

Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente

Ramón Kuri Camacho
Universidad Veracruzana
México

Abstract

Modernity is *Nova aetas*. I understand this concept with the philosophical definition that Hegel gives to it: the new thing that breaks with the old, condemned therefore to be always present. It is the present that besieges us throughout and invites us to forget the past things. There is no necessity to go in its aid because it is there. It is not necessary to talk about the forgetfulness in the human, it is enough that we take the demands of the present or the law of the most strong.

Resumen

La modernidad es *Nova aetas*, entendiendo por ello la definición filosófica que Hegel le da a ésta: lo nuevo que rompe con lo viejo, condenado por tanto a ser siempre presente, siempre actual. Es el presente que nos asedia por todas partes y no deja de invitarnos al olvido de las cosas pasadas. Ninguna necesidad de ir en su ayuda pues éste está ahí. Ninguna necesidad, por tanto, de predicar el olvido entre los hombres: basta con que nos dejemos llevar y ceder a las demandas de lo actual, es decir, a la ley del más fuerte.

1 Hegel y su crítica a la Ilustración

Transitar de la heteronomía a la autonomía, erigir la subjetividad como lo único existente y hacer posible la afinidad entre planificación y conocimiento, racionalizando todo, fue una de las señas fundamentales del movimiento cultural surgido de la Ilustración, y en el que Kant, como máquina formidable de crear conceptos, fue el gran artífice. Movimiento que de inmediato generó una formidable escisión entre el conocimiento y el sentimiento, entre la filosofía y entre la teología, entre la filosofía y la religión. Especialmente esta última va a ser tan disminuida y empobrecida por la Ilustración, que a la hora de caracterizar el quehacer filosófico de su tiempo, Hegel se lamentaba tener que habérselas con un prejuicio hartamente extendido, a saber: que ya no podía comprenderse lo divino, puesto que el concepto, el conocimiento de Dios y los atributos divinos habían sido rebajados al terreno de la finitud. Había sido la misma filosofía moderna la que al malentender su propio elemento, es decir, el concepto, lo había desacreditado. La Ilustración al no entender la infinitud del concepto y confundirlo con la reflexión finita, solo podía moverse en el campo de la inmediatez, de lo sensorial y lo intelectual.¹ Al afirmar que la fe, por lo general, es una trama de supersticiones, prejuicios, errores, fraude y engaño, el pensamiento ilustrado se mostraba completamente necio. Pues la fe la experimentaba como un hablar que no sabe lo que dice, y, por tanto, no podía comprender la cuestión cuando hablaba del fraude de curas y del engaño del pueblo. Hablar de esto último, como si por arte de magia los curas deslizaran furtivamente en la conciencia algo absolutamente *extraño* y *otro*, era no entender la esencia de la conciencia. Enunciar de un modo inmediato

¹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 t., Alianza, Madrid, 1984-1987.

lo que enuncia como algo *ajeno* a la conciencia, como lo *más propio* de ella, era no entender la infinitud del concepto que está más allá de la pura intelección y del inmediatismo. Pues, ¿cómo puede hablarse de fraude y engaño? Solo desde el inmediatismo y la pura intelección.

En todo caso, la Ilustración “al expresar de un modo *inmediato* acerca de la fe lo contrario de lo que de ella afirma, se revela más bien a ésta como la *mentira* consciente”.² Es decir, el inmediatismo ilustrado revela la “mentira consciente” de la fe que igualmente solo se manifiesta de manera inmediata. Pero en esto no puede haber ningún tipo de engaño y fraude, pues la conciencia tiene en su verdad la *certeza de sí misma*; no puede darse engaño y fraude allí donde la conciencia se posee a sí misma en su objeto, encontrándose en él al mismo tiempo que produciéndolo. Por esa razón, cuando se plantea la cuestión de saber si “es lícito engañar a un pueblo”,³ la respuesta debía ser que la cuestión estaba mal planteada, ya que era imposible engañar en esto a todo un pueblo. No podía haber margen alguno para el pensamiento del engaño, en un saber en el que la conciencia tiene la inmediata certeza de sí misma. Podemos entender por qué, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, para deshacer esta serie de equívocos, Hegel comienza diciendo lo siguiente:

La religión es el más alto objeto del que pueden ocuparse los seres humanos; es el objeto absoluto. (...) Es la región de la verdad eterna y la eterna virtud, la región en que todos los enigmas del pensar, todas las contradicciones y todos los pesares del corazón deberían mostrarse resueltos, y la región de la paz eterna, merced a la cual el ser humano es propiamente humano (...) Todo lo que la gente valora y estima, todo en lo que cree que se sustenta su orgullo y su gloria, todo esto tiene su máximo

² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1982.

³ *Ibidem*.

punto focal en la religión, en la idea y en la conciencia de Dios, y en el sentimiento de Dios. Dios es el principio y fin de todas las cosas, el centro sagrado que anima e inspira todas las cosas. La religión tiene su objeto en sí misma, y ese objeto es Dios. Pues la religión es la relación de la conciencia humana con Dios.⁴

Pues se trata de recuperar la infinitud del concepto y la Ilustración que capitula ante este último, no puede comprender la verdad ni lo divino. Nada sabe de la verdad ni de Dios.

El contenido de la filosofía, su menester y su interés, es totalmente común al de la religión. El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna, no Dios y nada sino Dios y la explicación de Dios. La filosofía solo se explica a sí misma cuando explica la religión, y cuando se explica *a sí misma*, explica la religión. Pues es el espíritu pensante lo que penetra a este objeto, la verdad; es un pensar que disfruta la verdad y purifica la conciencia subjetiva. Es así que religión y filosofía coinciden.⁵

He aquí una velada declaración de guerra a la Ilustración de lo que Hegel llama *filosofía*, por causa de la religión. Pues Hegel no intenta polemizar contra la crítica a la religión por parte de los pensadores ilustrados, sino solo poner de manifiesto su incapacidad para pensar los temas dignos de una filosofía que se precie de serlo: la verdad y Dios, que es lo mismo. Porque la religión es “el objeto absoluto”, “la región de la verdad y la eterna virtud”, por más que pese a la Ilustración.

Y es que la *filosofía de la religión* es un *topos* filosófico por excelencia. Pero entonces, ¿cuál es la relación entre religión y filosofía? En el trasfondo está todo un enorme conjunto de cuestiones relativas a la religión, la fe y la filosofía que había dominado el pensamiento alemán desde la época de Kant y que Hegel nunca pierde de vista. En primer lugar, el enfrentamiento entre fe y saber, entre conocimiento y sen-

⁴ Hegel, *Lecciones...*

⁵ *Ibidem.*

timiento. Es un asunto propio de una filosofía secularizada, pero que ha nacido, como hemos visto más atrás, del fondo religioso. En segundo lugar, el problema de la vigencia de la teología. En efecto, hubo una época en que la teología tuvo pretensiones de universalidad, pero con la secularización acarreada por la Ilustración, el lenguaje teológico ha perdido su universalidad, con lo que se plantea a la filosofía de la religión la obligación de heredar esa pretensión de universalidad. Es decir, una vez que ha hecho patente “la escisión entre conocimiento y religión”, la teología ya no puede mantener sus pretensiones históricas de universalidad. Hay que clarificar, por tanto, las relaciones entre filosofía de la religión y teología. En tercer lugar, esclarecer la relación entre filosofía de la religión y filosofía sin más. Y ello porque no es lo mismo un sistema filosófico cuyo concepto de verdad nada tenga que ver ni histórica ni sustancialmente con la religión que otro que sí lo tenga.

Este es el programa que Hegel se propone aclarar y en el que se ventilan cuestiones filosóficas capitales: la relación entre fe y saber, conocimiento y sentimiento; la herencia de la universalidad otrora portada por la teología, y, finalmente, los límites de la secularización.

2 Religión y Filosofía

Hegel favorece desde su filosofía una determinada concepción de la religión que enfrenta críticamente a la teología y a otras versiones de la religión. Si religión y filosofía “coinciden”, en definitiva no hay conflicto entre ambas, es decir, entre fe y saber. Existe una única “verdad eterna”, conocida tanto por la religión como por la filosofía. Pero si es así, ¿cuál es la diferencia? Solo la *forma* en que se ocupan de Dios. El medio propio de la religión es lo que Hegel llama representación, mientras que el de la filosofía es el *concepto*. Religión y

filosofía no difieren por la verdad que revelan, sino solo por “el carácter peculiar con el que se ocupan de Dios.

Pero si esto es así, y si como Hegel afirma, el *concepto* es una forma de conocimiento superior a la *representación*, entonces podemos inferir que la filosofía sustituye por completo a la religión. La religión no puede saber nada que no pueda saber la filosofía.

Es claro que lo que pretende Hegel no es de ningún modo reforzar la formación religiosa ni “competir con el párroco”, sino simplemente hacer inútil la religión. Ésta es una cuestión totalmente explícita en Hegel.

En efecto (y a propósito de la vida, como infinitud de los vivientes y naturaleza humana), en un *Fragmento de sistema*, de sus *Escritos de Juventud*, terminado el 14 de septiembre de 1800, nos dice Hegel que la vida pensante “siente” la contradicción entre algo infinitamente finito y la vida infinita. Algo ilimitadamente limitado está *dentro* de la naturaleza humana, pero ésta se ve (por la reflexión), empujada más y más lejos extrayendo de lo mortal, de lo pasajero, aquello que en su antagonismo se combate a sí mismo. Una vida libre de corrupción y fugacidad se eleva no a una unidad ni a una relación pensada, sino a algo infinitamente omniviviente y todopoderoso: la religión. “Esta (condición) de lo viviente de ser una parte se supera en la religión; en ella, la vida limitada se eleva a lo infinito, y solamente por esto, porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita”.⁶ Pero el problema es que la elevación de lo finito a lo infinito, en cuanto religión, se caracteriza por el hecho de que permanece en la *representación*, cuestión que solo la filosofía como *pensar* puede sobrepujar.

De ahí que Hegel apenas ha terminado el párrafo citado cuando aclara lo siguiente:

⁶Hegel, *Escritos de juventud...*

Por eso mismo la filosofía tiene que *terminar* (subraya R. C.) con la religión, ya que la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no-pensar, como la que existe entre lo pensante y lo pensado. La filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito.⁷

Y, sin embargo, en otra parte Hegel nos dice que:

Nada está más lejos de sus intenciones que derrocar a la religión. (...) Al contrario, la religión es precisamente el contenido verdadero pero bajo la forma de representación, y la filosofía no es la primera instancia en ofrecer la verdad sustantiva. La humanidad no tuvo que esperar a la filosofía para recibir por primera vez una conciencia o una cognición de la verdad.⁸

Por supuesto que ningún creyente cristiano aceptó tragarse la píldora de la adulación a la fe. En efecto, los creyentes siempre se sintieron incómodos con la insistencia hegeliana de que no hay nada que en definitiva la religión pueda saber (ni siquiera la Revelación) que la filosofía no pueda captar conceptualmente. Pero, por otro lado, intérpretes y críticos de Hegel sostuvieron asimismo que la filosofía podía, directamente, prescindir de la religión. ¿Para qué necesitamos religión si podemos comprender racional y filosóficamente la verdad eterna que constituye el objeto de la religión? ¿Para qué necesitamos religión si aún el mal lo podemos comprender una vez que nos damos cuenta que éste se origina en la reificación deliberada de la distinción entre lo finito y lo infinito? Porque el mal surge ahí donde se hace del concepto algo finito y no se entiende su infinitud. En cualquier posi-

⁷ *Ibid.*

⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993.

ble conflicto entre las pretensiones cognitivas de una y otra, siempre será la filosofía la que decida qué es verdadero.

En todo caso, entre la fe y el saber (religión y filosofía), entre filosofía y teología, entre el conocimiento y el sentimiento, existe una profunda división y la Ilustración es incapaz de curarla. Éste es justamente el fracaso de la Ilustración. Fracaso al que se hace sensible Hegel y al que trata de responder en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*.⁹ Esa conciencia del fracaso y la correspondiente voluntad de responder al fracaso desde el mismo suelo ilustrado es lo que, según Habermas, hacen de Hegel el filósofo de la modernidad.¹⁰ Y es que en Kant se refleja la Ilustración como en un espejo y Hegel lo enfrenta.

En efecto, la concepción kantiana de la finitud (y la infinitud) es la quintaesencia misma de la Filosofía Crítica. Kant creía haber demostrado, de una vez por todas, la imposibilidad de cualquier conocimiento teórico o especulativo acerca de Dios. La fe, según Kant, “trasciende” los límites finitos del saber humano. Creer que mediante el razonamiento teórico podemos probar o refutar la existencia de Dios o alcanzar algún conocimiento teórico de los atributos divinos es una ilusión dialéctica. El dogmatismo religioso y su antítesis, el ateísmo militante, comparten el mismo presupuesto falaz. Ambos suponen que podemos obtener un conocimiento genuino de aquello que no podemos conocer. Pero el único “acceso” a Dios es práctico: Dios es uno de los postulados de la razón práctica. Por tanto, el pensamiento kantiano está atravesado por una escisión profunda, a saber: entre finitud e infinitud, religión y filosofía, teología y filosofía, conocimiento y sentimiento.

Sus tres críticas (de la razón pura, de la razón práctica y del juicio) son el exponente de una interpretación de la

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

ciencia, de la moral y de la estética desde la subjetividad que sintetiza dicha escisión. Pero Kant no llegó a pensar las consecuencias nefastas de una racionalidad que separa esos tres ámbitos en departamentos estancos y que, además, separa a las élites del pueblo. Hegel es el filósofo de la modernidad que toma conciencia de esas escisiones. Y trata de responder desde la conciencia que impone la Ilustración: el sujeto solo puede remitirse a sí mismo a la hora de interpretar, construir o reparar el mundo.

3 El origen del mal. Oposición de lo finito y lo infinito

Si el contraste entre lo finito e infinito es totalmente central en la filosofía de Kant, en Hegel se trata de ir “más allá”. Hay que desafiar esa forma de concebir la relación de lo finito y lo infinito.

Ahora bien, cuestionar esta antítesis equivale a interrogarse si Dios trasciende infinitamente lo que creó. Pero para Hegel, esa forma tradicional de comprender la relación entre lo que es finito y lo que es infinito es totalmente falsa. Pensando en el Kant que formula “el deber” categorial, Hegel nos dice: “En el deber comienza la trascendencia de la finitud, que es el infinito.¹¹ El deber es lo que, en el desarrollo ulterior, se muestra de acuerdo con la mencionada imposibilidad como el progreso hacia el infinito”. Afirmar que la finitud tiene limitaciones que no pueden trascenderse “es no advertir que el solo hecho de que algo esté determinado en calidad de limitación implica que dicha limitación ya está siendo trascendida”.¹² Pues lo cierto es que el deber es tan solo un punto de vista que se aferra a la finitud, y, por ende, a la contradicción. Es decir, si postulamos lo finito como

¹¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993.

¹² *Ibidem*.

finito, por ese mismo hecho ya lo hemos trascendido. Hay que trazar, pues, una distinción entre lo finito y lo infinito, pero no al modo kantiano, pues nos enfrentamos a una distinción que no resulta ser una distinción. Pues cuando representamos lo infinito como algo distinto a lo finito, como su negativo, en realidad estamos representándolo como algo que es finito:

Si la conciencia se define a sí misma como finita de esta manera, y dice con toda humildad ‘soy lo finito, y lo infinito está más allá’, este ‘yo’ hace humildemente la misma reflexión que ya hemos hecho: que lo infinito es apenas algo evanescente, no algo que posee ser en sí y para sí, sino meramente un pensamiento que yo postulo. Yo soy quien produce ese más allá; finito e infinito son por igual mis creaciones, y yo estoy por encima de ambos, ambos se agotan en mí. Soy amo y señor de esta definición: yo la genero. Ellos se extinguen en mí y gracias a mí (...) Soy la afirmación que al principio coloqué afuera, en un más allá; y lo infinito inicialmente llega a ser a través mío. Soy la negación de la negación, es en mí que la antítesis desaparece. Soy la reflexión que reduce ambos a cero”.¹³

No hay, pues, ninguna distinción ontológica entre lo finito e infinito. Cuando comprendemos lo finito, nos damos cuenta que solo es un momento en la verdadera totalidad infinita. Cuando comprendemos lo infinito nos percatamos que no es sino la totalidad de los momentos finitos, que siempre resultan ser superados. Ello significa que en lo finito está implícito lo infinito verdadero: no “más allá” de lo finito, como algo completamente ajeno a lo finito. No entenderemos esta verdad si nos seguimos restringiendo al punto de vista de la existencia natural o sensible, o incluso al nivel del entendimiento. Hay que traspasar esos puntos de vista hasta la “perspectiva superior” del espíritu y la razón.

¹³ *Ibidem.*

En lo que a la perspectiva superior se refiere, es el tercer punto de vista o relación: de lo finito con lo infinito en la *razón*. La primera era la relación *natural*; la segunda, la que se obtiene en la *reflexión*; y ahora, la tercera, la que se obtiene en la *razón*.¹⁴

Y es que cuando Hegel piensa la finitud del ser humano, tres formas aparecen en su análisis de la finitud: primera, la finitud de los *sentidos*; segunda, la finitud en la *reflexión*; y tercera, la forma de la finitud tal como se encuentra en el *espíritu* y para el *espíritu*. Se trata de superar esta finitud.

Ello significa advertir que no soy puramente un ser natural o reflexivo, sino un ser *espiritual*, capaz de pensar en forma universal. De lo anterior se hace eco la introducción de la *Fenomenología del espíritu* que prepara y asume la infinitud del concepto. La obra comienza con la perspectiva de la “conciencia natural”, pero inevitablemente nos damos cuenta que *no* somos solo seres sensibles y reflexivos, sino que somos esencialmente seres espirituales: *la razón pensante* en actividad. Un movimiento similar encontramos en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*:

“Debo ser la subjetividad particular que en efecto ha sido superada; de aquí que debo reconocer algo objetivo, que es el ser actual en y por sí mismo, que de hecho vale por cierto para mí, que es reconocido como lo afirmativo postulado por mí; algo en lo que yo soy negado en tanto este yo, pero en lo que a la vez estoy contenido como un ser libre y merced a lo cual se mantiene mi libertad. Esto implica que estoy determinado y que soy mantenido como universal, y para mí solo valgo como universal en sentido general. Pero éste no es otro que el punto de vista de la *razón pensante* en general, y la *religión misma* es esta actividad, es la *razón pensante* en actividad. La filosofía también es *razón pensante*; la única diferencia es que en filosofía la actividad que constituye la religión aparece simultáneamente bajo la forma de pensamiento, mientras que la religión, siendo

¹⁴ *Ibidem*.

razón pensante en su forma ingenua, por así decirlo, se da más bien en la forma de la representación.

Lo que suscita la transición de lo finito a lo infinito verdadero es la *actividad* de la negación determinada. Empieza por la convicción de que no soy sino un ser sensible, natural y finito. Insisto en esto, y declaro que todo lo demás está “afuera” de mí y que es distinto a lo que yo soy. Pero con cuanto mayor rigor trato de articular y defender justamente lo que yo soy, mejor advierto que esa certeza inicial es falsa, y que soy más que ese ser limitado y finito. Advierto que también soy un ser reflexivo, capaz de entendimiento. De hecho, si no fuera así yo no podría ni siquiera decir lo que quiero decir cuando sostengo que no soy sino un ser finito y sensible. Pero esta afirmación reflexiva sigue siendo limitada. Que alguien me diga que no solo soy una criatura natural, sino también un ser espiritual capaz de pensamiento puro, me suena absurdo. Pero cuanto más empecinadamente me resisto, más siento la necesidad de moverme más allá de mi propia singularidad y particularidad. Cuanto más insisto en lo que al principio parece tan evidente y seguro, más advierto su falsedad. Es un acto de “renuncia” y “sacrificio”. Es decir, una renuncia a mi finita individualidad, pero que no conduce al vacío. El acto de “sacrificio” *desoculta* (para usar una expresión heideggeriana) lo que realmente soy: un ser espiritual capaz de pensar universalmente. Es el proceso dialéctico mismo el que lleva desde la certeza sensible hasta la verdad. La verdad real de la finitud que incluye mi propia subjetividad finita es lo infinito verdadero.

Pero, ¿cómo se relacionan la dialéctica entre lo finito y lo infinito verdadero con la religión y con nuestra concepción de Dios? Hegel es bastante claro:

Lo finito es, por lo tanto, un momento esencial de lo infinito en la naturaleza de Dios; y, por consiguiente, puede decirse que

Dios es el ser que se hace finito a sí mismo, que le pone determinaciones a su propio ser. Dios crea un mundo, o sea, desea un mundo, piensa un mundo, y se determina a sí mismo: fuera de él no hay nada que determinar. Esto es, se determina a sí mismo, postula a otro frente a él mismo de modo que haya un Dios y un mundo: ahora son dos. En esta relación, Dios mismo se mantiene firme como lo finito frente a otro finito, pero lo cierto es que ese mundo es solo una apariencia en la cual él se posee a sí mismo. Sin el momento de la finitud no hay vida, no hay subjetividad, no hay Dios viviente. Dios crea, es activo: en eso estriba la distinción, y con ella se introduce el momento de finitud. Pero hay que superar una vez más la subsistencia de lo finito. Es así que hay dos clases de finitud: lo infinito verdadero y lo infinito meramente *malo* (subraya R. K.) del entendimiento. De este momento, lo finito es un momento de la vida divina.¹⁵

Este fragmento pone en claro la naturaleza de la interdependencia de lo finito y lo infinito. Lejos de denigrar lo finito por virtud de lo infinito, Hegel afirma cuán esencial es el momento de finitud. “Sin el momento de finitud no hay vida, no hay subjetividad, no hay Dios viviente”. Hay que aceptar que lo finito es un *momento* en la vida divina, o la verdad eterna. Hay que aceptar que lo infinito es solo una abstracción vacía y desnuda a menos que se lo entienda como necesariamente haciéndose finito a sí mismo en sus determinaciones. En suma, podemos leer a Hegel tanto desde la perspectiva de lo finito como de lo infinito. Desde mi propia finitud, necesariamente he de darme cuenta de que lo infinito verdadero está implícito en lo que soy: soy idéntico a lo infinito verdadero. Pero lo infinito en sí no es otra cosa que la manifestación total de sus momentos finitos, que siempre se están superando a sí mismo. En síntesis: no existe distinción ontológica entre trascendencia e inmanencia.

¹⁵ *Ibidem*.

Spinoza, cuya doctrina es principalmente una versión revisada de la filosofía de Averroes reeditada en lenguaje cartesiano, está aquí presente, solo que en refinado esencialismo hegeliano. Pues si en definitiva no existe diferencia alguna entre la verdad que nos es revelada por la fe y lo que podemos aprender gracias al pensamiento, todas las pretensiones de verdad religiosa deben ser validadas por la razón. Es la razón y solo la razón la que constituye nuestro tribunal. Cuando advertimos que el verdadero infinito ya está implícito en lo finito, “nos emancipamos del demonio de la antítesis entre finito e infinito”, ese demonio que se desata cuando se nos dice que “para lo finito es presuntuoso querer captar lo infinito”. Cuando Hegel alcanza esta fase en su pensamiento, no pone freno a su áspera polémica con aquellos que afirman que renunciar a un *conocimiento* genuino de Dios es una señal de humildad cristiana.

“¡Vaya demonio! Como si el querer conocer la naturaleza afirmativa de Dios fuera una mera presunción. Debemos acabar terminantemente con ese demonio mediante la comprensión profunda de cuál es la situación real en lo tocante a definiciones de este tipo, y en lo tocante a esa antítesis de finitud e infinito.

La otra variante que se opone al conocimiento afirmativo de Dios es la falsedad subjetiva, la cual mantiene lo finito para sí mismo, confesando su vanidad, y, sin embargo, reteniendo esa confesa vanidad y haciendo de ella su absoluto.

A esta vanidad de la subjetividad que se preserva a sí misma, a este yo, lo desechamos cuando nos sumergimos en el contenido, en la materia a disposición, y allí nos reconocemos a nosotros mismos, dado que entonces nos tomamos en serio esa vanidad; renunciamos a ella al conocer y reconocer el ser que es en y para sí”¹⁶.

¹⁶ *Ibidem*.

Claro, aquí *demonio* no es para Hegel el demonio del *eritis sicuti dii sapientis bonum et malum* (seréis como los dioses conocedores del bien y del mal). El demonio no es el lugar de un *enigma*. Pero, ¿qué sucedería si todo el fragmento citado fuese propiamente demoníaco en cuanto que sugiere que no lo es de ninguna manera por intentar conocer la naturaleza divina? ¿Qué sucedería si la “no presunción hegeliana” fuese satánica por el mero hecho de proclamar que no lo es? ¿Qué sucedería si lo finito como un momento en la verdadera totalidad infinita, como un momento de la historia, fuese diabólica en su dialéctica? ¿Qué sucedería si la arrogancia extrema hegeliana que afirma que es totalmente equivocado concebir la distinción entre lo finito e infinito como una rígida distinción ontológica, fuese satánica en su origen y en su fin y, por ello, infinitamente? Porque para Hegel “Lo finito, en el sentido amplio, manteniéndose a sí mismo finito y autónomo, enfrentado a (y por ende en conflicto con) lo infinito o lo universal, es lo que es malo”.¹⁷

Es decir, mientras la humanidad permanezca en un estado natural y en el terreno de la finitud, es mala. Mientras el ser humano siga estando en el nivel de las pasiones y en la inmediatez natural, es mala. Mientras la humanidad no cambie el estado de finitud en el que se encuentra (deseos, pulsiones, reflexión, intelecto, voluntad natural), es mala. Porque el mal surge en la oposición entre yo mismo en tanto ser finito y lo infinito que está por encima y enfrente mío. Pero esa escisión donde reside el mal, es una etapa necesaria para devenir verdaderamente humano: es su contenido espiritual. Me hago consciente ser-para-mí en oposición a algo que tomo como ajeno a mí.

Por tanto, en ese origen del mal no hay nada que sea accidental o puramente contingente.

¹⁷ Hegel, *Lecciones...*

Considerando que es espíritu, la humanidad tiene que progresar hacia esa antítesis del ser-para-sí como tal. (...) En esa separación se postula el ser-para-sí, y el mal tiene su sede; he aquí el origen de todo mal, mas también el lugar en el que la reconciliación tiene su fuente última. Es lo que produce la enfermedad, y al mismo tiempo, es donde mana la salud.¹⁸

¿Qué significa lo anterior? Que la irrupción del mal como escisión y separación de sí no es solo una fase *necesaria* en el progreso de la humanidad; en esa separación de sí existe una anticipación de la superación del mal: *la reconciliación*. La separación de sí no solo hace surgir el mal: es necesaria para superarla.

Si decimos que la separación de sí es una fase necesaria, significa que no debemos pensarla como un movimiento histórico meramente contingente, pues la reconciliación *ya está* siempre implícita en la escisión. Es un movimiento dialéctico paralelo al desplazamiento de lo finito a lo infinito verdadero. Pero la irrupción del mal y la reconciliación final no son un simple “paralelo” de ese movimiento dialéctico: son *ese* movimiento.

En definitiva: no existe bien ni mal sin conocimiento. Y solo un ser espiritual es capaz de un conocimiento tal.

Es la misma teodicea de pensadores cristianos como Orígenes y Scoto Erígena, y que llegará al siglo XX en la figura del padre Teilhard de Chardin, solo que ahora revestida del carácter secular de los tiempos modernos, en la que se entiende y se justifica el mal como momento dialéctico necesario en el desarrollo progresivo de la humanidad.

4 La tragedia de Israel y el Espíritu de Belleza

“La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar ni temor ni compasión, pues ambos surgen única-

¹⁸ Hegel, *Ciencia...*

mente del destino del yerro necesario de un ser bello; su tragedia no puede suscitar sino el horror. El destino del pueblo judío es el de Macbeth, que, al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe”.¹⁹

He aquí el último párrafo de la primera versión de *El espíritu del Cristianismo y su destino* escrita en 1798, y cuyo subtítulo es *El espíritu del Judaísmo*. Ciertamente esta frase de que “la tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega” ni digno de compasión, sintetizaba en gran medida una historia de siglos, y durante siglos se había convertido en una representación: el pueblo judío, es por antonomasia un pueblo infeliz y oprimido y él mismo es responsable de su situación. Pero es Hegel ahora quien inserta la polémica antijudía en el dinamismo de su pensamiento. Él ha dado la señal y es él quien finalmente se asegurará el predominio antijudío, y con diferencia sobre las otras formas de antijudaísmo. Pues la filosofía de Hegel no es tal sin una referencia explícita a su filosofía de la historia. Y la forma en que aborda el espíritu del judaísmo constituye ya una opción filosófica. ¿Cuál es el espíritu del judaísmo? ¿Cuál es su lugar en la historia de la humanidad? ¿En qué consiste su lugar? Dar un significado a su historia es, inevitablemente, filosofar sobre ella.

Se trata primero de estudiar el espíritu del judaísmo y después el del cristianismo, sobre la base de la meditación de lo finito e infinito. Pues si una nación ejemplifica la oposición entre lo finito y lo infinito es precisamente la nación judía. El espíritu judío es en su mismo contenido finito y limitado y lo muestra la manera en que concibe a Dios como

¹⁹ Hegel, *Escritos de juventud. El espíritu del Cristianismo y su destino. El espíritu del judaísmo*, FCE, México, 1984.

lo completamente extraño, como el objeto inaccesible y absolutamente ajeno al hombre. El relato de la creación presenta ya esta oposición entre el Dios omnipotente y la producción de los seres fuera de sí, como cosas extrañas. Dios es el dominador omnipotente de quien el hombre todo lo recibe; por eso la criatura se siente en dependencia completa de un creador absolutamente alejado, de cuya gratuita donación recibe su existencia, sin que establezca alguna comunidad de vida entre lo divino y lo humano. El Dios de Abraham, es un puro objeto exterior totalmente separado: el gran objeto. Y el principio de la ley mosaica es este objeto infinito, invisible.

La gran discusión sobre el espíritu del judaísmo prosigue en términos implacables y no hay tregua posible en ella. Se trata de una confirmación argumentada en detalle del cambio que está sufriendo el episódico contraste con el antijudaísmo histórico para convertirse en Hegel en un gran mito-programa.

Según Hegel, el Dios trascendente de los judíos y de la ortodoxia cristiana es el Señor y el Dominador; el hombre es el esclavo puesto en total dependencia y pasividad bajo el yugo de su señor. Tal concepción responde a la mentalidad de esclavos propia de la nación judía, y que ha sido transmitida en sus principales componentes al Cristianismo, a pesar de los esfuerzos de Jesús. Pero en el fondo de esta mentalidad de esclavos hay un gran egoísmo, la seguridad, la satisfacción de la felicidad personal, y concomitante con lo anterior, un pesimismo general: el sentimiento de la propia nada, de la debilidad humana. Éste es el verdadero absoluto de seres humanos aislados en un mundo hostil, incapaces de realizar los valores divinos en una vida social armoniosa, en unión con los demás. Entonces, sitúan lo eterno absolutamente fuera del hombre, alienando aún más la fuerza y la dignidad humana.

¿Qué puede esperarse de un pueblo así constituido? Querer apelar a la razón como lo intentó Jesús con los judíos

de su época, “hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les era posible percibir ninguna exigencia de este tipo”.²⁰ Y no era posible, porque “la raíz del judaísmo es lo objetivo, es decir: el servicio, la servidumbre frente a algo ajeno”;²¹ es una nación que siempre se ha encontrado en distintos niveles de reflexión, es decir, en el nivel de los sentidos y la finitud y ante un Dios absolutamente separado e inaccesible.

Ahora bien, la ley judía es simple expresión de la voluntad de este Dios-inaccesible. Por tanto, Dios es el Legislador. Cuando el hombre quebranta la ley, cuando tiene sus conatos de independencia y libertad, Dios se irrita y el hombre debe someterse a los castigos impuestos por la transgresión de la ley para reconciliarse con Dios, reconociendo sus fallos y sometién dose de nuevo al yugo que ha querido sacudir. Es el legislador de un pueblo “para el que el estado supremo era la unidad triste, no sentida, de un pueblo que contraponía la vida de seis días de trabajo de su Dios al dar nueva vida al mundo, frente a ese mismo Dios”.²² En esta pasividad total ni siquiera la voluntad de servir queda a salvo, a excepción de la vacía necesidad de conservar la existencia física, asegurándola contra los estados de penuria y escasez. No ambicionaban más. De esta manera, al reglamentar y reducir en fórmulas muertas lo más sagrado, no dejan a su espíritu “otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos”.²³ De ahí que en los grandes temas de la igualdad, la desigualdad y el derecho, no resistan comparación con los admirados griegos. “Entre los griegos se exigía la igualdad porque todos eran libres, autónomos;

²⁰ Hegel, *Escritos de juventud. La positividad de la religión cristiana*, FCE, México, 1984.

²¹ Hegel, *Esbozos...*

²² Hegel, *El espíritu del judaísmo*.

²³ Hegel, *Escritos de juventud. La positividad...*

entre los judíos, porque todos eran incapaces de autonomía”. Éstos, “en cuanto ciudadanos eran todos una nada”.²⁴

Un pueblo así formado, ciertamente no participa en nada eterno, pues la libertad y la belleza se sacrifican por algo eterno. Ahora bien, los judíos carecen de libertad y belleza como el pueblo griego, *ergo*:“(…)los judíos no participan en nada eterno”.²⁵ Por la misma razón, la verdad no se les aparece bajo la forma de verdad. La verdad es algo libre que no nos domina y a lo que tampoco dominamos; por eso entre los judíos la existencia de Dios no puede ser una verdad, sino solo un mandamiento. ¿Cómo puede pretender poseer la verdad una nación que sin libertad e independencia, no goza en absoluto de una vida, de una conciencia elevada por encima del comer y beber? ¿Cómo podía vislumbrar la belleza un pueblo que solo ve materia por todas partes?

Pero a eso se reduce, según Hegel, la nación judía. Lo absurdo, entonces, es que Alemania siga viviendo con los dioses, ángeles, santos, fantasías, legislación y cultura heredados del judeo-cristianismo. Lo absurdo es que en la concepción popular y colectiva de Alemania solo se evoquen a personajes judíos como David o Salomón, que no tienen ninguna vinculación con la realidad cultural, social y política de esa nación.

El Cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito; en cambio, nos dio la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene conexión alguna con la nuestra. En la imaginación de nuestro pueblo sigue vivo un David, un Salomón, mientras que los héroes de nuestra patria dormitan en los libros de historia de los doctos, y para éstos la historia de Alejandro, de César, etcétera, tienen tanto interés como la de Carlomagno o Federico Barbarroja.²⁶

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Hegel, *El espíritu del judaísmo*.

²⁶ Hegel, *Escritos de juventud...*, *op.cit.*.

El predominio judeo-cristiano en Alemania no es otra cosa que el testimonio de una nación que, según Hegel, nunca fue una nación, que nunca tuvo sus propias fantasías religiosas crecidas en suelo nativo y arraigadas en su historia. La ausencia de fantasía política, la inestabilidad alemana es consecuencia de lo anterior. Fantasía política y fantasía religiosa se superponen, se solapan sin encontrar su concepto y a veces incluso para recaer lejos de su propósito inmanente. Pero es que ni siquiera tienen un propósito inmanente si carecen de contenido propio. Tal vez, si tanto la parte culta y la inculta de Alemania hubiesen incorporado la mitología griega a su fantasía, hubieran devuelto a los alemanes una fantasía propia, crecida en su suelo. El hecho es que no es así. Las viejas fantasías germanas no encuentran, según Hegel, en qué apoyarse, dónde nutrirse. Dentro de la esfera de imágenes, de opiniones y de creencias, la antigua fantasía de su terruño es tan extraña al alemán común y corriente, como extraña es la mitología griega. Pero si ésta es ajena al pueblo alemán, con igual derecho debería serlo la mitología judía. Ésta es tan ajena a las costumbres alemanas, a su organización política, a la cultura de sus fuerzas físicas y anímicas, que con la excepción de algunos momentos universales de la naturaleza humana casi no existe algún punto en el que pudieran coincidir con el espíritu del judaísmo. Por ello, Hegel irónicamente se interroga: “¿Será Judea acaso la patria de los teutones?”²⁷

Si los alemanes no hubieran perdido el sentido de lo que es capaz de hacer una nación por su independencia, si no hubieran perdido el tiempo defendiendo una causa que no era la del pueblo alemán y se hubieran dedicado a vivir y morir por ideas como las que Hegel defiende, tal vez “el pueblo judío tendría en la historia un lugar junto a los cartagineses y

²⁷ *Ibidem.*

saguntinos, más honroso que el de griegos y romanos, cuyas ciudades sobrevivieron a su Estado”.²⁸

Pero el *destino* quiso otra cosa. De ahí que comprender las consecuencias que tuvo el hecho de que la religión pagana hubiera sido sustituida por la cristiana; comprender que la religión griega y romana eran religiones solo para pueblos libres; comprender la diferencia entre la religión positiva cristiana, el espíritu del judaísmo y la religión llena de fantasía de los griegos; comprender en suma, las contradicciones en las que se involucró el pueblo alemán, debe conducir a rectificar la concepción del Estado, de la teoría política y de la filosofía. Pues de lo que se trata es de comprender las desgarraduras de cada momento alemán, dándose cuenta de la naturaleza procesual de todo devenir. Y es que Hegel hace extensiva su filosofía a la misma historia: la historización de una nueva inmanencia en curso. Se impone la tarea de comprender los desfases necesarios en el desarrollo de cada uno de estos momentos. Es decir, Hegel intenta, por vez primera, pensar el proceso histórico alemán, a partir de la unión de la política y la economía, e incluyendo en él el pensamiento de los sistemas filosóficos y sus contradicciones. Mientras que, hasta él, los sistemas eran la manifestación inconsciente de las oposiciones que desgarraron la realidad, Hegel quiere ser consciente de esas realidades diferenciadas y no idénticas. Sólo que la reivindicación del historicismo hegeliano corre el peligro de aplastar la articulación de esas tareas y aparecer como *solución*, y no como simple enunciado, como se verá en el siglo XX con el nacionalismo alemán. La reivindicación hegeliana de la *Nación* y del *Destino*, será precursora de un pensamiento y una concreción política en el siglo XX, de cuyas consecuencias todavía no nos libramos.

²⁸ *Ibidem*.

Ahora entendemos mejor porqué Hegel nos dice que la tragedia del pueblo judío no alcanza ni de lejos la majestad de la tragedia griega. Esta última es bella, porque surge de la emergencia de un pueblo libre y autónomo. La tragedia judía, por el contrario, no puede provocar un sentimiento de temor y compasión puesto que éstos “surgen únicamente del destino del yerro *necesario* de un *ser bello*” (subraya R. K.) y la nación judía ciertamente no lo es. Pues:

“todos los estados consecutivos del pueblo judío (incluso el estado miserable, sórdido y mezquino en que se encuentra hoy día) no son sino las consecuencias y los desarrollos de su destino original. Fue este destino (un poder infinito que ellos se opusieron como algo inconciliable) el que los maltrató y los continuará maltratando hasta que no lo reconcilien por el espíritu de la belleza, superándolo a través de la reconciliación”.²⁹

Así advertimos cómo el combate hegeliano contra el “destino original” judío, su apelación a la reconciliación “por el espíritu de la belleza”, se transforma en condena y rechazo del judaísmo en su conjunto, en un programa-mito encaminado a restaurar los valores vigentes en el mundo griego y del cual nunca participó la nación judía. Israel no es *normal* y, por tanto, no es digno de compasión y respeto, solo merece aversión. Su *anormalidad* es ontológica-existencial y no solo hay que desconfiar de ella sino sobre todo repudiarla. El destino los golpeó y los seguirá golpeando hasta que no conquisten su lugar en la historia. Dicho en otras palabras: cuando *renieguen* y *apostaten* del judaísmo, cuando abominen y abandonen sus creencias, empezará la conquista de la libertad y la independencia. Es decir, se convertirán en un *ser bello*. Pero este pretérito punto de referencia no queda circunscrito a Israel solamente, sino que se extiende al Cristianismo que habría sido contaminado por aquél.

²⁹ *Ibidem*.

Ahora, la compasión y la reverencia se convierten en ideales universales solo para pueblos que son dignos de ellos, con un peso que no solo trasciende los confines del siglo XIX, sino también los de un resurgimiento nacional para asumir una profunda resonancia pedagógica, metafísica y teológica universales. Los “griegos” ya no son los viejos autores tan caros a Hegel, sino los *alemanes*, con su lengua y su poesía, con su filosofía y su ciencia. Y junto con ellos, la sugerente invitación que representa la apelación a las fuentes de la vida, la verdad y la luz, la reivindicación de la fantasía, de la inocencia primordial teutona y la pureza natural en la unidad y la verdad infinita.

De ahí su simpatía por un ser bello como Goethe, que ama la naturaleza y los placeres de la vida. Aunque nada haga sentir en las palabras de Hegel todo el peso de la coincidencia, de la conjunción de acontecimientos que pone uno frente al otro, al filósofo del espíritu y al poeta que enlaza el pensamiento germánico a la fuente solar del clasicismo, todo un mundo de posibilidades y consecuencias derivarán en lo restante del siglo XIX de esta coincidencia.³⁰ Hegel ha adivinado el secreto voluptuoso de la pureza formal del poeta, el poder mágico del genio y la encarnación en él del espíritu alemán.

Ahora ya sabemos que el pueblo judío no es un ser bello y su destino trágico que no puede suscitar sino horror, determina tan fundamentalmente la elección de los futuros perseguidores, como singularmente determina la pertenencia de las “futuras” víctimas a la persecución. El pueblo judío es *anormal*. Pero la palabra *anormal*, como la peste en la Edad Media, tiene algo de tabú; es a la vez noble y maldita, *sacer* en todos los sentidos del término. De todas las indica-

³⁰ Franz Rosenzweig advierte de una manera admirable, las consecuencias político-sociales de esta coincidencia entre Hegel y Goethe. Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo humano*, Lilmod, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007.

ciones que nos da Hegel, ésta es la más terrible a nuestros ojos, la más reveladora de *violencia metafísica*. En el contexto de los demás pensamientos filosóficos, sabemos que ésta ha de ser *real* en el siglo XX. Pues la anormalidad *ontológico-existencial* de Israel que polarizará en su contra a multitudes que después de Hegel y Nietzsche adquirieron la costumbre de elegir a su víctima preferida, atraerá las iras colectivas en un huracán de maldad verdaderamente demoníaca.

5 El genio de la diferencia y el recuerdo

Como acabamos de ver, Hegel inaugura la crítica y la dialéctica de la Ilustración al reflexionar sobre el binomio más sustantivo de la modernidad: razón y religión, y tiene como punto de partida la negación de la distinción ontológica entre lo finito e infinito. Hegel se enfrenta radicalmente a la razón ilustrada a la que considera vacía y sin contenido. Santo y señal de la moderna subjetividad son, efectivamente, una renuncia a conocer la verdad, una especialización de la razón en lo que se manifiesta y una entrega de lo absoluto al sentimiento. Ésa es una razón carente de verdad o sustancia porque no acepta más contenido que la proyección de la propia subjetividad.

Si la razón ha de ser otra cosa distinta a la mera tautología de la subjetividad, la razón tiene que ser histórica. Solo si la razón es histórica, puede ser el conocimiento algo más que la extrapolación de la mera subjetividad. Ahora bien, ese viaje en pos de la herencia de la razón, de la recuperación de la experiencia de la razón, es un viaje que solo puede hacerse de la mano de la religión. La historia de la razón es la religión.

Para Hegel la religión es la historia de la verdad, entendiendo por historia la representación o experiencia de la verdad; en la religión se dan históricamente una serie de episodios del desarrollo del hombre que luego la filosofía tiene

que interpretar especulativamente y universalizar. Cuando dice que la verdad absoluta “tiene que manifestarse y ser manifiesta”, lo que está dando a entender es que, sin el acontecimiento histórico de la Encarnación y Resurrección, el espíritu humano no lograría imaginar ni captar lo absoluto de la verdad. La verdad absoluta se da a conocer gracias a la manifestación histórica que es la revelación. Por eso puede afirmar que filosofía y religión tienen el mismo objeto, aunque de manera distinta: aquella como representación y ésta como concepto. Entendemos entonces sus duras invectivas a la crítica ilustrada de la religión: al pretender la razón moderna situar la racionalidad fuera de la religión, la Ilustración se ha convertido “en la adversaria más encarnizada de la filosofía”, pues la ha privado de sustancia.³¹

Con este planteamiento, Hegel pretende superar el *fracaso de la Ilustración* que él precisa bajo los calificativos de *escisiones* (aquí las élites, allá el pueblo, acullá la religión, aquí la razón). Si la *razón* del pueblo es la representación, una Ilustración ayuna de religión es una Ilustración elitista y, por tanto, particular; por otro lado, si separamos radicalmente el discurso ético del estético, del político o científico, corremos el peligro de relegar el discurso universalista fuera de la razón, esto es, al sentimiento. La superación, pues, de las escisiones de la Ilustración pasa necesariamente por una filosofía de la religión. Y a ello se aplica con su dialéctica de la Ilustración.

Pero Hegel reconoce, al final, que ha fracasado: su filosofía de la religión acaba siendo una filosofía *des clerics*, con lo que de nuevo el pueblo acaba siendo traicionado, mientras que, por otro lado, el discurso religioso acaba siendo devorado por el discurso filosófico. Esta confesión del viejo Hegel plantea la relación entre religión e Ilustración en unos términos dramáticos: ¿puede la razón ilustrada hacer otra cosa

³¹ *Ibidem.*

que no sea la de liquidar la religión al absorber su pretendido contenido conceptual? ¿No es acaso el mantenimiento de la religión la negación de la capacidad especulativa de la razón?

Pero Hegel fracasa principalmente porque al hablar de religión piensa únicamente en Atenas y se olvida de Jerusalén. El *logos* griego persigue a Hegel durante toda su vida, y no solo en su juventud. Y si Grecia es el ideal, Israel es el antiideal. Para salvar a Jesús tiene que hacerle griego.³² Pero si se heleniza la religión, ésta acaba siendo una tautología de la razón, cuya crisis obsesiona a Hegel. Ni de asomo se da cuenta que la *verdad* de Jesús no puede ser pensada en griego, justo porque dicha verdad escapa al orden del pensamiento. Él es griego y solo piensa en griego. Ni por asomo puede darse cuenta que en las palabras el “Verbo hizo carne”, se enuncia una definición del hombre completamente nueva, tan desconocida para Grecia como para la modernidad: *la definición de un hombre invisible al mismo tiempo que carnal (invisible en calidad de carnal)*. Por tanto, incapaz de enfrentar una de las modalidades más ordinarias de la vida ordinaria: el placer o el sufrimiento. Desde esa cultura de la razón argumentativa es imposible captar la singularidad de acontecimientos vitales para la razón. Como acabamos de ver, tanto en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* como en *Sus escritos de Juventud* intenta una liquidación *metafísica* del espíritu judío. Y hay que abrir bien los ojos para ver la relación entre esta condena y su liquidación *física* un siglo después. Es decir, lo despreciado por el concepto acabó siendo perseguido en la realidad. ¿Hasta qué punto el espíritu de un “ser bello” como Goethe o el espíritu ilustrado de Kant, Hegel, Fichte, Marx o el de Nietzsche (inflexible ejecutor del Iluminismo según

³² Hegel, *Escritos de juventud*. En especial los trabajos: *La positividad de la religión cristiana... Esbozos para “el espíritu del cristianismo”*. *El espíritu del cristianismo y su destino*.

Horkheimer y Adorno)³³ se encuentran presentes en esta expulsión del judío de la dignidad humana y filosófica? ¿Hasta qué punto quedó imbuido el espíritu europeo de esta mentalidad? ¿Tenemos razón en sospechar que la lógica del *idealismo* alemán conducía a la catástrofe como no se cansaba de repetir en 1926 Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*?³⁴

De Israel, sin embargo, viene un tipo de aproximación a la realidad que no se da ni en Grecia ni en la Ilustración. Es el genio de la diferencia, de la asimetría, del *recuerdo*, tan diferente del genio griego con su *unidad de pensamiento*, consenso y unanimismo. Nunca en Israel puede la universalidad o la reconciliación hacerse mediante la abstracción de la *diferencia* y de la *memoria* y eso es lo que da a su espíritu concreción y dramatismo. No puede escaparse en abstracciones o en una razón desprovista de experiencia. La experiencia, tal y como se da, por ejemplo en Walter Benjamin,³⁵ tan judío, se sitúa allende no solo del empobrecimiento moderno que reduce experiencia a experimentación, sino también allende la pretensión de Gadamer de pensar la realidad humana no desde una identidad-permanencia, sino desde el entrecruzamiento de la identidad narrativa y la identidad histórica, dialógicamente productiva, pero que en definitiva, identifica a la cultura europea solamente con las dos tradiciones de ciencia o razón.³⁶ La experiencia es la madurez del espíritu en virtud de la cual el hombre es más que su propio experimento y más también que la interpretación que unos damos de los otros o de los acontecimientos. Es el reconocimiento de la

³³ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

³⁴ Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

³⁵ Benjamin, Walter, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Planeta, México, 1986.

³⁶ Gadamer, Hans-George, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2003.

diferencia (en el sentido fuerte que le da otro judío, Derrida) gracias al *recuerdo*, gracias a la *memoria passionis*.

Benjamin habla, más exactamente, de *experiencia comunicable*. La comunicabilidad de la experiencia es la posibilidad de transformar acontecimientos en un legado general. Hay comunidades que viven grandes acontecimientos y, sin embargo, no los metabolizan en experiencia. Por ejemplo, la generación europea que hizo y sufrió la primera guerra mundial. Aquella generación regresó de la guerra “no enriquecida sino más pobre en cuanto a experiencia comunicable”. Para esa mutación mental es necesario un tipo de cultura distinto y complementario de la Ilustración, sin el que los acontecimientos producen no experiencia sino *barbarie*.

La experiencia comunicable supone la toma de conciencia de la limitación de la experiencia burguesa; *experiencia mecánica*, la llama Benjamin, esto es, el reconocimiento de una situación de pobreza actual desde la que poder “abarcarse regiones cuya sistematización efectiva Kant (prototipo de la experiencia mecánica) no logró. Entre esas regiones supremas cabe mencionar la de la religión”. Benjamin no se refiere a la experiencia mística sino a todo el continente de sentido vehiculado históricamente a través de la religión. La barbarie sería la reducción de la experiencia a la experiencia *mecánica, matemática o burguesa*. La insuficiencia y peligrosidad de la misma se revela en su incapacidad para reconocer la experiencia religiosa. La religión significa, de momento, un continente de experiencia que queda al margen de la Ilustración, pero que no puede ya explicarse teológicamente. No se pretende la restauración de la premodernidad, sino el reconocimiento de una cultura contemporánea a la Ilustración, pero sin la que ésta sería barbarie.

Pero naturalmente dicha experiencia no se reduce a la religión. Esa experiencia es como la expresión del *mundo de la vida* que abarca la religión, pero también la política. Y es además, una experiencia plena de *recuerdo*, de *memoria*.

Hegel lo llega a vislumbrar pero no se decide a caminar por ese sendero: los lazos griegos son demasiado fuertes para poder desatarlos. Habla, en efecto, de un consenso bueno y de otro, rechazable; el bueno es el resultado de las voluntades libres y lo denomina consenso *griego*. El otro, el repudiado, es el consenso fruto de la violencia o de la renuncia a la libertad. A ése le llama *judío*. Como no hay consenso sin disenso, el disenso *bueno* será el que se enfrente al consenso judío, mientras que el disenso *malo* será el que ponga en cuestión el consenso griego. Hegel aprehende bien el rasgo consensual de la razón griega, opuesta al disidencial de la del judío. Desde el supuesto de una racionalidad, cuyo eje es la unidad del pensamiento, la reconciliación, el espíritu judío es lo disolvente y lo perverso, es lo irracional. Naturalmente, Job es el *disidente*, el que no acepta los razonamientos de sus amigos “filósofos” para que “comprenda” el mal que lo envuelve, es rechazado. Hegel solo puede apostar por Atenas contra Jerusalén al precio de negar lo evidente: que los inocentes nunca han dejado de sufrir.

6 Ontologización del presente y deber de la memoria

Después de leer lo anterior, ¿todavía podemos justificar el antijudaísmo de Hegel e idealismo alemán con la disculpa de que “ese era el ambiente que respiraba la cristiandad y en definitiva toda la historia occidental”? Pero la lógica idealista, en efecto, tenía su lógica, y no era otra que la de expulsar y perseguir a quienes no simpatizaran con la arrogancia del idealismo. El idealismo alemán es la idea misma, es el concepto. Impresionan las conclusiones de la tesis doctoral del pensador judío Franz Rosenzweig, *Hegel y el Estado*, escritas al término de la Primera Guerra Mundial, que anuncian acontecimientos que tendrán su desarrollo y culminación en el siglo XX. Son las conclusiones de la tesis doctoral que

había presentado en Friburgo, en 1909, que publicaba con fastidio y desgano, para de inmediato distanciarse de ella.

Llegamos al fin. La intensidad de este fin ya lo presentimos hoy, cuando ha colapsado el siglo de Bismarck, ante cuyas puertas está la vida de Hegel, tal como el pensamiento antecede a la acción. (...) En todos los ámbitos de su actividad, y no solo en el de la política, con la permanente toma de partido personal se expresa a la vez, en el momento de la superación del cerco del siglo transcurrido, una idea clave del siglo XIX alemán.³⁷

Esa idea clave que precede a la acción, y que encuentra su culminación en la era de los totalitarismos del siglo XX, no es otra que el idealismo llevado hasta sus últimas consecuencias. Es verdad que para Rosenzweig, Hegel no conduce en su integridad el desarrollo del siglo XIX alemán, pero, en la medida que agudiza conceptualmente las ideas políticas de ese siglo, se convierte en el pensador que abre el camino hacia el siglo XX. “El pensamiento hegeliano no ha guiado el íntegro desarrollo del siglo, sino que más bien solo ha abierto el camino”.³⁸

En efecto, al agudizar las ideas políticas del siglo XIX (voluntad, libertad, individualidad), Hegel convoca al individuo para que se integre al Estado, pues solo puede elevarse a sí mismo “bajo la forma de la voluntad individual y casual dentro de la totalidad del Estado”. El individuo no puede quedarse solo en su soledad como simple espectador, sino que tiene que ser un actor permanente haciéndose racional, es decir, integrándose al Estado. Pues el individuo en tanto que verdaderamente ético y la nación en tanto que realmente pueblo, solo lo son en el Estado. Pero esto último solo es posible si individuo y nación, se sacrifican al Estado. Es

³⁷ Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Lilmód, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007.

³⁸ *Ibid.*, p. 76

decir, “el derecho personal humano y la totalidad nacional se sacrifican al Estado divinizado”. Y Rosenzweig nos recuerda que el atroz corte de 1866, en el que Prusia se impuso por la fuerza de las armas sobre el Imperio Austro-Húngaro determinando la unión de Alemania y el ascenso de Bismarck, es decir, el advenimiento del nuevo Reich alemán, “aconteció en ese espíritu y fue tolerado (lo que aquí es más relevante) en él”. Y más adelante:

Solo una época para la cual el ser humano, tras haber sido por largo tiempo ‘el verdadero estudio’, al cabo le pareció algo ya conocido y evidente, podía someterlo tan desconsideradamente al lejano objetivo de un Estado aún por construir. Recién después de que los románticos habían hecho del pueblo una grandeza familiar se pudo entregar, casi sin preocupación ni escrúpulos, la continuidad unitaria de ese pueblo a manos de lo único que era necesario: el Estado.³⁹

Pocos seres humanos como este pensador judío muerto en 1929. Pocos espíritus tan alejados del “pensamiento”, la “idea”, los “ideales”, el “deber-ser”, la “realización histórica”, la “razón práctica”, y por ello mismo, espíritu que anuncia catástrofes por venir. Sin darnos cuenta, este judío nos ha introducido en la filosofía de la historia hegeliana. Es verdad que en el sistema hegeliano la historia aparece cuando se ponen de manifiesto los límites del Estado. El Estado es, por un lado, el arquetipo ético, la encarnación de la eticidad general, ya que en él se reconcilian el bien común y el bien del sujeto; pero, por otro, la eticidad o moralidad política del Estado se limita al propio Estado, y Estados hay muchos, por eso no se realiza en esa eticidad la pretensión de universalidad que caracteriza a toda ética. Y como Hegel no se imagina algo así como una federación de Estados, aparece el concepto de historia como la instancia de la eticidad ab-

³⁹ *Ibid.*, p. 80.

soluta. La historia se revela como la superación del nacionalismo. Aunque a primera vista *Estado e Historia* no parecen cantidades comparables, lo son si entendemos el punto de vista desde el que las juzga Hegel: desde la ética política. En el caso del Estado, la ética política es la resultante de los intereses generales de una comunidad política determinada (el Estado), mientras que en el caso de la Historia, la eticidad es una responsabilidad transnacional. La universalidad ética se acerca al internacionalismo político. En estas reflexiones, no podemos pasar por alto la vacuidad de las referencias éticas en los discursos políticos. Está archidemostrado que la solidaridad limita con el nacionalismo. Ahí donde solo prevalecen los intereses del Estado la solidaridad se ve siempre obstaculizada.

¿Cómo se pasa del Estado a la Historia? Se realiza la eticidad de la historia cuando se descifra lo que está en el tiempo; *lo que está latente en el tiempo* no es lo que se manifiesta. Para llegar a ello hace falta poseer una *experiencia histórica* capaz de relativizar la pretendida universalidad del Estado y de captar lo emergente en el tiempo presente. Esto implica que la solidaridad (la Historia) limita con el nacionalismo (el Estado). Es decir, que la universalidad de la historia tiene que ser algo más que retórica y trascender el presente. Tiene que tomar conciencia de la contradicción que supone limitar la universalidad al Estado para poder romper el nacionalismo y poderse plantear con rigor la exigencia de solidaridad universal. Pero si la universalidad de la historia va unida a la trascendencia del presente, lo menos que puede decirse es que la modernidad, la filosofía moderna de la historia, es una *ontología del presente*, incapaz por tanto de trascenderse.

No hay *novum* posible en esta ontología del presente porque no existe el pasado, pues el futuro es solo prolongación del presente. Solo hay eterno presente. Por ello, Francis Fukuyama se apoya en Hegel para afirmar que el motor de

la historia (que es el deseo de reconocimiento, el $\theta\upsilon\mu\varsigma$ (*Thymos*) platónico), se ha paralizado con el fracaso del comunismo, quedando el liberalismo democrático como la única opción posible, que se constituye así en *pensamiento único*: las ideologías ya no son necesarias y han sido sustituidas por la Economía.⁴⁰ Es el *fin de la historia*, pues solo hay eterno presente. El concepto de historia va ligado de esta manera al de la libertad, y quienes no la tuvieron (gitanos, judíos, homosexuales, disidentes, marginados, negros, indios) aunque lucharan por ella, son “el precio de la historia”, son su pre-historia. Esta es la tesis de Fukuyama y hay que tener los ojos bien abiertos para ver sus consecuencias en la escena internacional por parte de quienes “sí tienen historia” y ejercen el poder.

La modernidad es *Nova Aetas*, y entendemos por ello no una descripción cronológica sino una definición filosófica: no es lo nuevo que sucede a lo viejo; es lo nuevo que rompe con lo viejo, condenado por tanto a ser siempre *presente*, siempre *actual*. Es el presente del que nos habla Jankélévitch, “presente que nos asedia por todas partes y no deja de invitarnos al olvido de las cosas pasadas”.⁴¹ Ninguna necesidad, por tanto, de acudir en ayuda del presente puesto que está siempre *abí*. Ninguna necesidad de predicar el olvido entre los hombres: basta con que nos dejemos llevar y ceder a las demandas de lo actual, es decir, a la ley del más fuerte.

Olvidar es obedecer, seguir el movimiento. El pasado, en cambio, debe ser tomado *por los pelos* como alguien que se ahoga. Lo que “ya pasó” no tiene en el ser sino el lugar que le damos. Los muertos, las víctimas de la historia, no tienen defensa y dependen solo de nuestra voluntad. Cuentan solo con nuestra iniciativa que resiste a este eterno presente

⁴⁰ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

⁴¹ Jankélévitch, Vladimir, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona, 1999.

y que, en el momento de pasar a otra cosa, protesta y nos ordena seguir siendo testigos de lo invisible. Esta voz (lo invisible), nos dice que “lo real no está hecho solamente de cosas palpables y obvias: los buenos negocios, los buenos viajes, las gratas vacaciones”.⁴² Está el ruido del mundo y el silencio de los ausentes. Están los placeres y preocupaciones de la vida, y está la oración que nos dirigen los muertos. Los muertos oran, hay que responderles.

“Deber de la memoria” es el nombre que Jankélévitch da a esta extravagante conminación, al ignorar solemnemente el objetivo asignado por Hegel a la filosofía: resumir su tiempo en el pensamiento. En efecto, no es *su* tiempo (el de Jankélévitch) lo que interesa a su pensamiento, sino más bien la condición fantasmal y desarmada del pasado, el dominio de lo nuevo: la dimensión temporal de la existencia. El presente del que habla es el presente *in se* y no su propia actualidad discursiva: el momento singular diferente de todos los demás en el que está escribiendo. La ley del devenir no tiene influencia alguna en su ontología. Como si Hegel no hubiera tenido lugar, abandona la coyuntura social o política en favor de los valores de la eternidad. Es un presente en sí radicalmente distinto al eterno presente hegeliano. Presente *en sí* que le confiere el derecho e incluso el deber de no pensarse a sí mismo como un momento de la historia. La voz que en él protesta invoca silenciosamente el crimen *sin nombre* al que finalmente le ha sido dado este nombre propio: Auschwitz.

En el mundo donde Auschwitz no había tenido lugar, todavía le era posible a la intelectualidad ser hegeliana y proclamar: “No hay mal que por bien no venga”. Pero el Acontecimiento del Lager no es bueno en absoluto. Se produjo nomás porque sí. Llegó como si *nada*. Y no hay nada que pueda justificarlo. Ninguna dialéctica lo justifica. Imposible

⁴² *Ibidem*.

mirar con los ojos del *concepto* las cámaras de gas, es decir, la disolución final de los lazos más elementales en una confusión innumerable donde los fuertes aplastaban a los débiles y los padres a sus hijos. Este envilecimiento no existe *por sí mismo*, pero participa del *mimetismo* universal del género humano, tal como veremos en el capítulo: *Satán, el príncipe de este mundo*. En la cruz de este sufrimiento, la filosofía ya no está en condiciones de recoger la rosa de la Razón. Allí, se opera no la reconciliación, sino la escisión de lo trágico, la división, la dispersión, la diseminación, la semejanza, la disimilitud esencial, el mal: lo *satánico*. Divorcio irreversible, cesura definitiva: en el mundo donde el Lager tuvo lugar, la historia ya no puede aparecer como la epopeya del sentido, la verdad en acto, el saber absoluto, la realización del espíritu.

En el momento, sin embargo, en que Jankélévitch articula un pensamiento *ahistórico* sobre el deber de la memoria, sobre el recuerdo de lo irreparable, casi todo mundo sigue siendo hegeliano. Como si *nada* hubiera pasado. La violencia prosigue como ley del devenir en varias partes del mundo, unos justificándola en nombre de una Idea, otros en nombre de Alá, otros en nombre del Dinero. La civilización, reza la autoizquierda, ha vencido a la barbarie nazi, y debe ahora enfrentar al capitalismo salvaje. La guerra, es para ellos, a la vez Homero y Hegel. Es un episodio heroico y es la ley del mundo, es una hazaña memorable, pero es también un concepto que aclara los desafíos del presente.

Con la modernidad hegeliana se abre, pues, un abismo entre el pasado y el futuro, entre las experiencias y las expectativas. De ahí la *ontologización del presente, lo fáctico y contingente*, con su *culto al nihilismo* (ignorancia del mal), a la tecnociencia y al espectáculo. El pasado carece de toda capacidad normativa, de ahí que la modernidad no tenga más remedio que echar mano de la subjetividad y nunca de la tradición, las razones

ocultas de las costumbres, experiencias, sabidurías, las herencias clásicas o ideas transmitidas, para superar su fracaso.

Ahora bien, ¿se bastan el principio de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia para orientarnos en un mundo sin referencias extrasubjetivas una vez eliminada la tradición y toda heteronomía? En otras palabras: “(...) la cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma”.⁴³ La experiencia de la Ilustración ha sido elocuente: la subjetividad está capacitada para generar un proceso de libertad subjetiva y también para minar la religión, principio unificador hasta ese momento. Pero ese principio no puede regenerar el poder unificador de la religión en el seno de la razón ilustrada. De ahí esas escisiones entre saber y fe, entre filosofía y teología, entre filosofía y religión. El resultado es un *extrañamiento* del espíritu que no puede reconciliarse con la razón. Pues bien, si la Ilustración es capaz de convivir con ese extrañamiento y con la consiguiente renuncia a la reconstrucción de lo escindido, la modernidad no es capaz de hacerlo, con lo que se anuncia el programa de la filosofía de la modernidad. Pero esta filosofía tendrá graves dificultades para superar ese extrañamiento. *El recuerdo, la diferencia, la experiencia*, extrañas a la Ilustración, con harta frecuencia también serán ajenas totalmente a la filosofía de la modernidad. Ese *extrañamiento* pronto terminará en campos de concentración.

⁴³ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.