es que Hegel interpreta a la Trinidad que, -como dijimos en la introducción del presente escrito-, de manera muy diferente a la narrativa del Cristianismo institucional y de sus iglesias. Porque no es una teogonía, sino una antropoteogonía en cuanto que interpreta de forma diferente (filosóficamente) el Evangelio, y produce una nueva conceptualización de Dios y de su desenvolvimiento en el mundo humano.

Ahora bien; si no sólo es una nueva metafísica sino también una nueva religión, entonces ¿dónde están los adeptos a esta nueva fe? Yo creo que hay muchos. Entre esos nuevos grupos están los místicos que, si bien la mayoría continúan en sus religiones de antaño, ya no profesan la misma fe. Pero justificar tal hecho mediante un discurso sería tema de otro escrito. Ahora sólo espero haber realizado una narrativa que demuestre que Dios, como Uno, no se puede entender ni manifestarse en el mundo sin el Nosotros, según Hegel.

⁵¹⁹ Cfr. Ibíd. Vevia Romero, Fernando Carlos. *El discurso político-religioso en América Latina*. pp. 68 – 69.

⁵²⁰ Cfr. Ibíd. Vevia Romero, Fernando Carlos. *El discurso político-religioso en América Latina*. p. 65.

Índice.

Introducción	2
Capítulo I.	
Hacer filosofía y pensar a Dios.	
1) Antecedentes.	13.
2) Libertad y Necesidad.	17.
3) El ambiente teológico y religioso.	25.
4) La encarnación de Dios en el mundo.	52.
Capítulo II.	
Pensar a Dios y hacer filosofía.	
1) El <i>ser</i> y el pensamiento.	79.
2) Pensamiento absoluto y Dios.	89.
3) Dios, pensamiento y ser.	99.
Capítulo III.	
La encarnación de Dios en la conciencia.	
1) Pensar a Dios, haciendo filosofía desde la certeza sensible.	114.
2) La universalidad de la percepción.	140.
3) Pensar a Dios desde el entendimiento.	158
4) El mundo invertido, la Fuerza y el entendimiento.	165.
La autoconciencia como Dios encarnado.	
1) La verdad de la certeza de sí mismo.	179.
Capítulo IV.	
La representación de Dios.	
1) La negación de lo divino en el hombre.	197.
2) El estoicismo.	200.

3) El escepticismo.	208.
4) La conciencia desventurada.	213.
5) Conclusiones.	259.
Índice.	265.
Bibliografía.	267.

Bibliografía.

- Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. España. 1969. Ed. Taurus. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala.
- Álvarez Gómez, Mariano. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. España. 2004. Ed. Sígueme-Salamanca. Trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque.
- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre*. Madrid. 2001. Ed. Trota.
- Aristóteles. *Metafísica*. España. 1982. Ed. Gredos. Edición trilingüe preparada por Valentín García Yebra.
- Benz, Ernest, 'El concepto del hombre en el pensamiento cristiano', tomado del libro *El concepto del hombre*. México. 1982. Trad. de Julieta Campos y José Utrilla.
- Biblia de Jerusalén. Varios traductores.
- Bloch, Ernest. *Sujeto objeto*. México. 1983. Ed. FCE. Varios traductores.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el liberador*. Colombia. 1977. Ed. Indo-american press service.
- Buber, Martin. *El eclipse de Dios*. México. 2014. Ed FCE. Trad. de Robert. M. Seltzer.
- Caspar, Robert. "Sufismo". En *Diccionario de las religiones*, coordinado por Paul Poupard. Ed Herder. España. 2003. Tercera Edición.
- Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. México. 2002. Ed. FCE. Trad. Eugenio Imaz.
- Castillo, José María. *La humanidad de Dios*. España. 2012. Ed. Trotta.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. España. 2001. Ed Herder. Tomo II.
- Denzinger, Enrique. *El magisterio de la iglesia*. España. 1963. Ed. Herder. Trad. de Daniel Ruiz Bueno.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires. 1966. Ed. Amorrortu. Trad. de Aníbal C. Leal.
- El inicio del idealismo alemán*. España. 1996. Editorial Complutense. Varios autores.
- Eckhart. *Cuestiones parisienses*. Argentina. 1961. Edición bilingüe de la Universidad de Tucumán. Trad. de Ángel J. Capelleti.
- Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid. 2006. Ed. RIALP.
- Feuerbach, Ludwig. *Filosofía del porvenir*. México. 1976. Ed. Roca. Trad. de Victoria Pupolar.
- Feuerbach, Ludwig. *Crítica de la filosofía de Hegel*. México. 1976. Ed. Roca. Trad. de Victoria Popular.
- Fichte. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*. México. 1964. Ed. UNAM. Trad. de José Gaos.
- Fichte. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. España. 1995. Ed. Tecnos. Trad. de Alberto Ciria.
- Filón. *Obras completas*. Buenos Aires. 1976. Tomo I. Ed. Acervo Cultural. Traducción, introducción y notas de José María Triviño.
- Gadamer. *La dialéctica de Hegel*. España. Ed. Cátedra. 2007. Séptima reedición. Trad. de Manuel Garrido.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo*. España. 2005. Trad. De Esteban Molina.
- Gaffré, Claude. "Teología Cristiana". En *Diccionario de las religiones*. España. 2003. Ed. Herder.

- Glockner, Herman. *El concepto en la filosofía hegeliana*. México. 1965. p. 81. Ed. UNAM.
- Georg Maier, Franz. *Las transformaciones del Mundo Mediterráneo en los siglos III VIII*. México. 1986. Ed. Siglo XXI.
- Hegel. *Ciencia de la lógica*. Argentina. 1968. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo.
- Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. España. 1990. Ed. Tecnos. Traducción de María del Carmen Paredes Martín.
- Hegel. *El Espíritu del Cristianismo y su destino*. Argentina. 2013. Ed. Leviatán. Trad. de Alfredo Llanos.
- Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza editorial. España. 2000. Primera reimpression. Traducción de Ramón Valls Plana.
- Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México. 2002. Ed. FCE. Trad. de W. Rocés.
- Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. España. 2010. Ed. ADABA. Edición bilingüe de Antonio Gómez Robledo.
- Hegel. *Fe y saber*. España. 2001. Ed. Biblioteca nueva. Trad. de Vicente Serrano.
- Hegel. *Filosofía del arte o estética*. España. 2006. Ed. ABADA. Trad. de Domingo Hernández Sánchez.
- Hegel. *Filosofía real*. México. 2008. Ed. FCE. Trad. de José María Ripalada.
- Hegel. *Historia de Jesús*. España. 1987. Ed. Taurus. Trad. de Santiago González Noriega.
- Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. España. 1984. Ed. Alianza editorial. Tomos I, II y III. Trad. de Ricardo Ferrara.
- Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. España. 1994. Quinta reimpression. Ed. Alianza editorial. Trad. de José Gaos.
- Hegel. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tomo I, II y III. México. 2005. p. 234. Trad. de W. Rocés.
- Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. México. 2003. Trad. de Jacobo Muñoz.
- Heidegger, *El ser y el tiempo*. México. FCE. 1986. Trad. de José Gaos. Cuarta reimpression
- Hippolyte. *Génesis y estructura del Fenomenología del Espíritu*. España. Trad. de Francisco Fernández Buey. Ed. Península. 1995.
- Hume, David. *Del conocimiento*. España. 1984. Ed. SARPE. Trad. de Juan Segura Ruiz.
- Jacobi. "Sobre sus conversaciones con Lessing", en *Escritos filosóficos y teológicos*, de Lessing.
- Jaeger, Werner. *Paidea*. México. 1987. Novena reimpression. Trad. de Ramón Xirau y W. Rocés.
- Jean-Michel Palmier. *Hegel*. México. 1986. Ed. FCE. Trad. Juan José Utrilla.
- Kant. *Crítica de la Razón Pura*. España. 2002. Ed. Alfaguara. Trad. Pedro Ribas.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?* España. 1980. Quinta edición. Ed. Cristiandad. Trad. J. M. Bravo Navalpotro.
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios*. España. 1974. Ed. Herder. Trad. de Rufino Jimeno.
- Leibniz. *Teodicea*, en el libro: *Escritos filosóficos*. España. 2003. Ed. Caracas.
- Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*. España. 1990. Ed. Anthropos. Trad. de Agustín Andreu.
- Levinas, Emanuel. *Totalidad e Infinito*. España. 2002. Ed. Salamanca-Sígueme. Trad. De Manuel E. Guillot.
- Los arcanos mayores del tarot*. Autor anónimo. España. 2003. Ed. Herder.

- Másmela, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. España. 2001. Ed. Trotta.
- Marcuse. *Razón y revolución*. España. 1994. Ed. Altaya. Trad. de Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente.
- Marx. *El Capital*. México. 1980. Décimosexta reimpresión. Ed. FCE. Trad. de W. Rocés.
- Marx y Engels. *La Ideología alemana*. México. 1974. Ed. Ediciones de cultura popular. Trad. de W. Rocés.
- Miranda, José Porfirio. *Hegel tenía razón*. México. 2002. Ed. UAM – Palza y Valdés.
- Novalis. *Enrique de Ofterdingen*. Argentina. 1951. Ed. Austral. Trad. Germán Bleigerg.
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. España. 2002. Ed. Sígueme-Salamanca. Trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque.
- Rosenzweig. *La estrella de la redención*. España. Ed Sígueme. 1995.
- Rostovtzeff, M. *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*. Madrid. 1967. Ed. Espasa Calpe. Tomo II. Trad. de Francisco José Presedo Velo.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México. 1980. Ed. Siglo XXI.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. México. 1969. Ed Grijalbo.
- Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*. España. 1988. Ed. Anthropos. Trad. de Jacinto Rivera.
- Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. España. 2000. Ed. Anthropos Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Schlegel, Friedrich. *Lucinde*. España. 2015. Trad. Miguel Oliva Rioboó. Ed. Escolar y Mayo.
- Schlegel, Friedrich. *Ideas*. España. 2009. Trad. Pere Pajeros. Ed. Marbot.
- Serey Aguilera, Juan Osvaldo. 'Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *DIFFERENZSCRIFT* de Hegel'. Publicado en la revista digital *Cuaderno de materiales* 24. 2012. <http://filosofia.net/materiales/pdf24/Hegel.pdf>
- Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. México. 1996. Ed. FCE.
- Spinoza. *Ética demostrada*. México. 2001. Ed. FCE. Trad. de Oscar Cohan.
- Theissen Gerd. *La religión de los primeros cristianos*. España. 2002. p. 45. Trad. de Manuel Olazagasti.
- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. México. 1985. Ed. Porrúa. Traducción de Carlos Ignacio González.
- Valcárcel, Amelia. *Hegel y la Ética*. España. 1988. Ed. Anthropos.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. España. Ed. Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Valls Plana, Juan Ramón. 'Religión en la filosofía de Hegel'. En el libro. *Filosofía de la religión*. España. Ed. Trota. 2005.
- Vevia Romero, Fernando Carlos. *El discurso político-religioso en América Latina*. México. 1990. Ed. Universidad de Guadalajara.