

---

# ALOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

Año 40

México, mayo-agosto

---

ISSN 1665-8620

119

---

2012

50  
aniversario  
De la Salle | 1862-2012

*De la Salle*  
ediciones

---

# ALOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

Año 40

México, mayo-agosto

---

ISSN 1665-8620

119

---

2012

50  
aniversario  
De la Salle | 1862-2012

*De la Salle*  
ediciones

**LOGOS**  
REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Giro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publicación. Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa compatible con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no superior a 25 cuartillas.

**LOGOS** REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Suscripción anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares.

© Universidad La Salle, A.C.  
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,  
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *De La Salle* ediciones  
Mazatlán 218, Col. Condesa,  
Tel. 52 78 95 00 ext. 1018  
revistalogos@lasallistas.org.mx  
karen.luna@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992. Impresa en Express Digital, julio de 2012.

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*  
*Rector*

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo  
*Vicerrector Académico*

Dr. José Antonio Vargas Aguilar, *fsc*  
*Vicerrector de Formación*

De La Salle ediciones

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga  
*Director editorial*

Lic. Karen L. Luna Palencia  
*Editora responsable*

Lic. Irma Rodríguez Vega  
*Producción y distribución*  
irv@ulsa.mx

<b>Presentación</b>	5
<b>Silvestre Manuel Hernández</b> El concepto de libertad en la <i>Crítica de la razón práctica</i>	7
<b>Graciela González Guisasola</b> Una valoración de la doctrina jurídica kantiana en relación con los derechos humanos	23
<b>Ramón Kuri Camach</b> Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente	71
<b>José Antonio Pardo</b> Hegel, la conciencia cristiana en el camino hacia la ciencia	109
<b>María Cecilia Barelli</b> Sobre la concepción nietzscheana de la creencia: Análisis de su sentido “afirmador y negador” de la vida	141

## PRESENTACIÓN

Los artículos y ensayos que se reúnen en este número pertenecen a filósofos alemanes que han marcado la historia de la Filosofía, como Kant, Hegel y Nietzsche.

Sobre Kant, presentamos, en primer lugar, El concepto de libertad en la *Crítica de la razón práctica* en el que el Dr. Silvestre Manuel Hernández explica las diferencias existentes entre los objetos de conocimiento de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica de la razón pura*, para posteriormente concluir que la condición de posibilidad de la libertad deviene en un conocimiento analógico y no científico de ella.

Por otra parte, la Dra. Graciela González Guisasola presenta un estudio titulado Una valoración de la doctrina jurídica kantiana en relación con los derechos humanos, en donde analiza, desde su perspectiva, los alcances y las limitaciones de aquellos conceptos que han sido fundamentales en la doctrina jurídica kantiana: su doctrina sobre los derechos de la Humanidad, los derechos del Estado y de la persona, y su posible relación con la doctrina de los Derechos Humanos, recogidos en la Carta de 1948.

Sobre Hegel, presentamos dos estudios, uno de ellos, Hegel, metafísica del mal y ontologización del presente, en el que el Dr. Ramón Kuri sostiene que, a partir de este filósofo alemán se abre un abismo entre pasado y futuro. Para él, la modernidad es *Nova aetas*, entendida como una definición filosófica en la que lo nuevo rompe con lo viejo,

con lo que el pasado pierde toda su capacidad normativa y se condena a ser siempre presente. De ahí la *ontologización del presente*, que, según el autor, tiene como consecuencias inmediatas el culto al nihilismo, a la tecnociencia y al espectáculo.

El segundo estudio es del Dr. José Antonio Pardo, titulado Hegel, la conciencia cristiana en el camino hacia la conciencia, en donde argumenta que el uso e interpretación que el alemán hace del cristianismo está inscrito dentro de la tradición cristiana oficial e histórica, en contra de aquellos que lo acusan de usar un doble lenguaje o de poca sinceridad.

Por último, de la Dra. María Cecilia Barelli, publicamos el estudio Sobre la concepción nietzscheana de la creencia: Análisis de su sentido “afirmador y negador” de la vida, en el que aborda la noción de creencia, a partir de la evolución cronológica del pensamiento nietzscheano, que según la investigación de la autora, se traduce como un “tener-por-verdadero” (*das für-wahr-balten*). Esta interpretación lleva por dos caminos; por una parte, la nihilista, que representaría la “negación de la vida”; por otra parte, y paradójicamente, puede llegar a ser la superación del nihilismo y significar, también, la “afirmación de la vida”.

Más que tributo o múltiple homenaje a estos pensadores alemanes, *Logos*, en el segundo número conmemorativo del cincuentenario institucional y segundo de su nueva época, se declara feliz recipiente de quienes repiensen en la gran filosofía germana.

# El concepto de libertad en la *Crítica de la razón práctica*

---

Silvestre Manuel Hernández

UAM-Iztapalapa

México

## Abstract

The aim of this article is to achieve a reflection on the concept of freedom in Kant's *Critique of Practical Reason*. This paper will present the relationship between the objects of knowledge in the *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason* to show the importance of freedom, ethics and moral world. It is sustained the hypothesis that freedom is possible in an analogical knowledge and non scientific.

## Resumen

El objetivo de este artículo es realizar una reflexión sobre el concepto de libertad en la *Crítica de la razón práctica* de Immanuel Kant. Se presenta la interrelación entre los objetos de conocimiento de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* para analizar la importancia de la libertad, la ética y el mundo moral. Se sostiene la hipótesis de que las condiciones de posibilidad de la libertad devienen en un conocimiento analógico de la misma y no científico.

## 1 Introducción

La discusión sobre el concepto de libertad en la cultura moderna de Occidente se ha dado a partir de las determinaciones y causalidades que posibilitan su ejercicio. Desde luego que aquí están presentes interrogantesnecesarias, como ¿hasta dónde lo político-social obstaculiza o regula la “libertad real” de los individuos?, ¿la libertad es una categoría de análisis imprescindible en la filosofía política, la ética y la filosofía de la historia?, ¿la normatividad de la razón y la racionalidad, al menos com o las concebimos desde el legado cartesiano, hasta dónde permiten una formalidad de la libertad y sus espacios de acción: lo inteligible y lo práctico? Las respuestas brindadas a lo anterior y a otras cuestiones planteadas, nos hablan de la importancia de tal término en el hacer y ser de la especie humana, y de un replanteamiento de su análisis.

En este sentido, el pensamiento filosófico de Immanuel Kant se devela como una crítica de la razón, que no parte del sentimiento o la experiencia, sino de la propia razón pues, en cuanto que ella es el “órgano” primigenio del conocimiento, se interroga sobre su valor y define sus límites. Se opone a cualquier dogmatismo posible y hace a un lado el conocimiento de las cosas en-sí, para quedarse con los fenómenos, con los objetos de pensamiento tal y como aparecen en las formas de la sensibilidad: espacio y tiempo; y de acuerdo con sus condiciones de posibilidad inteligibles.

Asimismo, la crítica kantiana tiene un alcance positivo, al hacer de todo objeto conocido un fenómeno, lo que arroja luz sobre el carácter *a priori* del espíritu humano sobre los hechos del mundo. Sumado a esto, las estructuras trascendentales del conocimiento le son dadas *a priori* a los individuos, lo que perfilará su vertiente práctica, su tendencia hacia el mundo moral. Pues:



La crítica tal como la entiende Kant es la puesta en cuestión radical que conduce al espíritu humano a tomar conciencia de su finitud y a afirmar, por eso mismo, su dignidad de legislador tanto en ciencia como en moral”<sup>1</sup>.

De acuerdo con lo anterior, la finalidad de este artículo es presentar una aproximación al concepto de libertad en la *Crítica de la razón práctica*. Para ello, primero realizo una dilucidación sobre los objetos de estudio de las dos *Críticas* kantianas, para entender cómo la libertad se inscribe en el mundo moral. Después, la exégesis se aboca a la inteligibilidad de la razón práctica, su ámbito de acción y la separación cognitiva entre fenómeno y noumeno, que abre camino a la libertad como sustento del mundo ético y moral. Sostengo la hipótesis de que las condiciones de posibilidad de la libertad devienen en un conocimiento analógico de la misma y no científico.

## 2 Las *Críticas* y la libertad

Las dos grandes obras de Immanuel Kant, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, nos hablan de dos mundos, el de la naturaleza y el de la libertad; el primero está determinado por la causalidad natural, el segundo por la causalidad de la libertad. En este binomio, el hombre puede ser concebido desde las leyes naturales como un *yo empírico*, en donde no es libre; o como un *yo puro*, regido por las leyes de la libertad en cuanto persona racional. La segunda parte de la ecuación corresponde a la moralidad, a la razón práctica, enfocada en el deber ser, en el conocimiento moral. Su *factum* ético es lo moral, la conciencia del deber, la

---

<sup>1</sup> Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, tr. Julio Quesada y José Lasaga, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Barcelona, 1993, p. 16.

responsabilidad del ser humano; y su sustento es la libertad, entendida como idea regulativa (el deber de actuar como si se fuese libre). Sin embargo, la libertad es un imperativo de la conciencia del deber, pues el hombre, en tanto persona moral, es libre.

Desde esta perspectiva, la libertad de que dispone el hombre no es para que actúe como un individuo solitario y autárquico, sino como agente o miembro de una comunidad y en favor de ella. Por tal motivo, los reglamentos de la sociedad son principios rectores que el hombre debe libremente aceptar, si quiere pertenecer a la comunidad.

Ahora bien, para llegar al concepto de libertad, debe precisarse que ya en la *Crítica de la razón pura* Kant establece dos competencias de la razón humana, la teórica y la práctica, complementarias, pero abocadas a problemas distintos. Pues, mientras la razón teórica establece los límites del conocimiento, la razón práctica, en cuanto complemento de la anterior, da una explicación de aquello que es posible gracias a la libertad: ¿qué se debe hacer si la voluntad es libre, si hay un mundo futuro y si existe Dios?

Además, es necesario hacer otra aclaración sobre su procedencia. En términos generales, el desarrollo de la noción de libertad lo encontramos en la segunda *Crítica*; pero ¿cómo es que Kant da ese paso decisivo de su primera gran obra, la *Crítica de la razón pura*, ocupada en la razón pura especulativa, hacia la *Crítica de la razón práctica*, interesada en el uso práctico de la razón? La respuesta la tenemos en el capítulo segundo de la Doctrina trascendental del método, de la *Crítica de la razón pura*, llamado “Canon de la razón pura”, donde el autor hace ver que hay objetos que escapan al ámbito de la razón pura especulativa, tales como la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, que ya había mencionado en el prólogo de la segunda edición, en el año de 1787, que pertenecen al dominio de la metafísica (en otro tiempo llamada

reina de todas las ciencias), y que funcionan como el límite de la razón pura especulativa.

Pero ¿por qué son un límite? Porque en ellos no pueden aplicarse las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, que implicarían un conocimiento (en su acepción científica), por lo que se toman como objetos que solo pueden ser pensados, pero no conocidos como tales, pues para conocer un objeto hay que probar su posibilidad, en tanto pueda pensarse un objeto bajo el mandato de no caer en contradicción, es decir, que se trate de un objeto posible. Y para atribuir a un concepto semejante un valor objetivo, haría falta algo más: “[...] este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento, puede estar también en las prácticas”.<sup>2</sup>

Es obvio que este terreno le corresponde a la razón práctica. Pero volvamos al “Canon de la razón pura”, en él, Kant define lo que entiende por ello: “Yo entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* para el uso legítimo de ciertas facultades de conocer en general”.<sup>3</sup> Y explica que hay un canon en la lógica, en su parte analítica, cuya “validez” solo atañe al entendimiento y la razón, en cuanto a lo formal; pero donde no es posible ningún uso legítimo de la facultad de conocer, no hay canon. Por lo que deduce que no hay canon del uso especulativo de la razón, y la lógica trascendental no es más que disciplina. “Por consiguiente, si hay en alguna parte un uso legítimo de la razón pura debe haber también, en este caso, un canon de esta razón, y éste no deberá pertenecer al uso especulativo, y sí al uso práctico de la razón”.<sup>4</sup>

Al mismo tiempo, en el canon se encuentra una ética en sentido formal:

---

<sup>2</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, tr. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Porrúa, México, 1987, p.18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>4</sup> *Loc cit.*

El canon de la razón pura es una conformidad con el objeto, una indicación de practicabilidad de una ética del bien que es ética formal. La verdad se pone como cuestión fundamental, una forma-valor se pone como clave importante dentro del uso práctico.<sup>5</sup>

De forma análoga, en la *Crítica de la razón práctica* aparecen tres postulados con una validez doble, valen en cuanto ideas regulativas y en tanto postulados absolutos de la razón práctica. Su competencia no atañe al *saber*, sino a la *práctica*, entendida como aquello que es posible por la libertad. Proceso materializado en la conducta moral, donde la libertad es la condición de posibilidad de la obligación moral y sinónimo de voluntad racional.

Los postulados son los tres siguientes: libertad, inmortalidad, existencia de Dios, y derivan todos de una necesidad de la razón práctica, y se manifiesta de una manera diversa: la libertad, en efecto, está implicada directamente en la conciencia de la ley moral, mientras que la inmortalidad y la existencia de Dios están implicadas indirectamente, mediante el concepto de sumo bien, en relación con los dos elementos de que está compuesto: la virtud que postula la inmortalidad, la felicidad que postula la existencia de Dios.<sup>6</sup>

Con lo anterior ya tenemos, a grandes rasgos, la respuesta a la pregunta inicial, además de la diferenciación entre la primera y la segunda *Crítica*; pues en la *Crítica de la razón pura*

<sup>5</sup> Gioacchino Lavanco lo expresa de la siguiente forma: “Il canone della ragion pura è una conformità allo scopo, un’indicazione di praticabilità di una etica del bene che è etica formale. La verità si ripone come questione fondamentale, una forma–valore si propone come chiave di volta dentro l’uso pratico”. Véase su libro *La forma tempo: per la critica del normativismo temporale e della “formwille”*, en Immanuel Kant, Palumbo, Italia, 1986, p. 120.

<sup>6</sup> El texto original dice: “I postulati sono i tre seguenti: libertà, immortalità, esistenza di Dio e derivano tutti da un bisogno della ragion pratica sebbene in maniera diversa: la libertà infatti è implicata direttamente nella coscienza della legge morale, mentre immortalità ed esistenza di Dio sono implicate indirettamente, mediante il concetto del sommo bene, in relazione di due elementi di

está presente la pregunta ¿qué puedo yo saber?, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* la interrogante es ¿qué debo yo hacer? Y el saber se inscribe en el conocimiento científico, mientras que el deber y el hacer nos llevan hacia la moral, campo correspondiente al conocimiento metafísico, donde también se encuentra la libertad.

### 3 La inteligibilidad de la libertad

La libertad, en Kant, puede entenderse como la clave del mundo inteligible, mundo de la *praxis*, donde la razón práctica y la realidad se corresponden. Pero es necesario aclarar que razón y mundo son los mismos elementos considerados en la *Crítica de la razón pura*, solo que aquí tienen otra importancia; pues el mundo de la *Crítica de la razón práctica* no es el de la física-matemática que imperaba en la primera *Crítica*, sino el de la moral y el de la ley, que tienen como antecedente la voluntad y la libertad. Mientras la razón de la *Crítica de la razón práctica* actúa de distinta manera que en la obra de 1781 ó 1787, pues al reflexionar sobre el mundo moral, los conceptos kantianos se vuelven ideas inteligibles: “la idea de libertad, como todas las ideas de razón, está investida de una validez heurística. Posee una realidad objetiva relativa”.<sup>7</sup> El porqué de “una realidad objetiva relativa”, se refiere a la esfera donde está inscrita, el de la razón práctica, no el de la pura. Además, en la *Crítica de la razón práctica* se trasluce la idea del hombre como un ser racional finito, esto es, un ser

---

cui è composto: la virtù che postula la immortalità, la felicità che postula la esistenza di Dio”. Véase el libro de Mario Casula, *Studi kantiani sul trascendente*, Marzorati Editore, Milano, 1963, pp. 179-180.

<sup>7</sup> Bernard Carnois afirma: “The idea of freedom, like all the ideas of reason, is invested with a heuristic validity, it possesses a relative objective reality”. Véase su libro *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 23.

que no es solo razón, sino también sensibilidad. Y solo para un ser así es posible el deber; deber que es el fundamento de la ética kantiana, pues ésta no tiene como fin la felicidad, como en el caso de Aristóteles o los epicúreos, sino el cumplimiento de las normas de la ley, establecidas racionalmente y por voluntad de los hombres. La conciencia del deber es, por lo tanto, expresión de la grandeza sobrehumana del hombre, pero también marca de su finitud esencial. Para un ser que albergara solo razón y nada de sensibilidad, el deber carecería totalmente de sentido, ya que no habría posibilidad de desacuerdo entre la razón y la voluntad.

Ahora bien, en cuanto a la realidad de la libertad, Kant nos dice:

El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso especulativa y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan en él y adquieren en él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral.<sup>8</sup>

De lo anterior se desprende algo muy importante: el carácter de posibilidad que adquiere la realidad objetiva de la libertad, lo que lleva a concebir la idea de lo trascendental (las condiciones de posibilidad) en la razón práctica, que no responden ya a las formas de la intuición (espacio y tiempo) de la razón especulativa, sino a la razón que determina a la libertad; donde también se observa el aspecto de necesidad y universalidad. Y la necesidad y universalidad nos conducen a ver qué pasa en su relación con la necesidad natural, pues libertad y necesidad natural son dos conceptos que se

---

<sup>8</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1986, p. 91.

excluyen mutuamente. Si hay necesidad no puede haber libertad, y viceversa. Pues parece algo contradictorio unir en una misma acción necesidad y libertad. Sin embargo, esto es lo que exige la ley moral.<sup>9</sup> Mas:

Para resolver esta contradicción entre necesidad natural y libertad, Kant no encuentra otra salida que recurrir a la distinción entre fenómeno y noumeno. La ley de la causalidad se refiere a las cosas, en cuanto su existencia está determinada en el tiempo. Si no hubiera, pues, otro modo de representarnos la existencia de las cosas, habría que rechazar la libertad como concepto vano e imposible. Por consiguiente, si se la quiere aún salvar no queda otro camino que atribuir solo al fenómeno la existencia de una cosa en cuanto es determinable en el tiempo, y, por lo tanto, también la causalidad según la ley de la necesidad natural, y atribuir el cambio, la libertad a este mismo ser como cosa en sí misma.<sup>10</sup>

Aquí se presenta una especie de mecanismo, que al igual que la necesidad o la causalidad son conceptos que pertenecen únicamente al plano fenoménico; y por esto mismo no conciernen, en nada, al plano más profundo de la realidad, al nouménico. En la *Crítica de la razón práctica*, el noumeno no es lo incognoscible de la razón especulativa, aquello que marcaba un límite a ésta, y que solo podía ser conocido por Dios, sino que es la libertad. De esto, la deducción de Kant:

---

<sup>9</sup> Sobre esta problemática, es ilustrativa la observación de Juan Antonio Rodríguez Barroso, quien señala: “Kant instaura el arquetipo de la ley moral como nota constitutiva de la autonomía de la voluntad frente al conjunto de las representaciones que dependen para su producción de algo distinto de ellas mismas. Libertad y moralidad son dos caras de la realización personal y de la autonomía posible de los seres humanos. La ley moral acompaña al ejercicio de la razón práctica al modo de requisito esencial capaz de alcanzar un mundo como fruto propio que solo de ella depende”. Véase su artículo “El planteamiento moral y ético en la Filosofía del Derecho de Hegel”, en *LÓGOI. Revista de Filosofía*, No. 13, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela, 2008, p. 124.

<sup>10</sup> Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1986, p. 226.

Pues mientras no se tenía concepto alguno determinado de la moralidad y de la libertad, no se podía adivinar, por una parte, qué es lo que se quería poner como noúmeno a la base del pretendido fenómeno, y, por otra, si en todo caso era posible formarse aún un concepto de ese noúmeno, habiendo dedicado ya anteriormente todos los conceptos del entendimiento puro, en el uso teórico, exclusivamente a los meros fenómenos.<sup>11</sup>

Entre tanto, aquí encontramos implícita la idea de un “sujeto como fenómeno”, sujeto como cosa-en-sí, es decir, en cuanto no se halla bajo las condiciones de tiempo, puede considerarse muy bien a sí mismo como determinable solo por leyes que él mismo se da por la razón y, en consecuencia, como absolutamente libre. Y el enlace causal no es suprimido, sino puesto al servicio de la libertad. El hombre nouménico es, en definitiva, el responsable del hombre fenoménico.

Y tratándose del conocimiento fenoménico en general, el uso objetivo que el entendimiento puede hacer de la causalidad queda limitado a su significado determinante. Pero esto no excluye que la razón pueda legítimamente concebir su acción libre como causalidad inteligible válida para otro orden de cosas, como es la acción moral, a la que el mismo conocimiento se remitía, como causa nouménica, aunque de ella no pudiera tener objetivamente conocimiento alguno. Ya que:

La libertad implica la categoría de la causalidad que abre paso en el campo nouménico a todas las otras categorías, porque el razonamiento que vale para ella es válido también para las demás, en cuanto que está relacionada a la categoría como concepto puro; y la idea de libertad procura una gran extensión en el campo de lo suprasensible propio en relación con la categoría de la causalidad a través de la cual es pensada.<sup>12</sup>

Debe mencionarse que Kant no entiende por libertad un concepto empírico o psicológico, cuya explicación depen-

---

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 93.



dería de una indagación de la naturaleza del alma y de los motores de la voluntad, sino la libertad inteligible o trascendental, la cual es pensada como capacidad de comenzar por sí misma, independiente de toda determinación empírica. Ya que sin la libertad trascendental, que es práctica y *a priori*, no habría la posibilidad de una ley moral.<sup>13</sup> Pues:

Para Kant, la libertad se manifiesta en virtud de la ley moral y, más en concreto, en la acción misma virtuosa o recta moralmente [...] la libertad no se limita a ser mera representación de algo [...] sino que ella es ante todo, su misma realidad y se da a sí misma su propia legislación.<sup>14</sup>

Y, si se quiera buscar algún límite de la libertad humana, éste sería Dios supremo:

Sin embargo, ésta es una libertad limitada, una libertad humana simplemente, ya que no solo está determinada por la ley moral, sino por el ser divino. Ahora debemos regresar al contraste entre la opción de la finitud de la libertad humana, y la plenitud de la libertad del ser infinito.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Mario Casula argumenta: “La libertà implica la categoria della causalità che apre la via in campo noumenico a tutte le altre categorie, perchè il ragionamento che vale per essa, è valido anche per le rimanenti, in quanto è riferibile alla categoria come concetto puro, e l’idea di libertà procura una grande estensione nel campo del soprasensibile proprio in relazione alla categoria della causalità attraverso cui viene pensata”. Véase su libro *Studi kantiani sul trascendente*, Editores, Milano, 1963, pp. 182-183.

<sup>13</sup> Dentro del sistema filosófico de Kant, correspondiente a las esferas política y jurídica, el único derecho innato es la libertad, la cual aparece como un derecho único, propio de cada hombre por el hecho de ser hombre. Sin embargo, si bien en el estado de naturaleza la libertad está por encima de cualquier acto normativo instituido, ella precisa de la funcionalidad del Estado civil para que se garantice su ejercicio. Asimismo, el filósofo de Königsberg da un valor distinto a la libertad liberal, cuyo valor es la finalidad; y a la libertad democrática, cuyo valor es lo instrumental. Ahora bien, en su proyecto hay dos nociones de libertad; una, como ausencia de impedimento, que es un bien en sí mismo; la otra, como autonomía, que es un mecanismo subordinado al bien en sí mismo.

<sup>14</sup> Aleu Benítez, José, *Filosofía y libertad en Kant*, Promociones Publicaciones Uni-

En efecto, la libertad tiene un límite, pero esto solo concierne al que la razón práctica le impone; pues la libertad, como realidad inteligible solo se manifiesta en la razón práctica en virtud del imperativo moral que, antes que representación, es *praxis*. Y Dios funciona como el concepto de referencia, necesario, hacia el cual se orientan las definiciones más acabadas del bien y del mal, así como el de la felicidad y de la ley suprema que es el modelo por seguir, que adquiere un grado de realidad, de existencia:

Presupone la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.<sup>16</sup>

Pero se puede decir que la realidad de la libertad va mucho más allá de cualquier posible definición conceptual; pues si ésta nos informa acerca de su absoluta autonomía, ella se encuentra en la voluntad, como único principio de todas las leyes morales, y todos los deberes conformes con ella. Y libertad y autonomía también implican heteronomía y conflicto ético, ley moral y posibilidad especulativa del intelecto.

Ahora veamos lo que pasa en la analítica: La analítica trascendental especulativa no es más reaplicable en cuanto analítica de la razón práctica, en efecto, ahí espacio y tiempo son simples intuiciones desde donde se mueve el intelecto para sus representaciones, y solo en una segunda fase el tiempo asume el conflicto dialéctico entre conciencia y sujeto. La analítica práctica, en cambio, empieza con un estímulo creativo que ofrece no el mundo de lo sensible, sino

---

versitarias, Barcelona, 1987, p. 63.

<sup>15</sup> Bernard Carnois enfatiza: "Nevertheless it is a finite freedom, a merely human freedom, since it is not determined uniquely by the moral law, as is the divine being. Now we must turn to this contrast between the finitude of free human choice and the fullness of the freedom of the infinite being". Véase su libro *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, *op.cit.*, p. 89.

al mundo sensible la forma de un mundo del intelecto, la deducibilidad está, así, en el intelecto y en la razonable conformidad de la ley, no en su síntesis.<sup>17</sup>

Con esto se reafirma lo que a Kant le importa, a saber, la inteligibilidad del concepto de libertad, dado que ésta solo puede darse con absoluta independencia de otro conocimiento, concepto o motivación, que no sea la ley que la razón se da a sí misma. Ésta, a su vez, adquiere su verdadero significado como razón ética, como acción moral que alcanza la categoría de lo nouménico, es decir, de lo verdaderamente real.<sup>18</sup>

En síntesis, lo que Kant ha mostrado es la posibilidad de la libertad en el terreno de la razón práctica, de la metafísica, fundada solo en la razón misma; que a la vez es la causalidad de la voluntad. La libertad tiene un carácter de verdad, no en el sentido científico, por ser trascendente, por mostrar las condiciones de posibilidad; al tiempo de ofrecer extensión del conocimiento.

---

<sup>16</sup> Kant, Immanuel, *id.*, p. 178.

<sup>17</sup> Gioacchino Lavanco formula: “L’analitica trascendentale speculativa non è però riapplicabile in quanto analitica della ragion pratica, infatti lo spazio e tempo sono semplici intuizioni da cui muove l’intelletto per le sue rappresentazioni e solo in una seconda fase il tempo assume il conflitto dialettico tra conoscenza e soggetto. L’analitica pratica invece si muove con uno stimolo creativo che offra non il mondo del sensibile ma al mondo sensibile “la forma di un mondo dell’intelletto”, la deducibilità è così nell’intelletto e nella ragionevole conformità della legge non nella sua sintesi?”. Véase su libro, *La forma tempo: per la critica del normativismo temporale e della “formville” in Immanuel Kant*, Palumbo, Italia, 1986, pp. 122-123.

<sup>18</sup> En la antropología filosófica de Kant, la libertad es fundamento del concepto y de la realidad. Es decir, la libertad no es algo derivado, sino el fundamento de la actividad humana. El hombre no es objeto de las disciplinas del saber, sino quien construye, realiza y decide el *deber*. De manera conjunta, la filosofía moral kantiana está unida a la facultad de juzgar, que elimina en su totalidad

## 4 Conclusión

La libertad kantiana no es la expresión inmersa en el ámbito religioso o político-social, limitado a un conjunto de normas desde las cuales puede hacerse esto o aquello, a veces para obtener algo; la libertad no está entendida como fin, sino como un fundamento de la voluntad (lo que fundamenta la razón), que tiende hacia un deber. Y no es muy aventurado decir que al actuar por deber, racionalmente, se es un ser respetable y libre, y, por consecuencia, autónomo.

El estudio que hace Kant de la libertad rompe con la tradición antigua y medieval, y redefine este concepto como la parte más humana del hombre que lo posibilita a pensar en cualquier cosa aunque no pueda conocerla en el sentido objetivo de la ciencia.

Ahora bien, ¿por qué tratar el tema de la libertad? Porque al preguntarse por ella se reflexiona sobre las raíces de la preocupación más honda del hombre. Y en el pensar del ser humano se da la convergencia de temas que atañen a la razón y a la libertad, que llevan a asociar la actividad racional con el ejercicio afectivo de la libertad, que a su vez conduce al tratamiento de la persona, asiento de la dignidad del hombre en cuanto ciudadano, destinado a elevarse del mundo de la naturaleza al mundo de la moralidad. De este modo, la moral kantiana, en cuanto sistema ético, tiene el gran mérito de sustituir al ser por el hacer, en tanto valor primordial de la acción. Por ello, la libertad atañe a la acción, y no al ser; y en este sentido, la acción define “el ser del hombre”, y ésta deviene en una doctrina de la libertad. Además, la moralidad está fundada en una ley autónoma y *a priori* que establece la existencia de la libertad al tiempo que resulta por ella constituida.

El sentido de la libertad puede considerarse como histórico. Historia del hombre donde se contempla la historia de su libertad; como el individuo mismo que lo busca y se vin-

cula a los valores por él exaltados; donde su libertad racional implica una identificación con un designio superior del orden y la ley, garante de las voluntades. Aquí, la afirmación de la libertad se impone con el vigor de la necesidad lógica, como condición de posibilidad del mundo del conocimiento y del mundo moral, así como posibilidad de la metafísica, ya no como ciencia (pues esto se descartó en la *Crítica de la razón pura*) sino como conocimiento analógico.

# Una valoración de la doctrina jurídica kantiana en relación con los derechos humanos \*

---

Graciela González Guisasola  
Universidad de Oviedo  
España

## **Abstract**

Here is presented an assessment of those key points of kantian legal doctrine. I emphasize the merits and the limitations of this philosophy, specially in the doctrine on the rights of the humanity, the rights of State and of the individual, as well as its possible relationship with the Human Rights doctrine in the Charter of 1948.

## **Resumen**

Aquí se presenta una valoración de aquellos puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, se destacan sus méritos y también sus limitaciones a juicio de la autora. Se presta especial atención a su doctrina sobre los derechos de la Humanidad, los derechos del Estado y de la persona, así como a su posible relación con la doctrina de los Derechos Humanos, recogidos en la Carta de 1948.

---

\* Este artículo es un extracto de mi tesis doctoral: *Lectura de los Derechos Humanos a la luz de la filosofía moral y jurídica de I. Kant*, defendida en la Universidad de Oviedo.

## 1 Introducción

No voy a relatar los muchos aspectos en los que Kant tiene el gran mérito de romper con toda una tradición filosófica, de enfrentarse a su contemporáneos y jugarse el pan de cada día y presentar planteamientos filosóficos de gran originalidad, poco comprendidos por sus coetáneos. Todo esto ya ha sido abordado por toda clase de los estudiosos de este gran filósofo.

En cambio, aquí presento una valoración de aquellos puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana, y a mi juicio, destaco sus méritos y limitaciones. Presto especial atención a su doctrina sobre los derechos de la Humanidad, los derechos del Estado y de la persona, así como a su posible relación con la doctrina de los Derechos Humanos recogidos en la Carta de 1948.

La importancia de su doctrina jurídica comenzó a ser rescatada, a principios del siglo XX, con la tesis doctoral de J. Wicke sobre la filosofía kantiana del Derecho y del Estado. También fue decisiva en ese sentido la obra del neokantiano W. Metzger entre 1917 y 1920. Hasta entonces, esa doctrina kantiana había estado en el olvido y el menosprecio propiciados precisamente por los neokantianos.

Por otra parte, quiero destacar un testimonio de su excelente magisterio, recogido por Herder y referido a uno de los más destacados discípulos de Kant:

La impronta dejada por sus cursos de filosofía moral era tan honda que un antiguo alumno (Jachmann) todavía se entusiasmaba con su evocación después de dos décadas: «¿Cuán a menudo nos conmovía hasta hacernos saltar las lágrimas, con cuánta frecuencia lograba estremecer nuestro corazón, de forma que tanto nuestro espíritu como nuestro sentimiento se veían liberados de las cadenas del eudemonismo egoísta y elevados hasta la autoconciencia de la voluntad libre! Kant nos

parecía entonces inspirado por una fuerza celestial que sabía contagiar a quienes le escuchábamos llenos de admiración. En verdad, nadie salía de sus clases de ética sin haber mejorado su talante moral>>>.<sup>1</sup>

Es importante tener en cuenta testimonios como éste para juzgar con más objetividad el *formalismo* de su doctrina moral y jurídica, contra el cual se plantean tantas objeciones. Algo nos falta en las críticas a su formalismo cuando el mismo Kant era capaz de entusiasmar de esa manera a sus alumnos cuando de manera directa les explicaba su filosofía moral y jurídica. Esto, cuando menos, tiene que hacernos pensar que juzgar la obra kantiana sin el hombre Kant nos puede llevar a una interpretación errónea de la misma.

También quiero resaltar otros aspectos positivos que interesan más para este trabajo. Kant tiene, ya desde que empieza a elaborar su propio sistema, un propósito de fondo, que, creo, debe ser tenido muy en cuenta por sus críticos. Un propósito que parece quedarse con frecuencia en el olvido. Se trata de su intención básica expresada en el Prefacio a la *Crítica de la razón pura*:<sup>2</sup> la de determinar los límites de la ciencia, para dejar abiertas las puertas a la fe. Es verdad que habla de fe racional, pero que también está ligada a la fe religiosa, porque, para él, la religión es la que ofrece una respuesta más concreta a la última de sus tres grandes preguntas: “¿Qué puedo esperar?”. Por tanto, todo su racionalismo y formalismo, de los que es tan criticado, tendrían que ser leídos siempre bajo la óptica de esta finalidad originaria de toda su obra.

Un concepto clave de toda su filosofía es el de libertad, que constituye el fundamento y la esencia de todos los Derechos Humanos de la Declaración Universal de 1948. Nadie

---

<sup>1</sup> Texto recogido por Juan de Mairena en su *Introducción a Kant: Lecciones de ética*, 2002, p. 8.

<sup>2</sup> *Crítica de la razón pura*, en adelante Crp.



como Kant ha desarrollado un análisis tan fino de ese concepto, sin menospreciar las largas disquisiciones en la Edad Media y con la llegada del protestantismo. De ahí el gran interés de esta doctrina kantiana para entender la filosofía de fondo que se esconde en esa Declaración Universal.<sup>3</sup>

Desarrolla la idea de libertad como *posibilidad* en la Crp; la libertad como idea que representa la posibilidad de todas las posibilidades, porque es la posibilidad de una causa incondicionada (no causada), que es causa de todo lo causado o condicionado. Pero el hacer valer esa posibilidad como real está totalmente fuera del alcance de la ciencia de nuestro entendimiento.<sup>4</sup> El entendimiento puede seguir la concatenación causal de todos los fenómenos del mundo hasta llegar a la primera causa que pertenece a la cadena misma. Pero una vez llegado ahí, se encuentra ante un vacío que solo una Primera Causa libre puede llenar. Pero el entendimiento solo puede suponerla como una causa que es posible. No puede demostrar si es real o no.

Pero la realidad de esa posibilidad, cuyo objeto es imposible de demostrar científicamente, es demandada por la *razón pura práctica* como la *ratio essendi* de otra realidad que se nos presenta como un *hecho evidente*: la ley moral. La razón deduce, a partir de sí misma, a partir de la ley moral que lleva en su propia naturaleza, la existencia de la causalidad libre. Porque existe la ley moral tiene que existir la libertad.

---

<sup>3</sup> Sobre la centralidad del concepto de libertad en todo el sistema kantiano, véase *Crítica de la razón práctica*, Edición bilingüe alemán-castellano de Dulce María Granja Castro, FCE, México, 2005, 3ss. En adelante Crp.

<sup>4</sup> Esta limitación radical del conocimiento científico viene muy bien recordarla en nuestros días frente a todos esos científicos que quieren hacer del Universo una realidad autoconsistente, que no necesita de la existencia de un Creador o de una causa trascendente. Piénsese en la polémica sobre este tema, que S. Hawking y L. Mlodinow han provocado con sus libros *Brevísima historia del tiempo* y *El gran diseño*. Véase a este respecto el estudio de De la Pienda, J. Avelino, *El baile de la ciencia y la metafísica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, principalmente pp. 115-126.

De lo contrario, la ley moral, que es un hecho evidente para la razón, se volvería un absurdo o una ley sin fundamento. La moralidad no es posible sin la libertad. Ningún acto humano puede ser calificado de *moral*, si no es libre.<sup>5</sup>

Por otra parte, las exigencias de esa moralidad y de esa libertad que la fundamenta nos llevan a la existencia de la suprema causalidad libre: la existencia de Dios como postulado de la razón práctica. De esta manera, la libertad aparece en Kant como el concepto nuclear desde el que se explican los dos grandes universos de la realidad que nos es conocida: el de la causalidad necesaria o Naturaleza y el de la causalidad libre, que se desdobra, a su vez, en el universo de la moralidad ética y el universo de la moralidad jurídica, que Kant distingue.

Esa libertad aparece, en su dimensión trascendental (*libertad trascendental*) como *autolegisladora* y como legisladora universal. Como tal, es el fundamento de una moralidad *a priori* y de un derecho también *a priori*, y, por tanto, ambos de alcance universal. Es autolegisladora porque la ley moral le es connatural, la lleva en sí misma, no le viene de afuera. La voluntad libre es autónoma.<sup>6</sup> Se legisla a sí misma y lo hace *a priori*.<sup>7</sup> Y su función legisladora no se aplica solo a cada individuo, sino que lo hace para toda la humanidad y para toda razón libre. Y es que la ley moral es una y universal, precisamente porque es *a priori*, no viene de la experiencia.

Esta libertad trascendental es el fundamento de la dignidad del ser racional, de la libertad psicológica y de la libertad social. Sin embargo, esa libertad no deja de ser un verdadero misterio para Kant. Es una realidad que tenemos que suponer para poder comprender el resto del Universo, pero

---

<sup>5</sup> Cfr. Granja Castro: “Estudio preliminar”, Crpr, p. XVIII.

<sup>6</sup> Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Técnos, Madrid, 2005, p. 121. En adelante FMC.

<sup>7</sup> Cfr. Kant, FMC, p. 121.

que a ella misma no la podemos comprender. Solo podemos suponerla y exigirla racionalmente.<sup>8</sup>

En su dimensión psicológica, esa misma libertad se presenta como la independencia en el obrar de todo condicionamiento extraño a su esencia trascendental, ya venga ese condicionamiento del sujeto mismo (de sus inclinaciones), ya venga desde el exterior al mismo (coacciones externas). Se trata de la libertad de elección o libre arbitrio. La libertad frente a las propias inclinaciones constituye el ideal de santidad en Kant y la tarea fundamental de la educación para caminar hacia ese ideal. Un ser humano es santo en la medida en que sus acciones son realizadas conforme a la ley moral y motivadas solo por la ley moral misma, no por otro interés.<sup>9</sup>

El ejercicio de ese libre arbitrio en el estado civil constituye la libertad social y es la condición de posibilidad de todo el derecho. Sin esa libertad no existe el derecho en ninguno de los niveles que distingue Kant: individual, nacional, internacional y cosmopolita. Libertad y derecho son inseparables. Una concreción de esa libertad social es la que precisamente se plasma en la Carta de los Derechos Humanos del 48.

Libertad metafísica, libertad psicológica y libertad social constituyen la base conceptual de eso que se llama la dignidad de la persona humana, que aparece como el concepto de fondo de la filosofía de los Derechos Humanos en la Carta del 48. El análisis que Kant hace de la libertad, con los distintos matices que va descubriendo a lo largo de su obra, parece digno de tener en cuenta como uno de los antecedentes más destacados en los que se apoyan los Derechos Humanos.

La concepción kantiana de la libertad entendida en su sentido positivo, a la vez como autolegisladora y como legisladora universal es, como ya dijo Schopenhauer, la visión

---

<sup>8</sup> Cfr. Kant, FMC, p. 114.

<sup>9</sup> Cfr. Crpr, p. 38-40 y FMC, p. 49.

más elevada de la libertad que se ha desarrollado en nuestra filosofía occidental. Un concepto tan depurado y de tantas consecuencias para toda la filosofía práctica que seguramente nunca antes se había desarrollado, sin menospreciar las largas discusiones sobre el libre arbitrio en la filosofía medieval.

Por otra parte, constituye un avance importante hacia el pensamiento republicano (hoy, democrático) el hecho de que, cuando en el ensayo *En torno al tópico* “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” defiende el llamado principio de independencia y habla del derecho a voto, niegue que ese derecho pueda multiplicarse en un mismo ciudadano en función de su mayor o menor riqueza o en función de su “nobleza”. Cada ciudadano tiene derecho a un voto y solo a uno: habrá tantos votos cuantos propietarios.<sup>10</sup> Esto supone un importante paso frente a la situación social vigente entonces y hacia el ideal republicano defendido por él, un verdadero anticipo de la democracia moderna. No es que Kant sea muy original en esta idea; estaba en el ambiente de la Revolución Francesa y del movimiento liberal que la precede. Pero Kant le da una fundamentación filosófica dentro del marco de su pensamiento jurídico.

Veamos ahora lo que considero limitaciones de esa filosofía práctica kantiana, principalmente en el campo jurídico y en su posible relación con la doctrina de los derechos humanos.

## 2 Algunas limitaciones de la doctrina jurídica kantiana

La doctrina del derecho que Kant desarrolla como una metafísica del derecho se apoya toda ella en ciertos mitos, que son comunes al pensamiento occidental, en general, y de los que Kant no fue consciente y, por tanto, no pudo percibir como elementos que limitan la validez de su doctrina,

---

<sup>10</sup> Cfr. Kant, *En torno al tópico*, p. 119. KW, 6, p. 379.

a pesar de que quiere ser una doctrina de la *razón pura práctica* y de validez universal absoluta.

Para que no se interprete mal el sentido de la palabra *mito* desde el que hago esta crítica, hay que tener en cuenta que aquí no tiene el sentido que le dan los diccionarios corrientes definiéndolo, como leyenda, historia falsa, narración primitiva, etc. Para evitar malos entendidos recojo la descripción que hace del mismo R. Panikkar y que es la más acorde con las investigaciones más autorizadas de nuestro tiempo en Historia de las Religiones y en Antropología Cultural. Dice Panikkar:

El *mythos* es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro *logos*. Aquello en lo que creemos, sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro *mythos* y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente, nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiere más.<sup>11</sup>

### 3 Mito del hombre natural

La idea del hombre natural constituye una creencia dominante en el pensamiento occidental, tanto del filosófico como del teológico. Según esta creencia, podemos determinar con cierta precisión lo que es el hombre desde el punto de vista de su naturaleza. Podemos determinar lo que pertenece a su naturaleza ya sea frente al orden sobrenatural ya sea frente el universo de la cultura.

No voy a entrar aquí en el dualismo natural-sobrenatural, que pertenece a la Teología. Solo quiero recordar que Kant, al querer mantener una actitud estrictamente racional, termina por introducirlo de hecho en el postulado de la exis-

---

<sup>11</sup> Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Herder, Barcelona, 2005, p. 98.

tencia de Dios como una exigencia para la posibilidad del Bien Perfecto en la otra vida: No es posible la Felicidad eterna sin una intervención directa de Dios. Se repite el principio antropológico: el ser humano aspira a más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar. Tiene que intervenir Dios y esto en Teología es una intervención sobre-natural.

Pero lo que más interesa para el tema de los Derechos Humanos es el dualismo naturaleza-cultura. Es una creencia muy corriente el pensar que la cultura es algo que solo afecta muy superficialmente a la naturaleza del ser humano, de manera que esa naturaleza puede ser definida con toda precisión y considerada como idéntica a sí misma en todas sus dimensiones durante toda la existencia del individuo humano.

Esta creencia es hoy desmentida tanto por la Antropología Cultural como por la Biología Humana. Los factores culturales (alimentación, vestido, casa, costumbres de todo tipo), aparte de los factores geográficos, afectan directamente incluso a los mismos genes, al desarrollo neuronal, al desarrollo general del cuerpo. Y esas influencias no son neutrales para la forma de sentir y pensar de cada uno.

Kant parte del supuesto de que puede establecer con toda evidencia lo que es la razón pura y todos sus principios y leyes *a priori* sin sospechar que a la hora de razonar y establecer toda esa doctrina *a priori* puede estar condicionado por la educación recibida, las creencias, las costumbres, las circunstancias históricas en que vive, etc. Su razón pura tiene mucho de razón kantiana y no tanto de razón universal como él cree.

Cuando la razón concreta, personal, de Kant intenta deducir todas las estructuras *a priori* de toda razón posible (no solo de la humana). Cabe preguntarse: ¿Es realmente posible liberarse de todo ese bagaje cultural, como supone Kant, y encontrarse frente a una razón realmente pura?

Si la respuesta fuera negativa, todo el sistema kantiano se desmorona, se queda en un simple sueño utópico. Toda

su grandiosidad se viene abajo. ¿No sería más prudente que se limitara a hablar de la razón humana? Él mismo reconoce que la razón humana se encuentra en una situación de tensión interna por su lucha contra las inclinaciones espontáneas. La pregunta que se puede hacer en este punto es si la razón personal de Kant no estará condicionada por esa tensión, que tantas páginas ocupa en sus publicaciones.

En cualquier caso, actualmente no se puede seguir suponiendo que la cultura es una simple vestidura externa, como hicieron y siguen haciendo muchos filósofos. Hay demasiados datos científicos que avalan todo lo contrario, sobre todo por parte de la Biología y de la Antropología Cultural.

Donde más se manifiesta esta limitación kantiana es precisamente en las dificultades que tiene su doctrina para ser aplicada a la *praxis* sin caer en paradojas. De hecho, una de las objeciones más frecuentes es la de que su doctrina tal vez valga en teoría, pero no es aplicable a la práctica. Él hizo un gran esfuerzo por demostrar lo contrario en *En torno al tópico*: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” (1793).

Este mito del hombre natural también subyace en la apreciación más común que se hace de los Derechos Humanos. Parece ser el sentir más corriente del hombre occidental y el que predomina con mucho en la educación que se imparte sobre los mismos.

#### **4 Mito de la visión lineal del tiempo**

Otro de los mitos que condicionan el pensamiento jurídico kantiano es el de la visión lineal del tiempo. Da por supuesto que el tiempo transcurre linealmente, desde un supuesto inicio en el pasado y hacia una meta final (Paz Perpetua) y según un Plan de la Naturaleza, que es en realidad un Plan de la Providencia divina. Hay que tener en cuenta que

la visión lineal del tiempo tiene su origen en los Profetas de la Biblia y la heredan judíos, cristianos y musulmanes. Fuera de esas tres grandes religiones y sus culturas no se da en toda la historia conocida de la humanidad. La más universal de las visiones del tiempo es la circular y cíclica, que siguen la mayoría de los pueblos antiguos y en todos los orientales actuales, inspirados en el pensamiento hindú. Otro importante parte de la humanidad tiene una visión simultánea del tiempo; se trata de las tradiciones bantúes y negroafricanas.

En estas dos visiones del tiempo, la circular y la simultánea, no tiene sentido la doctrina kantiana del derecho visto como un medio para llegar a esa meta que Kant llama Paz Perpetua. No olvidemos que esa Paz Perpetua es, para Kant, el fin último de toda su doctrina del derecho. Si ese fin último está estrechamente ligado a la visión lineal del tiempo y ésta es solo un mito (un tipo de creencia), entonces la validez de esa doctrina está limitada a esa creencia básica. En ella, el momento más fuerte del tiempo es el futuro, y no un futuro cualquiera, sino precisamente un futuro lejano, que en el caso de Kant es un futuro asintótico, solo alcanzable por la Humanidad como un todo. En cuanto a la persona humana particular ese futuro está en un *más allá* de la muerte.

En el *más acá*, cada acontecimiento de la historia es irrepetible. No hay vuelta hacia atrás. Siempre se camina hacia adelante, hacia ese futuro lejano. Cada persona vive una sola vez y en su existencia única se juega ese futuro para toda la eternidad.<sup>12</sup>

Con el fin de clarificar las limitaciones de esta visión lineal del tiempo, que compartimos todos los herederos de la

---

<sup>12</sup> Sería interesante recoger con más detalle la idea de Progreso en Kant, como un submito de la visión lineal del tiempo. Aunque es una idea que aparece en muchos de sus escritos, Kant traza sus líneas generales en el ensayo sobre el “Probable inicio de la historia humana”. No obstante, este punto queda fuera de las posibilidades de espacio de este trabajo.



tradición abrahámica, quiero recoger solo unas pinceladas de las otras dos visiones del tiempo que dominan al resto de la historia humana.

La más extendida es la visión circular del tiempo. Está presente en la mayoría de las culturas antiguas y actualmente la comparten más de tres mil millones de seres humanos en las culturas orientales. Aunque solo sea por el número de seguidores que tiene, ya merece, cuando menos, un respeto. En esa visión, el tiempo lo va deteriorando todo a medida que transcurre. Tanto en el orden ontológico como en el orden moral.<sup>13</sup> No tiene ningún sentido hablar del *progreso* en el sentido kantiano. Al contrario, lo que domina es el mito del *degreso*. Todo va de lo que fue más: la Edad de Oro de la humanidad, hacia lo que es menos: la Edad de Hierro, que representa el máximo grado de degeneración de toda la realidad existente; también de la moralidad humana.

Por otra parte, la persona humana se ve destinada a un sinfín de existencias o reencarnaciones. Cada una de ellas es como un círculo cerrado sobre sí mismo. Cuando ese círculo se cierra (la persona muere) tiene lugar una evaluación o juicio de toda la conducta moral durante la existencia vivida. El resultado de ese juicio es lo que se llama el *karma*, que representa la resta positiva o negativa de la suma de las buenas y de las malas obras. Ese resultado determina el tipo de existencia que se va a tener en la próxima reencarnación: vegetal, animal, humana y en qué tipo de casta, o semidivinidad (hay muchos niveles de semidivinidades).

En la nueva existencia que le toque vivir tendrá los derechos (si es que tiene derechos) que le correspondan a ese tipo de existencia. De ahí se sigue que los derechos no se tienen de

---

<sup>13</sup> Su filosofía se recoge en el mito de las Edades (“Tirada de los cuatro dados”) de la tradición hindú así como en el mito de las Edades de Hesíodo, probablemente tomado del hindú.

antemano. Hay que ganárselos en cada existencia. Si la existencia vivida fue como sacerdote y no fue buena, se pierden los derechos de sacerdote. Si la próxima reencarnación no es como ser humano, se pierden los derechos humanos, etc.

En esta doctrina, por tanto, no tiene sentido hablar de un derecho *a priori* y absoluto, de valor universal y eterno, como el que quiere Kant. Los derechos cambian o se pierden, según la reencarnación que toque vivir conforme al karma de la existencia anterior.<sup>14</sup>

Por su parte, Kant rechaza frontalmente el deseo de retornar a un supuesto estado original de perfección y felicidad o Edad de Oro (aspiración fundamental en el pensamiento hindú), porque es un designio de la Providencia el que la historia de la Humanidad avance desde lo imperfecto del origen hacia la perfección plena de la meta. Dice así:

Y este es el factor decisivo de una primitiva historia humana esbozada por la filosofía: satisfacción con la providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas.<sup>15</sup>

Su filosofía no es compatible con la de todos aquellos que comparten una visión circular del tiempo.

---

<sup>14</sup> Las diferencias con la mentalidad hindú son profundas como lo confirman las colaboraciones de los profesores indios R. C. Ramchandra Pandeya y Prem Kirpal sobre los problemas de los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos, en la obra en colaboración patrocinada por la UNESCO: Diemer, A., et al, *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1985. Pandeya colabora con el artículo; “Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos. Perspectiva hindú”, en pp. 295-307; y Frem Kirpal con el artículo: “Los Derechos Humanos y su situación actual. Nuevas orientaciones en educación. Mirando hacia el futuro”, en pp. 308-333.

<sup>15</sup> Kant: “Probable inicio de la historia humana”, en Kant, 2005, p. 93. KW, 4, p. 342.

Tampoco lo es con la de aquellos pueblos y culturas en los que domina una visión del tiempo que ni es lineal ni es circular: es la que podemos llamar visión simultánea del tiempo: la de los bantúes y demás negroafricanos. Para éstos, el tiempo no transcurre linealmente hacia un futuro lejano, ni tampoco circularmente. El tiempo tiene dos dimensiones, que coexisten simultáneamente: la del Más Acá, llamada Sasa en suahili, y la del Más Allá, o mejor la del Otro Lado, llamada Zamani en suahili.

En el Sasa no existe el derecho natural en ninguno de los sentidos analizados en este trabajo; tampoco en el sentido formalista kantiano. Solo existe el derecho basado en la costumbre. Es un derecho cuyos orígenes se remontan al origen de cada tribu, determinado por un dios o un héroe. Los orígenes son sagrados y en ellos se establecen las normas fundamentales por las que se ha de regir la tribu. Esas normas se aplican al Sasa y también en el Zamani, en el que cada tribu tiene su propio Poblado escatológico.

Los conceptos de autoridad y de poder no se establecen *a priori*, los determina el tiempo: El más anciano es el que, acumula más autoridad y más poder, porque tiene más experiencia y, con ella, más sabiduría. Dios es el anciano por antonomasia, el más antiguo de todo, y, por eso, es el todopoderoso.

Es importante destacar también que en esta visión bantú del tiempo no se existe la idea de un futuro lejano, que tanto peso tiene en la visión lineal. En la conjugación de sus verbos en sus lenguas no se conjuga el futuro. A todo más piensan un futuro que no va más allá de dos o tres años. Además, se trata de un futuro marcado por los acontecimientos de la Naturaleza: el futuro de la próxima época de lluvias o de sequía, por ejemplo.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr. J. Mbiti, *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid, 1991, pp. 23-25.

Además, el tiempo cambia el “ser” de las personas y consecuentemente sus derechos. Cuando uno asciende a Jefe, su ser cambia y sus derechos también. Y es que en esta visión, lo que en Occidente llamamos “ser” de las cosas, se concibe como fuerza, que puede aumentar o disminuir. El ser de lo que nosotros llamamos “persona” (*muntu en suabílí*) aumenta o se debilita con la conducta buena o mala y con el cambio de estatus social. No hay un sujeto permanente de derechos permanentes.

Para estos pueblos y culturas no tiene sentido hablar de derecho natural universal y no por ello tenemos nosotros el derecho a decir que están irremediablemente equivocados.<sup>17</sup>

## 5 Mito de la Humanidad

Es otro mito muy común en los tiempos de Kant. Comete, por ejemplo, convierte la Humanidad en una diosa, con su culto, sus sacerdotes y su calendario religioso. Más tarde Feuerbach, en su obra *La esencia del cristianismo*, hace algo parecido. También C. Marx la convierte en un ser inmortal, mientras niega esa inmortalidad a los individuos concretos. Kant la toma como si fuera una persona con derechos propios. Su recurso al derecho de la Humanidad es casi constante en sus argumentaciones. Es más, es uno de los puntales de toda su doctrina, tanto ética como jurídica.

Sin embargo, no parece muy convincente decir que un ser abstracto como la Humanidad sea un sujeto de derechos, y menos, que tenga derechos frente a personas concretas.

Es verdad que Kant la presenta solo como una idea reguladora y un principio *a priori* de la razón pura. No es menos

---

<sup>17</sup> Para una visión comparativa de estas tres visiones del tiempo y de las respectivas consecuencias que se siguen de cada una de ellas para la vida concreta, véase de la Pienda, J. Avelino, *Los mitos del Gran tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 247-260.

verdad, sin embargo, que le atribuye funciones muy reales. El problema es si pueden atribuirsele funciones tan decisivas a una simple idea preconcebida.

Los derechos de la Humanidad son derechos que han de respetar las personas concretas, las sociedades, las naciones y todos los Estados en nivel mundial. Cuando menos, cabe la duda de si esos derechos de la Humanidad, al que tantas veces recurre Kant en sus argumentaciones e imperativos morales y jurídicos, no estarán contaminados también por la cultura concreta occidental y cristianizada, en la que ha sido educada su mente y en la que tanto peso tiene la idea abstracta de la humanidad como un todo.

En cualquier caso, puede decirse que, según Kant, ese es el derecho fundamental natural del ser humano, un derecho *a priori*, racional y meramente ideal, que habría que tomar como la raíz última de todos los demás derechos y que ejerce una función reguladora tanto de las leyes y deberes morales como de las jurídicas y sus derechos y deberes correspondientes.

## 6 El plan de la Naturaleza y su meta en la Paz Perpetua

El Plan de la Naturaleza y la meta de ese plan: la Paz Perpetua, que Kant quiere presentar como ideas de la razón pura práctica, no dejan de ser creencias de un hombre que ha sido educado en la tradición bíblica y en la fe cristiana. Esa dependencia la expone Kant expresamente en su ensayo “Probable inicio de la historia humana”.<sup>18</sup> La fe en ese Plan y en esa meta está en la base de toda su filosofía de la historia y juega un papel muy determinante en toda su filosofía jurídica. Esta dependencia manifiesta cómo una filosofía que quiere ser tan

---

<sup>18</sup> Cfr. Kant: “Probable inicio ...”, en Kant 2005, pp. 78-84. KW, 4, pp. 328-333.

puramente racionalista depende en gran medida de creencias previas, ya sean expresamente religiosas o de otro tipo.<sup>19</sup>

### **7 Creencia en la separabilidad entre lo sensible, lo intelectual y lo puramente racional en el hombre**

Aparte de los mitos en que se apoya Kant de manera inconsciente, tiene, además, ciertos presupuestos filosóficos que no son necesariamente evidentes. Uno de ellos es el de la separabilidad que supone entre la dimensión sensible, la intelectual y la racional en el ser humano y sus actividades. El ser humano actúa como un todo en cada uno de sus actos. La separación que hace Kant entre las tres dimensiones citadas es cuando menos discutible. Otra cosa es decir que en cada uno de sus actos se pueda destacar el predominio de lo sensible, lo intelectual teórico o lo racional. Pero querer separarlos de una manera total y pura, como hace Kant, no deja de tener importantes dificultades y objeciones.

### **8 La relación pueblo-soberano no parece bien resuelta por Kant**

Las defensas personales individuales frente a los posibles abusos del poder del Estado constituye una de las principales características de los Derechos Humanos recogidos en la Carta del 48. Todo el derecho natural de la Ilustración se sitúa en esa perspectiva. Kant sigue en parte esa misma línea, pero marcando diferencias.

Es un punto que no está claro en su doctrina kantiana. Por un lado, afirma que la voluntad común del pueblo es el

---

<sup>19</sup> Hay varios tipos de creencias. Sobre este tema véase el análisis hecho por De la Pienda, J. Avelino: "Asintotismo de la ciencia", en *G. Vattimo y otros: Hermenéutica y Acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 137-175.

que legitima la constitución y la acción legisladora del legislador. Sin embargo, una vez establecida la constitución, el pueblo queda deslegitimado para impugnarla, criticarla y rebelarse contra el soberano, incluso aunque se vuelva un déspota.<sup>20</sup>

El gran argumento de Kant parece claro: Si hay conflicto entre el pueblo y el soberano, si se permite al pueblo poner en tela de juicio al soberano, ¿quién puede terciar para deshacer el conflicto? Si se recurre a una instancia superior, entonces es que el soberano no es tal soberano. Su soberanía se cae por sí sola. Luego, no se puede permitir al pueblo ningún tipo de rebelión u oposición.

Con todo, la doctrina kantiana no ofrece una solución para los casos en los que sube al poder un déspota. Pongamos un ejemplo: Hitler subió al poder democráticamente, pero después utiliza el poder para acabar con la democracia que le dio ese poder. Es un verdadero matricida político.

Por eso, cabe preguntar si no puede estar justificada una rebelión no contra la constitución, sino precisamente en nombre de ella, aprobada por todos y violada por el soberano.

Sin embargo, defiende que todo ciudadano tiene sus derechos inalienables a los que no puede renunciar. En virtud de esos derechos, puede advertir (no coaccionar) al soberano de sus posibles errores mediante la pluma, la libertad de pluma.<sup>21</sup>

Para aclarar este punto es necesario tener en cuenta lo que dice sobre el contrato originario. Es otro de los conceptos claves de su filosofía del derecho y ha dado lugar a interpretaciones diversas. Kant da una importancia decisiva a la idea de contrato originario, pero solo como idea reguladora, sacada de la razón pura.

Para saber de qué estamos tratando, recojo aquí una de las definiciones que Kant hace de ese contrato:

---

<sup>20</sup> Kant, *En torno al Tópico*, p. 123. KW, 6, p. 383.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 128, KW, 6, p. 388.

El acto por el cual el pueblo mismo se constituye en Estado es el contrato originario, según el cual todos en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado. Y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo su libertad salvaje y sin ley, para encontrarla de nuevo en general, íntegra, en un estado jurídico, porque esta dependencia brota de su propia libertad legisladora.<sup>22</sup>

Para Kant, no existió un contrato histórico en un momento dado de la historia de la Humanidad. No se dio una sociedad primitiva, que haya inaugurado ese contrato. Kant lo niega expresamente en repetidas ocasiones.

Sin embargo, sin la idea de contrato originario toda su doctrina del derecho político, internacional y cosmopolita, se quedaría sin una norma reguladora o un criterio de interpretación. Por tanto, el contrato originario, aunque se quede en mera idea, tiene, afirma Kant, una decisiva importancia práctica. Esto lo defiende tanto en el *En torno al tópico*: “Tal vez eso sea cierto en teoría, pero no sirve para la práctica”<sup>23</sup> como en la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las costumbres*.

Por otra parte, ese contrato originario es solo un criterio o regla que sirve para dirigir la actividad del soberano de manera correcta en las tres dimensiones de su poder: la legislativa, la gubernativa y la de justicia. De ese contrato se sigue lo que algunos consideran el cuarto imperativo categórico<sup>24</sup> de la moral kantiana, que el mismo Kant formula con estas palabras: Lo que no puede decidir el pueblo sobre

---

<sup>22</sup> Kant, MC, p. 145s. KW, 7, p. 122.

<sup>23</sup> Cfr., *En torno al Tópico*, pp. 111, 118s, 120, 129. KW, 6, pp. 372, 378, 380, 389.

<sup>24</sup> No vamos a entrar aquí en la discusión de cuántas formulaciones dio Kant a su *imperativo categórico moral*. Es una cuestión menor, que no es de interés para el objetivo de este trabajo.



sí mismo y sus componentes (...) tampoco puede decidirlo el soberano sobre el pueblo.<sup>25</sup>

Este principio, que lo repite tanto en *El tópico* como en la *Metafísica de las Costumbres*, solo es aparentemente democrático (en el sentido actual de “democracia”, no en el sentido kantiano). Y es que este imperativo, que aparentemente pone la voluntad común del pueblo como un referente esencial para la actividad del soberano, como si el pueblo tuviera realmente un poder de corregir al soberano en sus errores y abusos de poder, sin embargo, no es así.

En esta doctrina del contrato originario Kant parece incurrir en cierta incongruencia. Por un lado, niega al pueblo todo derecho a la revolución violenta contra el soberano. Solo le deja el derecho de libertad de pluma. Por otra parte, defiende que un pueblo puede cambiar una constitución religiosa, aprobada en tiempos pasados, en nombre de su derecho a progresar. Si un pueblo decidiera, en nombre de ciertos artículos de fe y ciertas formas de religión externa, que determinada constitución o ley permaneciera para siempre, sería una decisión ilícita, dice. Y el contrato originario en el que se apoyara para decidir tal cosa sería de por sí un contrato nulo. La razón: porque atentaría contra el destino y los fines de la humanidad, y contra el derecho al Progreso en materia religiosa. No es lícito que el pueblo se prohíba a sí mismo el progreso, ya que es un derecho de la Humanidad irrenunciable, es como un dogma que no puede ser discutido. El Progreso es una parte del plan global de la Naturaleza o de la Providencia, que conduce a toda la realidad hacia una meta final.

Para Kant, ni siquiera en el caso de un contrato originario nulo está permitido convocar a la resistencia, sea de palabra o de obra, si así está dispuesto por el supremo legislador.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Kant, MC, p. 161. KW, 7, p. 135.

<sup>26</sup> Cfr. Kant, *En torno al Tópico*, p. 129. KW, 6, p. 389.

Según esta doctrina, resulta que pueden darse contratos originarios nulos. Esto, cuando menos, suscita dudas sobre la validez indiscutible, que hasta ahora parecía atribuirse al contrato originario. Dijo anteriormente, que la “idea del contrato originario” constituye un criterio infalible” para el legislador.<sup>27</sup>

Pero ahora, el carácter fundamentante de ese contrato originario en relación con todo derecho parece oscurecerse. Su función reguladora del derecho público puede ser errónea. Pero, si pueden darse contratos originarios nulos de por sí, ¿cuál es el criterio para distinguir el contrato originario auténtico y cuáles no lo son? Además, si el derecho al Progreso es un derecho contra el que no se pueden aprobar lícitamente leyes en materia religiosa, ¿no podrían resultar ilícitas otras constituciones por la misma razón?

El derecho al Progreso, como un derecho de la Humanidad, puede justificar el cambio de las constituciones vigentes, siempre que se opongan a ese derecho, y convertirse así en un poderoso factor revolucionario.<sup>28</sup> No obstante, Kant siempre podrá decir que “revolución sí, pero no violenta, sino solo según el principio de la libertad de pluma”.

Lo que Kant quiere dejar bien claro, es que el derecho político tiene una fundamentación *a priori*, en la pura razón; que esa fundamentación es totalmente independiente de la experiencia concreta de los pueblos, de las constituciones que se dan a lo largo de la historia; que su finalidad no es el bienestar del pueblo (la felicidad), sino crear las condiciones objetivas del ejercicio armonioso de las distintas libertades y asegurar bajo coacción ese ejercicio.

Según el ensayo *Tópico*, tenemos dos derechos del pueblo determinados: el derecho de libertad de pluma y el derecho

---

<sup>27</sup> Kant, *En torno al Tópico*, p. 122. KW, 6, p. 383.

<sup>28</sup> Cfr., *ibid.*, p. 130. KW, 6, p. 390.

al Progreso. A estos hay que añadir el derecho de libertad religiosa en cuanto libertad interior a la persona, ya que el Estado no tiene poder alguno en el fuero interno, como Kant dejó bien claro en otros textos.

Aquí dice que todos los hombres llevan en su cabeza la “idea de los derechos que les asisten”, pero que la dureza de su corazón les hace incapaces e indignos de ser tratados conforme a ella. Por eso, es necesario un poder supremo que ponga orden. Y todo seguido añade que, si ese poder actúa con base exclusivamente en la fuerza, sin explicar las razones de su actuación conforme a derecho, entonces el pueblo tiene derecho a ejercer su propia fuerza: Pero, si este salto a la desesperada es de tal índole que, si por ventura no se tratase del derecho, sino solo de la fuerza, también al pueblo le estaría permitido ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal.<sup>29</sup>

Según Kant, se trataría de un caso extremo, porque la naturaleza humana no está tan corrompida como para no atenerse a razones si se las dan y evitar toda acción violenta. Kant exige al soberano que justifique racionalmente la legitimidad de la coacción que ejerce y supone que el pueblo es lo bastante razonable como para entenderlo.

Aquí, no obstante, parece dejar una puerta abierta a la revolución violenta, lo que deja en entredicho su principio de la no violencia contra el poder establecido.

## 9 Derechos de la Humanidad y derechos de la persona

Kant atribuye a la Humanidad el privilegio de ser el fin de toda la naturaleza. Todos los seres no racionales le están sometidos. Son medios e instrumentos para él. Solo él es un *fin*

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 131. KW, 6, p. 391.

*en sí mismo*. Esto le coloca al mismo nivel que todos los demás seres racionales, aunque sean superiores en otros aspectos:

En esto (ser fin en sí mismo) y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres incluso con seres superiores que les aventajan de modo incomparable en materia de disposiciones naturales, pues esta circunstancia no les concede a ninguno de ellos el derecho de mandar caprichosamente sobre los seres humanos.<sup>30</sup>

Una vez alcarado, puede objetarse a la doctrina jurídica de Kant el que la persona como individuo parece reducida a un mero accidente de la Humanidad como especie. Utiliza la Humanidad como referente último tanto en la doctrina moral como en la jurídica. Esa supremacía lógica de la Humanidad en su discurso es acorde con su formalismo, pero deja a la persona un tanto devaluada. Esta devaluación en la doctrina práctica no es muy acorde con el valor tan destacado que se da a la persona individual en la Carta de los Derechos Humanos. En ella, todas las libertades son libertades (derechos) de cada persona concreta, no de la Humanidad como especie.<sup>31</sup>

Kant, inspirado en la teleología biológica y la idea de la evolución, concibe a la Humanidad como un gran organismo natural que abarca en la inmensidad de su designio a

---

<sup>30</sup> Kant, 2005, p. 83. KW, 4, pp. 332s. Aquí Kant habla de la Humanidad como realidad histórica y no como mera idea reguladora, tal como suele hacer cuando la usa en su filosofía moral y jurídica.

Hay una pregunta que hacerle a Kant: ¿En qué otros seres racionales piensa Kant, aparte de los seres humanos? ¿Piensa solo en posibles seres extraterrestres a los que hace algunas referencias o piensa también en seres espirituales puros, como los ángeles de la fe cristiana? No conozco una respuesta, aunque eso no quiere decir que no la haya.

<sup>31</sup> Wlachos destaca también este aspecto devaluador de la persona frente a la especie (Cfr. Wlachos, *La pensée politique de Kant*, Presses Universitaires de France, París, 1962, pp.193-201).

todas las razas humanas, a todos los pueblos, y a todos sus individuos. Todos ellos estaban preformados en el germen primitivo de la vida (evolucionismo preformista) y nacen con la capacidad de adaptarse a los más diversos climas. Ese origen común mantiene entre ellos un lazo de unión más allá de su gran diversidad.

Pero esa idea de la Humanidad es demasiado vaga y esquemática como para explicar las diferenciaciones raciales e individuales. Sin embargo, ejerce una importante influencia en el desarrollo de las ideas morales y políticas de Kant. Como dice Wlachs,

el finalismo biológico de la especie aporta un fundamento científico plausible a la idea del devenir histórico, y en particular a la idea de la evolución ascendente (Progreso, añadido) conforme a la idea de un < *máximum* de perfección >.<sup>32</sup>

Ese finalismo biológico de la especie permite esbozar una filosofía de la historia con validez para todos los pueblos y culturas, y consecuentemente conlleva el planteamiento de una moral y una política con aplicación universal: una moral y una política de la Humanidad, como las que de hecho desarrolla Kant. Interpreta los fenómenos histórico-culturales por analogía con la “finalidad biológica” previamente establecida. Y es que la finalidad biológica y la finalidad histórico-cultural tienen un mismo origen en el germen natural de la vida humana.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>33</sup> Kant habla de la evolución biológica del ser humano desde un estado en el que predomina en él la animalidad hacia un estado de predominio de la razón. Sin embargo, no habla de la evolución de nuestra especie a partir de otras inferiores. Su visión parte del hombre adulto, como ya se indicó anteriormente. Además defiende abiertamente el monogenismo humano: la especie entera tiene su origen en una sola pareja (Cfr. Kant, 2005, p. 78. KW, 4, p. 328). Pero el monogenismo es muy difícil de defender en el supuesto de que el ser humano proceda por evolución de otra especie prehomínida. Lo lógico es que sea la especie la que se transforma y no una sola pareja.

Para Kant, si el finalismo biológico de la especie es universal (abarca a todas las razas y a todos los individuos), el finalismo histórico cultural también tiene que ser universal; y, por tanto, tiene que haber un orden moral y jurídico de alcance universal. Y, si la evolución biológica es ascendente, también debe serlo la evolución histórico-cultural en el nivel global, aunque haya acontecimientos históricos que más bien revelen un cierto retroceso o parezcan contrarios al Progreso universal. El plan de la Naturaleza tiene su reflejo en el plan subyacente a la historia de la Humanidad como un todo.<sup>34</sup> A esto hay que añadir que, según Kant, el *máximum* de perfección hacia el que camina la Humanidad es inalcanzable por una sola raza o por un solo individuo. Éstos participan de forma limitada a ese Progreso, cuya meta es alcanzable por la Humanidad como un todo.

En toda esta visión kantiana, el individuo queda reducido, como dice Wlachos, a un mero accidente dentro de la especie. Algo muy similar a lo que sucede en la relación individuo-Humanidad en Comte, en Feuerbach o Marx. Se diviniza a la Humanidad como un ser abstracto, al tomarla como un ser real, inmortal o eterno, en cuyo bien han de sacrificarse los intereses individuales.

Kant, en su filosofía del poder, aunque se apoya en ciertos principios del liberalismo de su tiempo, rechaza frontalmente; sin embargo, las corrientes individualistas del siglo, principalmente en la medida en que rechaza la idea de que la autoridad de los gobernantes tiene su fundamento racional en la utilidad de los miembros de la comunidad.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> De esta doctrina kantiana podría deducirse que, si la humanidad es una biológicamente, debe caminar hacia la unidad también en el orden cultural: una sola cultura, y, por tanto, una sola religión, una sola forma política, una sola filosofía, un solo arte, etc. Se adhiere, según esto, a la condenación de la pluralidad cultural que se hace en el mito de la Torre de babel. Esta sería un tesis con claros contenidos etnocentristas.

<sup>35</sup> Cfr., Wlachos, 1962, p. 253.

Estamos, pues, ante una idea kantiana que esconde una potencialidad de desarrollo, que podría desembocar en un colectivismo masificante, frontalmente opuesto al espíritu de los Derechos Humanos. Estos están concebidos precisamente como defensa de las personas concretas contra los abusos del poder del Estado y los gobiernos.

Para completar el punto anterior, tenemos la doctrina kantiana sobre los derechos de la Humanidad. Wlachos recoge en su obra ya citada que en la filosofía alemana del XVIII se desarrolló la regla según la cual había que reconocer el que cada individuo es poseedor de derechos naturales inalienables. Sin embargo, estos derechos carecían de contenido jurídico inmediato. Servían más bien como simple orientación para el gobernante a la hora de establecer preceptos morales o consejos de prudencia. Así los entendía Ch. Wolff.<sup>36</sup>

Por otra parte, los filósofos juristas alemanes de la primera mitad del XVIII llegan a conciliar la idea de los derechos innatos con las más descaradas desigualdades y servidumbres. Para ello se apoyaban en la distinción leibniziana entre “verdades de razón” y “verdades de hecho”, por un lado, y en la idea de la transferencia de la libertad al soberano en virtud del contrato social, por otro. Los derechos innatos se quedaban en una mera idea de razón y la libertad había sido transferida al gobernante.

Grotius y Pufendorf sostuvieron la idea de que el individuo podía alienar su libertad como si fuera una cosa. Wolff defendió lo mismo y también G. Aschenwald, cuya obra sirvió de texto a Kant en sus clases de Derecho. Aschenwald habla de los *jura connata* y de su sobrevivencia en el Estado, pero precisa que su validez solo se salva en la medida en que sean acordes con la soberanía del Estado y cuando se re-

---

<sup>36</sup> Cfr., Ch. Wolff, *Política*, párrafos 215 y 433; *Jus naturae et gentium*, I, párrafos 16, 35, 47, etc.; *Institutiones*, párrafos 68 y s. Citas de Wlachos.

fieran a materias que sean civilmente indiferentes, es decir, materias en las que el Estado no toma determinaciones. El tema de los “derechos innatos” constituía por aquel entonces el epicentro de las discusiones entre partidarios y contrarios de la Revolución. Thomasius los reduce a la simple afirmación de la libertad moral. W. Rehberg, con base en Burke y en Kant, se encargó de demostrar que los derechos del hombre carecían de todo valor positivo.<sup>37</sup>

Según Kant, la Humanidad tiene en nuestra persona ciertos derechos, que son inviolables e inalienables, y que limitan nuestra libertad así como la de los demás.

Kant, a propósito de su exposición del derecho real, distingue entre ser propietario de una cosa y ser propietario de sí mismo. Podemos ser y somos propietarios (propiedad como *dominium*) de cosas. Sin embargo, no somos, según él, propietarios (*sui dominus*) de nosotros mismos. Nadie puede disponer de sí mismo a su antojo ni mucho menos de los demás. La razón que da Kant, es que cada uno es responsable de la Humanidad en su propia persona... , este punto pertenece al derecho de la Humanidad, no al de los hombres...<sup>38</sup>

En referencia al “derecho personal real” afirma que ese derecho no se fundamenta en un acto arbitrario (*facto*) ni en un contrato (*pacto*), sino en la ley (*lege*); es decir en la ley natural, que seguidamente Kant identifica con el derecho de la Humanidad en nuestra persona. Se trata del derecho doméstico del que es un ejemplo el derecho de los padres sobre los hijos.<sup>39</sup> Propiamente no es un derecho particular de los padres, sino un derecho de la Humanidad en los padres. La misma lógica la aplica al derecho de los esposos entre sí: no soy yo, fulanito de tal, el que tiene un derecho sobre ti

---

<sup>37</sup> Cfr., Wlachos, 1962, p. 366, nota 1.

<sup>38</sup> Kant, MC, pp. 88 y s., KW, 7, p. 74.

<sup>39</sup> Cfr. Kant, MC, p. 96 y s., KW, 7, p. 80.



como esposo o esposa, es la Humanidad en mí la que tiene ese derecho.<sup>40</sup>

En una de las formulaciones del imperativo categórico: “Obra de tal manera que uses la Humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio”, se convierte a la Humanidad en un criterio supremo de la moralidad. Lo que cada uno tiene que tener en el punto de mira a la hora de buscar la moralidad de sus acciones no es la persona concreta de los demás ni la suya propia, sino la Humanidad. No puedo suicidarme porque violaría un derecho de la Humanidad en mí. No puedo engañar a otro, porque violaría un derecho de la Humanidad en él.<sup>41</sup> Toma a la Humanidad como un principio *a priori* y, como tal, la “condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos o particulares” de la persona concreta. Es, dice Kant, la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre.<sup>42</sup>

Es verdad que dignifica a la persona en cuanto lleva en su voluntad libre la cualidad de ser legisladora universal.<sup>43</sup> Pero se trata de una cualidad propia de todo ser racional, que aparece como un principio suprapersonal o trascendente a la persona concreta, aunque se dé en ella misma. Tiene un cierto carácter impersonal.

Este carácter impersonal afecta a toda la moral kantiana y a su doctrina jurídica en cuanto doctrina construida *a priori* en todos sus principios. Este carácter impersonal choca frontalmente con el espíritu fuertemente personal de los Derechos Humanos. Son derechos de las personas concretas, no de un ser impersonal como es la idea de la Humanidad.

---

<sup>40</sup> Cfr. Kant, MC, p. 101. KW, 7, p. 84.

<sup>41</sup> Cfr. Kant, FMC, pp. 84 y s. KW, 4, pp. 287ss.

<sup>42</sup> Kant, FMC, p. 87. KW, 4, p. 289.

<sup>43</sup> Cfr. Kant, FMC, p. 87 y s. KW, 4, p. 289s.

Sin embargo, en contra de lo dicho, Wlachos sostiene que esa clase de derechos inalienables de la Humanidad, si tenemos en cuenta la doctrina del derecho y del Estado, depende menos de la afirmación abstracta de la autonomía moral (de la idea de la Humanidad y de la voluntad como legisladora universal) que del lugar y de la función concretos que ocupa el individuo en el orden concreto, positivo y empírico, del derecho y del Estado.<sup>44</sup>

Parece que Kant no aborda el problema de los “derechos inviolables e inalienables”, planteado por los pensadores de la Revolución Francesa, hasta ya avanzada su edad, cuando tiene lugar esa Revolución. En esas fechas Kant ya tenía desarrollada su doctrina de la autonomía y de la persona, y hasta esa época se mostraba mas bien partidario del Estado fuerte y del despotismo ilustrado. Ante los acontecimientos de Francia intentó acercar las ideas de la Revolución a su doctrina del derecho y del Estado.

Él concibe la persona como un “ser que tiene derechos”, definición que vale tanto para el derecho como para la moral. A esto añade el principio según el cual “una persona no puede ser sometida a más leyes que aquellas que él se haya dado a sí mismo, ya sea solo o en grupo con otros”. Pero no debemos olvidar que esas leyes que cada uno se da a sí mismo son “leyes de la Humanidad” y cada uno se las da a sí mismo, no en cuanto persona particular, sino en cuanto legisladora universal.

## 10 El Estado kantiano y los Derechos Humanos

La Carta del 48 concibe los Derechos Humanos ante todo como derechos de la persona concreta frente al poder del Estado. Los derechos de la Humanidad en Kant están

---

<sup>44</sup> Cfr. Wlachos, 1962, p. 367.

por encima de las personas concretas y del mismo Estado. Constituyen una idea reguladora universal para todo el ámbito jurídico (además del moral). En cuanto a la relación entre derechos del ciudadano y el Estado deja clara cuál es la misión del Estado: asegurar el ejercicio social de la libertad de cada uno y, a la vez, limitarla, incluso coactivamente, para hacerla compatible con la libertad de los demás, según una regla universal. Esa garantía y ese poder de limitación y coacción constituyen el fundamento de su Estado Republicano.

No es misión del Estado buscar la felicidad de los ciudadanos. Cada ciudadano es libre para buscar su felicidad por el camino que él crea más conveniente. Kant sí defiende el derecho de cada ciudadano para ser feliz como él quiera. Kant quiere con esta observación rechazar la figura de un Estado “paternalista”, que quiera determinar cómo han de ser felices sus ciudadanos. Le contraponen el Estado “patriótico”, el que se refleja en su constitución “republicana”, que es la única que es acorde con los “derechos del hombre”, citados anteriormente.

Hay que decir que esa función del Estado republicano forma parte también del fundamento de nuestro Estado democrático. Sin embargo, a pesar de las apariencias, no son lo mismo. El Estado kantiano garantiza la libertad en general. Se trata de una garantía que constituye, según Kant, un principio *a priori*. En el Estado Democrático se trata de algo mucho más concreto y a ras de suelo. Se trata de garantizar, no la libertad en abstracto, sino libertades muy concretas: aquellas que precisamente se recogen en la Carta del 48.

Dentro de su sistema *a priori* del derecho, Kant defiende la “libertad jurídica” más como un principio *a priori* que como un derecho particular de la persona. Wlachs<sup>45</sup> encuadra esa libertad kantiana dentro de la ideología antiesta-

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 1962, p. 372.

tal liberal, pero con diferencias esenciales. Para empezar, la libertad jurídica que defiende Kant no es definible como el *laissez faire* puro y simple de los liberales. No puede definirse, dice Kant, como la libertad de hacer lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie.<sup>46</sup>

Tampoco como la facultad de hacer todo aquello que no esté determinado por la ley. Kant no comparte esta visión negativa liberal para definir la libertad jurídica. Prefiere una definición con sentido positivo. Define la libertad exterior o libertad jurídica (*rechtliche <mitbin äussere> Freiheit*) como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento.<sup>47</sup>

Esta libertad jurídica no se debe confundir con ninguna de las libertades concretas de la Carta del 48. No se trata de una libertad de movimiento, de reunión o de opinión, etc. Se trata de un principio regulador de la constitución de un Estado, de todo Estado, que Kant llama “republicano”.

No se trata de una facultad de elegir dejada al ciudadano ni tampoco como un poder de participación en la elaboración del orden legal. Se trata solo de un “criterio cualitativo”, como dice Wlachos, que se ha de tomar como principio constitutivo del orden legal del Estado. No se trata de reconocer al individuo una facultad (derecho) que pueda ser calificada de derecho natural?<sup>48</sup>

La doctrina jurídica kantiana defiende como derecho fundamental el derecho al ejercicio social de la propia libertad individual, pero no como un derecho frente al Estado, sino como un derecho frente a los demás. Es más, la garantía de esa libertad constituye el elemento positivo del objetivo principal y la razón de ser del Estado mismo. El elemento ne-

<sup>46</sup> Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 147, nota. En adelante, PP. KW, 6, p. 434, nota. MC, p. 143; KW, 7, p. 120.

<sup>47</sup> Kant, PP, p. 147, nota. KW, 6, p. 434s, nota.

<sup>48</sup> Cfr. Wlachos, 1962, p. 375.

gativo lo constituye la limitación que el Estado ha de poner a esa libertad individual para que pueda coexistir con la libertad, también limitada, de los demás, y siempre según una ley universal, que se aplique por igual a todos los ciudadanos.

Este derecho fundamental es un derecho más bien formal, abierto a muchas formas de aplicación concreta entre las que se puede contar la forma que se recoge en la Carta del 48. No cabe, por tanto, identificar ese derecho fundamental kantiano con alguno de los derechos concretos de la Carta en cuestión. Es verdad que Kant luchó por la libertad intelectual dentro de su sociedad prusiana, pero esa libertad concreta no es la libertad como principio *a priori* de su doctrina jurídico-política.

## 11 Derecho de igualdad jurídica y derecho a la desigualdad

Kant habla también de la igualdad jurídica o exterior dentro del Estado. Para Kant, tampoco se trata propiamente de un derecho personal, sino de un principio regulador. La define, como la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez.<sup>49</sup>

Todo seguido, aclara que se trata de derechos de la Humanidad, no del individuo como tal:

La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la Humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Kant, PP, p. 149, nota; KW, 6, p. 435, nota. Cfr. MC, p. 143; KW, 7, p. 120.

<sup>50</sup> Kant, PP, p. 149, nota. KW, 6, p. 435, nota.

No obstante, Kant hace una aplicación muy concreta de este principio de igualdad. Lo aplica al caso de la nobleza. Niega expresamente que el nacer como noble suponga un derecho para estar por encima de los demás ante la ley. Y es que “el noble no es necesariamente, por el hecho de serlo, un hombre noble”. El rango de noble de un ciudadano no debe preceder al mérito de otro ciudadano. Y es que eso iría contra el espíritu del contrato originario. Una cosa muy distinta es la nobleza de cargo. En este caso la nobleza está en el cargo, no en quien lo ocupa. Éste, una vez dejado el cargo, vuelve al pueblo.<sup>51</sup>

Kant parece dejar clara la igualdad jurídica entre los ciudadanos en el estado civil, igualdad en cuanto al uso de la libertad bajo el imperio de una ley general. Sin embargo, no deja menos claro, precisamente en nombre de esa libertad, el derecho a la desigualdad ya sea por razones físicas (fortaleza, salud) o por razones intelectuales (grados de inteligencia), además de la desigualdad jurídica que aplica a los casos de la mujer, los siervos, etc.

Al lado de la igualdad jurídica estricta, considera la desigualdad de hecho como un estado natural que el orden jurídico positivo debe respetar incondicionalmente por interés del Progreso. Se opone así frontalmente al igualitarismo socialista y comunista que quiere imponer la igualdad de hecho contraviniendo a la misma naturaleza que ha dotado a los individuos de distintas capacidades o dones naturales, que conducen, en virtud de la misma libertad social, a desigualdades también económicas. Dice en el *Tópico*:

Esta igualdad general de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad espiritual

---

<sup>51</sup> Cfr. Kant, l. c.

o corporal sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (...) con respecto a otros... Mas según el derecho (...), todos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública.<sup>52</sup>

Al pensar en las prerrogativas de la Nobleza, Kant defiende que todo ciudadano tiene derecho a progresar “hasta donde pueda llevarle su talento, su aplicación y su suerte” y no es lícito que otros le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria. Rechaza todo privilegio innato de un miembro de la comunidad sobre otro. En un estado jurídico se da la “igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad”.<sup>53</sup>

Ahora bien, puede objetarse a Kant el que, si bien deja clara la igualdad en el nivel jurídico, parece que se despreocupa de cómo esa igualdad se pueda y deba llevar a la práctica. Deja esa aplicación real en manos del automatismo de la libertad económica. Pero, con la excusa de esa libertad económica, puede desarrollarse un nuevo feudalismo, como algunos le acusan.<sup>54</sup>

Es importante, no obstante destacar que ese derecho a la igualdad jurídica defendido por Kant, es, según él, un derecho inalienable. Por eso, es nulo de principio todo contrato que conlleve la renuncia o la privación de ese derecho en una de las partes. No puede perderse por contrato ni por la fuerza de las armas; solo por el propio delito.<sup>55</sup>

A pesar de las objeciones que puedan ponérsele a este derecho de igualdad defendido por Kant, lo cierto es que está muy cerca del derecho humano de la Carta del 48 expuesto en el artículo 1 que dice: “Todos los humanos nacen libres

<sup>52</sup> Kant, *En torno al Tópico*, p. 114. KE, 6, p. 375.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 115. KW, 6, p. 376.

<sup>54</sup> Cfr. Wlachs, *op. cit.*, p. 397.

<sup>55</sup> Cfr. Kant, *Tópico*, p. 116. KW, 6, p. 377.

e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

No creo que Kant se viera obligado a poner en duda este derecho en nombre de su doctrina jurídica.

Sin embargo, el derecho de igualdad queda en entredicho cuando desarrolla el derecho de independencia y cuando desarrolla el tercer tipo de propiedad que él distingue: el “derecho personal real” (*persönliche Rechte auf dingliche Art*). Los trato a continuación.

## 12 La independencia como principio jurídico y como derecho

También quiero añadir entre los puntos de mi crítica negativa ciertas incongruencias que parecen darse en el principio de independencia que Kant defiende frente a la doctrina de Hobbes, principio que también presenta como un derecho.

El principio de independencia (*sibisufficiencia*) se refiere a la independencia del ciudadano en cuanto legislador. En el desarrollo de este principio encuentro una de las grandes limitaciones del pensamiento jurídico kantiano. Empieza estableciendo un principio que rompe la igualdad antes defendida: Todos somos iguales ante la ley, pero no todos somos iguales para legislar: “En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes.”<sup>56</sup>

Confirma esta desigualdad jurídica cuando define la independencia como el derecho

a no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él, es decir, no agradecer la

---

<sup>56</sup> Kant, *Tópico*, p. 117. KW, 6, p. 378.



propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo (subrayo), sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, a su propia personalidad civil, que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos.<sup>57</sup>

Hay, pues, dos tipos de súbditos: Los que participan en el dictado de las leyes, que son ciudadanos, y los que son protegidos por esas leyes. Los ciudadanos (*citoyen*) son entendidos como ciudadanos del Estado, no de la ciudad (*bourgeois*). Son los que tienen derecho a voto, mediante el cual actúan como colegisladores.

Este derecho a votar cualifica al ciudadano, no solo como miembro de la comunidad, sino también como miembro activo. Ahora bien, no todos los súbditos tienen la cualidad necesaria para ser ciudadanos y tener así derecho a voto. No todos son miembros activos. Carecen de esa cualidad todos aquellos que dependen de otros para su supervivencia; es decir, todo aquel que no sea su propio señor (*sui iuris*), sino que dependa de un señor ajeno a él mismo. Tales son los niños, las mujeres, los siervos y jornaleros. Dicho de otra manera: todo aquel que carezca de todo tipo de propiedad con la que poder mantenerse.<sup>58</sup>

Sin embargo, añade,

quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo que participan en la protección que de ellas resulta, solo que no como ciudadanos, sino como coprotegidos.<sup>59</sup>

Hay súbditos, por tanto, que tienen deberes, pero no tienen los derechos correspondientes. Son seres racionales que carecen de lo que Kant llama *sibisufficiencia* o independencia

<sup>57</sup> Kant, MC, p. 143s. KW, 7, p. 120.

<sup>58</sup> Cfr. Kant, *En torno del Tópico*, p. 118 y nota. KW, 6, p. 379.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 117. KW, 6, p. 378.

del ciudadano en cuanto colegislador.<sup>60</sup> No todos son ciudadanos:

El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no artífices (en el sentido más lato de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos.<sup>61</sup>

Puede objetarse a Kant, al preguntar si todos esos desposeídos (excluyamos a los niños) del derecho de voto no tienen la misma razón legisladora *a priori* que los que tienen ese derecho. Aquí se ve que la razón pura de Kant no es tan pura como él supone, y que está muy condicionada por la mentalidad de su tiempo. El mismo Kant reconoce que “es algo difícil determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor.”<sup>62</sup>

Sin embargo, hay que decir, que esa dificultad nace de los propios principios que él mismo establece y porque en ellos se mezcla, a pesar de que son presentados como principios *a priori*, la educación recibida por Kant. Con estas discriminaciones jurídicas de ciertos seres humanos, por tanto, seres racionales como los demás, cae en una flagrante contradicción. ¿Acaso esos seres racionales no tienen la misma dignidad ontológica que los demás? ¿O es que esa dignidad está ligada a algo tan relativo y cambiante como es la autosuficiencia, ya sea física o económica? ¿En qué queda la universalidad racional de los principios morales y jurídicos? ¿En qué queda la igualdad jurídica de todos los súbditos bajo leyes generales del Estado?

Este fallo en la teoría jurídica kantiana afecta a la consistencia racional de todo su sistema jurídico *a priori*. Kant deja de manifiesto que esa doctrina está más condicionada por

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 117-120. KW, 6, pp. 378-380.

<sup>61</sup> Kant, *Ibid.*, p. 118, nota. KW, 6, p. 378, nota.

<sup>62</sup> *Ibid.*, KW, 6, p. 379.

las circunstancias históricas de la sociedad de su tiempo de lo que pudiera parecer.

Esta desigualdad jurídica defendida por Kant no solo no encaja en el espíritu de la Carta del 48, sino que se opone abiertamente a él. Después de Kant, la conquista del derecho al voto por parte de la mujer todavía tardará bastantes años. Alcanza su máxima expresión jurídica en la Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer. La eliminación de la esclavitud y la servidumbre se recoge en el artículo 4 de la Carta del 48.

### **13 Derecho de propiedad**

El derecho de propiedad privada es uno de los puntos fundamentales de la doctrina jurídica kantiana. Es también uno de los más discutidos y criticados por sus comentaristas. Veamos cómo puede encajar en la doctrina correspondiente de los Derechos Humanos.

El artículo 17 de la Carta del 48 afirma que “toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente”, y que “nadie será privado arbitrariamente de su propiedad”.

El tema de la propiedad es clave en la doctrina jurídica kantiana. Lo era también entre los filósofos del Derecho de su tiempo. Y dentro de los distintos tipos de propiedad que establece, considera la propiedad del suelo como la más radical. En función de ella gira todo su Derecho Público, en los niveles nacional, internacional y cosmopolita.

Distingue entre propiedad de soberanía, perteneciente al jefe del Estado, y propiedad privada, perteneciente a los ciudadanos. El siguiente texto establece la originaria referencia al suelo de toda propiedad y la relación entre ambos tipos de propiedad:

Puesto que el suelo es la condición suprema, la única bajo la que es posible tener cosas exteriores como tuyas —cosas cuya

posible posesión y uso constituye el primer derecho que puede adquirirse—, todo derecho semejante tendrá que derivarse del soberano como señor del país o mejor como propietario supremo (*dominus territorii*).<sup>63</sup>

Atribuye al soberano la propiedad suprema del suelo considerado como un todo y también la propiedad personal sobre el pueblo (en virtud del contrato originario). Pero esta propiedad suprema es solo una idea reguladora de lo que ha de ser la propiedad particular en el estado civil.

Según Kant, la propiedad particular o privada no se produce por agregación, que va empíricamente de las partes al todo. Se produce por derivación de la propiedad suprema del soberano y por división del suelo.

Kant explica por qué el soberano no puede tener propiedad privada en cuanto soberano.<sup>64</sup> Pero ahora lo que interesa es ver cómo entiende la propiedad privada y si su concepto se compagina o no con el derecho humano de la propiedad según la Carta del 48.

Rechaza de plano la propiedad corporativa del tipo de la que tenían los distintos tipos de la Nobleza y la Iglesia.<sup>65</sup> Defiende el derecho de la propiedad privada, ante todo, como propiedad distributiva, con implicaciones como la privacidad e inviolabilidad del domicilio propio frente al derecho de inspección del Estado. “Pero la intervención que consiste en inspeccionar cualquier domicilio privado es solo un caso extremo para la policía y para ello ha de autorizarle en cada caso particular una autoridad superior.”<sup>66</sup> Que Kant defiende el derecho de propiedad privada (que en su caso más radical es propiedad del suelo, pero no es el único modo

---

<sup>63</sup> Kant, MC, p. 155. KW, 7, p. 130.

<sup>64</sup> Cfr. Kant, MC, p. 156. KW, 7, p. 131.

<sup>65</sup> Cfr. Kant, MC, p. 157. KW, 7, p. 131 y s.

<sup>66</sup> Kant, MC, p. 158. KW, 7, p. 132 y s.

de propiedad privada) parece indiscutible. Lo que no está tan claro es el argumento en el que se apoya. Defiende que la fuerza del Estado está en la propiedad y en la eficacia de los ciudadanos laboriosos; que no debe sustituir la iniciativa económica de los particulares. Y es que el Estado no es dueño del suelo según el derecho real, sino según el derecho personal (que se basa en un contrato). En cuanto soberano, no tiene propiedad sobre parte concreta alguna del suelo; si la tuviera, se convertiría en un propietario particular, junto a los demás.

Hay que distinguir, dice Kant, entre la idea de propiedad, en cuanto utilización económica del suelo, y la idea de soberanía sobre el suelo. La soberanía sobre el suelo es la raíz de todos los derechos del Estado, de cara a sus ciudadanos, de cara a los extranjeros y a otros Estados. Y en esa soberanía sobre el suelo (*Landsherr*) se apoya el derecho para determinar jurídicamente los propietarios particulares.<sup>67</sup> En esa propiedad soberana se apoya Kant para combatir las propiedades corporativas de la Nobleza y las de la Iglesia. Y también le sirve para aclarar la propiedad privada libre, que es la que aquí más nos interesa.

El caso originario de propiedad es la propiedad del suelo y ésta es una propiedad real. Ahora bien, según Kant, ésta pertenece al pueblo de manera distributiva, no de manera colectiva, como sostienen el socialismo y el comunismo. Defiende, por tanto, de manera sistemática (de acuerdo con su sistema jurídico) la propiedad privada, tal vez influido por los hechos de la Revolución Francesa y también por las ideas del joven Fichte, aunque ya estaba presente en sus escritos previos a la citada Revolución.<sup>68</sup>

Kant reconoce que hay muy distintas formas históricas de propiedad. Sin embargo, eso no le impide sostener que la

---

<sup>67</sup> Cfr. Wlachos, *op. cit.*, pp. 383-385.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 385.

forma ideal de propiedad es la propiedad privada.<sup>69</sup> Cree que esta forma de propiedad está destinada a imponerse universalmente, una vez que desaparezcan las formas feudales de propiedad por la fuerza del Progreso.

Para él, la propiedad privada libre está inserta en los mecanismos de la psicología individual y social del ser humano. Se trata de una inclinación natural. Descifra esa inclinación en la “pasión del honor” (*Ehbrsucht*), la pasión de dominio (*Herrsucht*), y la “pasión de apropiación” (*Habsucht*).<sup>70</sup>

Este derecho de la propiedad privada (que implica libertad económica, libertad de comercio, derecho a la privacidad del domicilio), es el derecho humano particular que con más claridad parece defender Kant. Sin embargo, no deja de tener dificultades de coherencia interna dentro de su doctrina jurídica. Tal vez la más importante sea la del dilema que plantea: o bien la propiedad privada es un derecho natural o bien es un derecho positivo.

Si es un derecho natural, entonces es un derecho ontológico previo al Estado y jurídicamente válido independientemente del Estado y del derecho positivo. Pero esto dejaría en entredicho toda la doctrina en torno de la soberanía originaria del Estado sobre el suelo y al derecho positivo.

Si es un derecho positivo, entonces queda sometido al vaivén de las distintas experiencias históricas de la propiedad y deja de ser un ideal a alcanzar con el Progreso y una idea regulativa del derecho en general, como también afirma Kant.

Por otra parte, el mismo Kant afirma tajantemente que el único derecho previo al Estado (en el estado de naturaleza) es el derecho de conservación. Por tanto, no existe un derecho de propiedad privada real anterior al Estado. Pero a la vez, defiende que el derecho a “lo mío y lo tuyo exterior

---

<sup>69</sup> Cfr. MC, p. 156. KW, 7, p. 131.

<sup>70</sup> Cfr. Wlachos, 1962, p. 386.

real” se encuentran ya como provisional en el estado de naturaleza.<sup>71</sup> Como tal propiedad real en ese estado constituye, por tanto, un principio regulador que obliga al soberano.

Esta aparente contradicción creo que tiene solución desde la misma doctrina kantiana. En el estado de naturaleza, el derecho de propiedad privada real existe solo como idea reguladora, lo mismo que la idea misma del estado de naturaleza. Esa misma propiedad privada real pasa a ser efectiva sólo después de la constitución del estado civil. Como derecho efectivo, es de carácter positivo. Como idea reguladora es de carácter natural.

Podemos concluir, entonces, que Kant ya defendió el derecho humano de propiedad privada, aunque de su doctrina no se sigue que sea un derecho natural en cuanto derecho efectivo, que es el sentido que tiene en la Carta del 48. Los iusnaturalistas, por tanto, no pueden arrimar la doctrina kantiana a la suya como un argumento de autoridad ni tampoco racional.<sup>72</sup>

#### 14 Derecho personal real

Kant añade a la división clásica del derecho en derecho real y derecho personal un tercer tipo: el derecho personal real. Sostiene que este tercer tipo es necesario por pura dia-

<sup>71</sup> Cfr. Kant, MC, pp. 70-72. KW, 7, pp. 59-60.

<sup>72</sup> El derecho de propiedad privada en Kant ha sido objeto de muchas y encontradas interpretaciones. Según apunta Wlachos, ha sido duramente criticado por la mayoría de sus comentaristas y alumnos. Sin embargo, no faltan defensores destacados como Cairns para quien la doctrina kantiana en este punto es la más completa, si se la compara con sus predecesores; y el método seguido por Kant ha permitido el desarrollo de la ciencia del Derecho como ciencia del hombre considerado en sus dimensiones sociales.

La gran acusación que se le hace es que su derecho de posesión no es más que una versión refinada del derecho de ocupación. Sin embargo, para Cairns, esa acusación se desmonta con el concepto kantiano de la “voluntad de posesión común”. Wlachos recoge las principales objeciones a Kant en este tema de la propiedad (Cfr. 1962, 392, nota; en pp. 388-395).

léctica racional, que pide una especie de síntesis en la que se reúnan las cualidades de los dos tipos primeros. Razón que, como dice Wlachos, no es muy convincente.<sup>73</sup>

Kant habla en nombre del derecho de la Humanidad para introducir este nuevo tipo de derecho, que considera de ley natural. Dice:

Siguiendo esta ley la adquisición es triple según el objeto: el varón adquiere una mujer; la pareja adquiere hijos y la familia, criados. Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el más personal de todos.<sup>74</sup>

Kant piensa en el matrimonio monogámico, que no es universal en absoluto, ni se puede defender actualmente que sea la forma culturalmente superior de matrimonio, como se defendió y se sigue haciendo desde nuestra cultura cristianizada. El pluralismo cultural de formas de matrimonio es un hecho universal que no se puede despreciar a la hora de hacer una valoración sobre las relaciones entre esposos y sus derechos correspondientes. El matrimonio es un contrato en el que se determinan los derechos y obligaciones de las partes, y cada cultura, cada tradición, concibe ese contrato de acuerdo con sus creencias y con su propia filosofía metafísica. Lo que afirma sobre el carácter indivisible e inalienable de la relación matrimonial vale para la visión cristiana, pero carece de sentido y de toda lógica en otras visiones del matrimonio.<sup>75</sup> En cuanto a que el varón adquiere una esposa vale para las culturas patrilineales, pero no para las matrilineales en las que es a la inversa. Es más, eso de que el varón adquiere una esposa puede incluso llegar a justificar el comercio sexual exclusivo.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Cfr. Wlachos, 1962, p. 399.

<sup>74</sup> Kant, MC, p. 97. KW, 7, p. 81.

<sup>75</sup> Cfr. A. Hoebel-Th. Weaver, 1985, pp. 357-378.

<sup>76</sup> Cfr. Wlachos, 1962, p. 400.



Para Kant, la mujer es física y políticamente inferior. No puede defender por sí misma sus propios derechos ni llevar a cabo sus quehaceres públicos si no es con la ayuda de un intermediario.

Con este tercer tipo de propiedad, el “derecho personal real”, Kant deja ver, sin darse cuenta, una gran flaqueza de todo su sistema jurídico: su dependencia de la cultura y de la época cultural en que fue educado y en la que vive.

## 15 Conclusiones

Después de la valoración anterior centrada en puntos muy concretos de la filosofía práctica kantiana, quiero hacer una valoración final de tipo más global.

A Kant se le acusa de formalismo tanto moral como jurídico; de una moral y de un derecho tan abstractos y formalistas que tienen muy poca incidencia en la práctica real de la conducta de las personas. Es la gran objeción a la que él mismo quiso responder en su escrito el *Tópico*. Sin embargo, tiene, a mi entender, el gran mérito de haber convertido la libertad, una cosa en sí, algo indemostrable, fuera del alcance del entendimiento y de la razón misma, en el elemento nuclear de todo su pensamiento (en contra de lo que defendieron Cohen y su escuela neokantiana). La razón la postula, no la demuestra. Y Kant la llama libertad trascendental y la describe como libertad autolegisladora y como legisladora universal. Su cualidad autolegisladora, su autonomía, se presenta, a la vez, como un ideal de progreso individual, de ilustración, de “mayoría de edad”, ideal que es básico en una sociedad democrática y de libertades, como la que quiere instituir la Carta del 48.

Evidentemente no fue el único en esa lucha intelectual por la libertad, pero fue seguramente de los que con mayor agudeza (si no el que más) trató el tema, según mis limitados

conocimientos. La libertad como cosa en sí, la libertad trascendental, es la *ratio essendi* de la ley moral y de toda su filosofía práctica; por tanto, también del derecho. Sin libertad no hay moralidad ni ningún tipo de derecho en sentido estricto.

Esa libertad trascendental o metafísica se manifiesta en la libertad psicológica (libertad de arbitrio o de libre elección) y en la libertad social, cuyo ejercicio, cuya seguridad y cuyas limitaciones constituyen el fin esencial del Estado; es decir, la esencia de lo que él llama estado civil, que hoy se corresponde con el estado democrático. Y ese estado civil, basado en el ejercicio controlado de la libertad, no se refiere solo al Estado de una nación. Se refiere también a las relaciones entre varios Estados y a las relaciones en el nivel cosmopolita. Kant anticipa de alguna manera, no solo la democracia dentro de cada Estado, sino también la democracia entre los Estados y en nivel mundial.

Esa democracia entre Estados es precisamente un tema que nuestro Occidente no siempre respeta y esa falta de respeto la fundamenta en su creencia en la universalidad absoluta de los Derechos Humanos, que él mismo desarrolló.

Es verdad que Kant no fue partidario de la idea de “democracia”, tal como se entendía entonces. Su doctrina de la libertad está estrechamente ligada con su visión del Estado republicano. Pero en su idea de la República hay muchos antecedentes del sistema democrático actual.

Su ideal de la Paz Perpetua, como ideal de las relaciones jurídicas en el nivel de toda la Humanidad, sigue siendo un ideal válido para nuestros tiempos. Se trata de un estado civil, basado en leyes y no en la fuerza y la violencia.

Con su extraordinario análisis de la libertad trascendental se sitúa en el corazón mismo de la Carta del 48. En los considerandos del Preámbulo se supone la libertad metafísica como fundamento de la dignidad de la persona. La persona se presenta como el sujeto de los Derechos Humanos.

Esos derechos se identifican sustancialmente con el ejercicio social de la libertad del individuo, principalmente frente al Estado, pero también frente a la libertad de los demás. Se trata de libertades con limitaciones.

Como hemos visto, Kant no se limitó al análisis de la libertad trascendental. También trató la libertad social, que se traduce en derechos concretos dentro del estado civil: derecho al voto libre, derecho o libertad de comercio, derecho de independencia, derecho de propiedad, etc.

No obstante, no hay que confundir los derechos de la Humanidad que defiende con los Derechos Humanos de la Carta del 48. Los derechos de la Humanidad son entendidos mas bien como ideas reguladoras del derecho en general, no como derechos concretos de las personas a la manera como son presentados los derechos de la Carta.

Es verdad que esos derechos de la Humanidad defendidos por Kant son derechos deducidos *a priori* de la razón pura. En ese sentido, puede decirse que son derechos naturales. Pertenecen a la naturaleza de la razón humana. Sin embargo, no se puede afirmar que Kant, con esa doctrina, esté defendiendo un determinado derecho natural tal como lo entienden los iusnaturalistas. No puede tampoco utilizarse la doctrina kantiana como argumento de autoridad para defender el carácter natural de los Derechos Humanos recogidos en la Carta del 48.

## 16 Obras citadas de Kant

Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura* (Kritik der reine Vernunft), Pról., tr. y notas de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Versión alemana: Grundlegung der Metaphysik der Sit-

ten. Versión castellana de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*. Edición bilingüe alemán-castellano de Dulce María Granja Castro, FCE, México, 2005.

\_\_\_\_\_, *La metafísica de las costumbres (Die Metaphysik der sitten)*. Parte 1ª: “Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho” (Rechtslehre). Parte 2ª: “Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud” (Tugendlehre), tr. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Técnos. Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, tr. de la Edit. Técnos, pról. de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 2005. Son:

“¿Qué es la Ilustración?” (Was ist Aufklärung?). Uso la versión castellana de Emilio Estiú en I. Kant: Filosofía de la Historia, Edit. Nova, Buenos Aires, 1964.

“Probable inicio de la historia humana” (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte).

“En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica>>” (Über den Gemeinspruch: <<Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis>>”).

“Sobre la paz perpetua” (Zum ewigen Frieden).

\_\_\_\_\_, *Lecciones de ética* (edición póstuma 1924), tr. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Crítica, Barcelona, 1988. La versión alemana es incluida por Gerhard Lehmann en la edición que hace la Academia (citada como Ak.) de toda la obra kantiana con ocasión del doscientos cincuenta aniversario del nacimiento de Kant entre los años 1974 y 1979.

## Abreviaturas

Ak: Se refiere a la edición que la Academia hecho de toda la obra kantiana entre los años 1974 y 1979.

Crp: *Crítica de la razón pura*.

Crpr: *Crítica de la razón práctica*.

FMC: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

KW: I. *Kant's Werke* (Edic. de E. Cassirer).

MC: *Metafísica de las Costumbres*.

Tópico: *En torno al Tópico*: “Tal vez sea correcto en teoría, pero no vale para la práctica”.

PP: *Paz Perpetua*.

# 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.<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup> 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”,<sup>3</sup> 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

---

<sup>2</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1982.

<sup>3</sup> *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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup>

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-

---

<sup>4</sup> Hegel, *Lecciones...*

<sup>5</sup> *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”.<sup>6</sup> 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 sobrepasar.

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

---

<sup>6</sup>Hegel, *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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup>

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-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> 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*.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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”.<sup>12</sup> 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

---

<sup>11</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993.

<sup>12</sup> *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”.<sup>13</sup>

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.

---

<sup>13</sup> *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*.<sup>14</sup>

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

---

<sup>14</sup> *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.<sup>15</sup>

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.

---

<sup>15</sup> *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”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *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”.<sup>17</sup>

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.

---

<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

¿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-

---

<sup>18</sup> 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”.<sup>19</sup>

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

---

<sup>19</sup> 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”.<sup>20</sup> Y no era posible, porque “la raíz del judaísmo es lo objetivo, es decir: el servicio, la servidumbre frente a algo ajeno”;<sup>21</sup> 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 sometándose 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”.<sup>22</sup> 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”.<sup>23</sup> 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;

---

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

<sup>21</sup> Hegel, *Esbozos...*

<sup>22</sup> Hegel, *El espíritu del judaísmo*.

<sup>23</sup> Hegel, *Escritos de juventud. La positividad...*



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

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”.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Hegel, *El espíritu del judaísmo*.

<sup>26</sup> 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?”<sup>27</sup>

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

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*

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

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.

---

<sup>28</sup> *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”.<sup>29</sup>

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.

---

<sup>29</sup> *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.<sup>30</sup> 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-

---

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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

---

<sup>31</sup> *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.<sup>32</sup> 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

---

<sup>32</sup> 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)<sup>33</sup> 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*?<sup>34</sup>

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,<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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

---

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

<sup>34</sup> Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

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

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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”.<sup>38</sup>

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

---

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

<sup>38</sup> *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.<sup>39</sup>

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-

---

<sup>39</sup> *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.<sup>40</sup> 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”.<sup>41</sup> 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

---

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

<sup>41</sup> 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”.<sup>42</sup> 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

---

<sup>42</sup> *Ibidem*.



mirar con los ojos del *concepto* las cámaras de gas, es decir, la disolución final de los lazos más elementales en una confusión inencontrable 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”.<sup>43</sup> 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.

---

<sup>43</sup> Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

# Hegel, la conciencia cristiana en el camino hacia la ciencia

---

José Antonio Pardo

Universidad La Salle / Universidad Iberoamericana  
México

## **Abstract**

The use that Hegel makes of the figures and the concepts of the christian Theology is known, but the sense of that use is not clear. I affirm in this essay that the interpretation that Hegel makes of the christianism is the oficial and the one that is accepted by the christian tradition.

## **Resumen**

El uso que Hegel hace de figuras y conceptos de la teología cristiana es sobradamente conocido. Empero, el sentido de dicho uso no ha resultado claro para la mayoría de los intérpretes, cuando han sostenido que dicho sentido delata prudencia acomodaticia, insinceridad o doble lenguaje por parte de Hegel. Sostengo en este ensayo, en cambio, que el uso e interpretación que Hegel hace del cristianismo se inscribe sin ninguna dificultad dentro de la tradición cristiana oficial e histórica. El argumento que uso para justificar esta aseveración es doble: por una parte, se coteja el pensamiento de Hegel con el núcleo de la ortodoxia cristiana, y, por otra, se muestra que, la única teología que podría resultar relevante desde el punto de vista del sistema hegeliano es la que se ha plasmado de manera histórica y real, y no la que habita soterrada debajo del secreto de las conciencias.

“En Hegel hallamos el intento de una doctrina tan radicalmente moderna como radicalmente cristiana”.

Hans Küng <sup>1</sup>

## 1 Introducción

La exposición de la *Ciencia de la Lógica*, el esqueleto de la ciencia y eje del sistema hegeliano, ocupa un lugar preciso: dentro del “saber absoluto”. Según la perspectiva abierta desde ese lugar, no solamente la lógica, sino el sistema entero de la ciencia, cuya fama es ser oscura, cobran algo de luminosidad. Lo malo es que definir sobre cuáles coordenadas se halla tal lugar no es cosa fácil. Las dificultades que ofrece el concepto “saber absoluto” son previsibles. Cuando se escucha la expresión “absoluto”, las entendederas parecen quedarse prendidas sobre la impresión de que se trata de algo enorme. De esta impresión es probable que se deslice hacia el duro juicio que estima que el “saber absoluto” es una pretensión arrogante. No obstante, “saber absoluto” denota algo que poco tiene que ver con la arrogancia.

El concepto de saber absoluto hay que entenderlo desde la claridad de “la ciencia de la experiencia de la conciencia”. Lo que clarea al cabo de dicha experiencia es la *ausencia*, dentro del concepto de saber absoluto, de aquel despotismo y arrogancia epistemológicos que los críticos de Hegel insisten en ver, particularmente los críticos que afilan sus críticas con el esmeril de la teología cristiana.

Hegel mismo, en la presentación pública que hiciera de la *Fenomenología del Espíritu*, impresa en un periódico literario de Jena llamado *Intelligenzblatt*, escribió que, del itinerario de tantas figuras que aparecen en la obra, “su última verdad se encuentra ante todo en la religión, y luego en la ciencia,

---

<sup>1</sup> Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona, 1974, p. 307.

como el resultado de todas”.<sup>2</sup> Cuando dice religión, sabemos que piensa en el cristianismo. La conciencia cristiana es el lugar desde el cual hay que ganar el sentido de lo que significa “saber absoluto. Hay quienes han pensado y quienes piensan que lo que entiende Hegel por cristianismo no tiene nada que ver con el cristianismo. Dicen ellos que Hegel expone con el nombre de cristianismo una serie de conceptos, seguramente tomados en la jerga cristiana, pero cuyo sentido y significado es tan solo solidario con “el dogma hegeliano” y para nada con “el dogma cristiano”.<sup>3</sup> Así, el “cristianismo de Hegel” sería algo tan idiosincrático que primero habría que entender el sistema entero hegeliano para luego interpretar lo que expone bajo el nombre de cristianismo.

Sin embargo, por razones internas al mismo sistema, es imposible que Hegel se refiera, cuando dice cristianismo, a una mera representación personal. El filósofo declara que su tiempo es “el tiempo de la elevación de la filosofía hacia la ciencia”.<sup>4</sup> También declara que “en el tiempo y en la realidad no aparece la ciencia antes de que el espíritu haya llegado hasta esta conciencia sobre sí”.<sup>5</sup> Es decir, piensa que “el concepto” tiene una hora, a la que se ha llegado solamente después de un proceso de maduración histórica, configurado de manera esencial por el cristianismo. De modo que, cuando dice cristianismo inevitablemente tiene que estar pensando en el *cristianismo histórico*, no en el “cristianismo de Hegel” ni en ningún “cristianismo oculto” quién sabe dónde.

---

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F., “Selbstanzeige der Phänomenologie des Geistes”, en *Hauptwerke 2*, Felix Meiner, Hamburgo, 1994, p. 446.

<sup>3</sup> Cfr. Iljin, Iwan, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Francke, Berna, 1946, p. 381. Para citar solo otros dos ejemplos, en el mismo sentido, aunque desde posturas antagónicas, cfr. Franz Grégoire, *Études hégéliennes*, pp. 140 ss; J.N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, pp. 151 ss.

<sup>4</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 14.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 583.

Sobre esta última afirmación es que iré diseñando los derroteros del presente artículo. En el primer apartado del mismo expongo en pocas líneas cuál es el vínculo que el propio Hegel confesó tener con el cristianismo histórico. En seguida, en un segundo apartado, me ocupo de las razones por las que Hegel vinculó su proyecto filosófico con el cristianismo. Por último, en un tercer apartado discuto el sentido que tiene tal vinculación.

## 2 El cristianismo de Hegel

“Luterano soy y quiero seguir siéndolo”.<sup>6</sup> Así lo confesó Hegel en medio de uno de sus cursos de Berlín. ¿Qué quiso decir? Quiso decir que era luterano y que quería seguir siéndolo. ¿Pero habrá, acaso, algo más? ¿Es tan obvio que quiso decir lo que dijo? Es aceptable abrigar algunas sospechas. Veamos los motivos de éstas. Es fama que Lutero desconfió de la filosofía. Memorables son las diatribas del reformador contra “la puta razón”. El impulso original de la reforma luterana fue la restauración del “cristianismo evangélico”, es decir, el de los orígenes. En cambio, la reputación de Hegel está asociada a la filosofía ultra-racionalista. Aparte, el filósofo no se guardó nunca para sí la desfavorable opinión que le provocaban esos intentos por recobrar “los primeros hilos y representaciones de la primera comunidad [cristiana]”, debida a que estos intentos tan solo recobraban un “recuerdo sin espíritu de una figura singular común y de su pasado”.<sup>7</sup>

Parece bastar estos motivos para desconfiar. ¿Qué clase de luteranismo es ese que se muestra tan insolidario con las doctrinas del mismo Lutero? Incluso podría presumirse,

---

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Subrkamp, I*, Frankfurt, 1986, p. 178.

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 557.

como lo hace Jacques D'Hondt, que la perplejidad envuelta alrededor de la relación de Hegel con el luteranismo, sería la misma alrededor de la relación de Hegel con el cristianismo. Jacques D'Hondt afirma categóricamente la existencia, en Hegel, de un “doble lenguaje”, siempre vacilante “entre el dogma y el libre pensamiento”,<sup>8</sup> existencia que lleva al biógrafo de Hegel a sospechar sobre la sinceridad de todas las expresiones cristianas utilizadas por el filósofo. ¿Es posible pensar que cuando Hegel se confiesa luterano lo hace para evitar a la policía y la censura? En una carta, Hegel alaba, en su discípulo Göschel, “la excelente juntura entre profunda y cristiana devoción y el más hondo pensamiento especulativo”.<sup>9</sup> ¿Prudencia acomodaticia?

Las cosas quedarán más claras así como se eche un rápido vistazo a la iglesia luterana de finales del XVIII y principios del XIX; pues se caerá en la cuenta de que, en dicha iglesia, era entonces casi imposible reconocer el rostro de Lutero. Inmediatamente a la muerte del reformador, inclusive antes, se multiplicaron hasta tal punto las discusiones al interior de las iglesias reformadas, que el calor de aquéllas terminó por fundir y desfigurar por completo las tesis defendidas por Lutero.<sup>10</sup> A partir de 1610 comenzaron a publicarse, en nueve volúmenes, los *Loci theologici*, obra compuesta por Johann Gerhard. En esta extensa obra, el autor define lo que, de hecho, será la unidad doctrinaria de la iglesia luterana posterior. En ella, cualquier rastro “luterano” de desconfianza hacia la razón ha quedado totalmente borrado. Inclusive Gerhard carece de remilgos para respaldar sus tesis con

---

<sup>8</sup> D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets, Madrid, 2002, p. 329.

<sup>9</sup> *Briefe von und an Hegel III*, Felix Meiner, Hamburg, 1970, p. 225.

<sup>10</sup> Cfr. “Dogma und Bekenntnis in der Reformation”, en Bernhard Lohse et al., *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1998, pp. 1-164.

algún argumento o con algún lugar común recogido de las disputas escolásticas.<sup>11</sup>

Por otra parte, y más adelante, el influjo del movimiento pietista, fundado por Philipp Jakob Spener, dejará hondísima huella sobre todo en la iglesia luterana de Württemberg, tierra de Hegel. Spener, claramente contra Lutero, enseñó que lo relevante para el cristianismo no era la justificación por medio de la fe, sino la “*praxis pietatis*”.<sup>12</sup> Claro está que dos cosas diferentes son el pietismo y la iglesia luterana. También está claro que Hegel nunca fue pietista. No obstante, la iglesia luterana, en relación con la cual Hegel se declara fiel, recogió e incorporó en su vida buena parte del espíritu de Spener.<sup>13</sup>

Solo esto me parece suficiente para desbaratar las sospechas acerca de la supuesta equivocidad de las palabras de Hegel con las que abrí el apartado. Reconocer la disonancia entre la filosofía de Hegel y la teología de Lutero no es motivo suficiente para dudar de la sinceridad de la confesada adhesión de Hegel al luteranismo. Por otra parte, a partir de dicha disonancia es posible subrayar el hecho de que la vinculación de Hegel, con el luteranismo en particular, pero también con el cristianismo en general, no consiste en una vinculación doctrinaria. Es verdad que Hegel, justo después de haber sostenido que era y que quería seguir siendo luterano, concluye la frase diciendo: “Nosotros, luteranos, solo tenemos aquella fe originaria”. Pero resulta que para Hegel la fe no recae sobre algún contenido doctrinario particular, “exteriormente objetivo”. Lo advierte bien Karl Löwith

---

<sup>11</sup> Cfr. Küng, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 1995, p. 623.

<sup>12</sup> Cfr. Lehmann, Hartmut, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. Bis zum 20. Jahrhundert*.

<sup>13</sup> Cfr. Dickey, Laurence, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807)*, Cambridge University Press, 1989, pp. 69ss; Crites, Stephen, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania University Press, 1998, pp. 16-134.



cuando dice que para Hegel solidarizar con el luteranismo era solidarizar con la libertad, y, por tanto, aquella fe originaria, una fe “que sabe que el hombre, en su relación inmediata con Dios, tiene el destino de la libertad”.<sup>14</sup> Löwith no atina a reconocer, empero, que las notas de esa fe están bien acordadas al sonido de la más fiel y ortodoxa música cristiana.

Para el cristianismo, en general, queda claro que el contenido de la fe no es el dogma. “A la fe corresponde la revelación”.<sup>15</sup> Pero “el contenido de la revelación, en su forma primera y en su integridad subsistente, no se define exacta ni suficientemente como una serie de enunciables”.<sup>16</sup> El objeto de la fe originaria de la que habla Hegel, al margen del dogma, es el acontecimiento por medio del que se ha revelado la libertad. El *ser* de dicho acontecimiento, dice Hegel, tiene la forma de “haber-sido (*Gewesensein*)”.<sup>17</sup> Por lo que, la subsistencia del acontecimiento depende de la conciencia que lo conserva en la memoria, único lugar donde se conserva siendo el “haber-sido”. El sujeto de esa memoria es la comunidad de creyentes que se extiende históricamente desde el acontecimiento hasta el presente. La experiencia del acontecimiento, objeto de “la fe originaria”, en cuanto que realidad espiritual, tiene lugar solamente dentro de la comunidad. La fe se nutre de la vida de la comunidad. La revelación acontece en ésta, pero justo y solamente en tanto que “esta comunidad se despliega en la objetividad de la historia”.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 39-40.

<sup>15</sup> Heinrich Fries, “La fe como conocimiento y como acto”, en *Teología actual*, Cristiandad, Madrid, 1966, p. 40.

<sup>16</sup> Henri de Lubac, “Le problème du développement du dogme”, en *Recherches de science religieuse* 35, p. 154.

<sup>17</sup> *Phänomenologie des Geistes*, p. 555.

<sup>18</sup> Albert Chapelle, *Hegel et la Religion III. La Théologie et l'Église*, Editions Universitaires, Paris, 1967, p. 29.

La relación de Hegel con el luteranismo, pues, no es de adhesión doctrinaria, como ya dije. Hegel se vincula con la iglesia luterana, y a partir de ella con el cristianismo, principalmente y *exclusivamente* en cuanto que realidad histórica. Es legítimo considerar que la filosofía de Hegel es filosofía cristiana, sobre todo, porque Hegel mismo, así, y con esos mismos términos, la ha calificado.<sup>19</sup> Sin embargo, no es apologética en sentido estricto. Hegel asume de manera explícitamente favorable la historia del cristianismo como condición de posibilidad de su propia filosofía. Para Hegel “la conciencia religiosa es indispensable para el auténtico pensamiento filosófico”,<sup>20</sup> “La religión es en sí misma el punto de partida de la conciencia de la verdad”.<sup>21</sup> No es ya la filosofía la que hace labor apologética en favor del dogma cristiano, sino que es el cristianismo, desplegado y realizado como historia, el que justifica a la filosofía misma. El tema que se impone es aclarar el sentido de la justificación de la filosofía a partir del cristianismo.

¿Pero fue Hegel cristiano? Ésta es una cuestión meramente anecdótica, tanto como la que guía la investigación de Jacques D’Hondt sobre “los secretos de Hegel”. Aun así Jacques D’Hondt defiende que el texto hegeliano ofrece un carácter secreto que define el sentido del mismo. La hipótesis del profesor francés no es solo que Hegel dijo unas cosas y se guardó otras; sino que, en las que dijo públicamente, es posible reconocer la impronta de un pensamiento a cuya entraña pertenece esencialmente ser secreto, a saber, el pensamiento hermético-gnóstico, vigente entonces en variadas formas de masonería. Es decir, para D’Hondt, las obras de

---

<sup>19</sup> Hegel, G.W.F., *Berliner Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 82.

<sup>20</sup> Quentin Lauer, *Hegel’s concept of God*, State University of New York, 1981, p. 23.

<sup>21</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Religion I*, Felix Meiner, Hamburg, 1983, p. 31.

Hegel deberían leerse como textos de “iniciación” o como “documentos masónicos”.<sup>22</sup> Lo cierto es que D’Hondt no ofrece ninguna prueba de ello, salvo que la presencia masónica en Suabia era copiosa, que no es prueba alguna; o salvo que Hegel tuvo amigos masones, lo que tampoco es prueba de algo; o salvo que Hegel leyó algunos textos masónicos, cosa que podría hacer cualquier hijo de vecino. En cambio, duda de la sinceridad de los textos en donde, sin ninguna ambigüedad, Hegel ironiza contra la sabiduría gnóstica y teosófica, a la cual juzga profunda pero por vana.<sup>23</sup>

Cuando Hegel afirma ser luterano, declara, por ese mismo gesto, que sus “creencias” personales son irrelevantes. Al comprometerse con una forma histórica del cristianismo, asume la postura *ortodoxa* que desestima como vacías las sabidurías que se presumen al margen de su realización histórica en la comunidad. Lo que Hegel estima relevante no son las creencias particulares y selladas bajo el silencio de la subjetividad, porque éstas, al final de cuentas, no son cosa distinta de los *fantasmas* generados por la relación *práctica* trabada entre el sujeto y su mundo. Las creencias particulares son los *fantasmas* de la historia, pero “el Espíritu” no son esos fantasmas; el Espíritu es historia, en cuanto que él “es solo lo que hace”.<sup>24</sup> “Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él la religión es siempre una organización social o institución pública”.<sup>25</sup> El interés que a Hegel ofrece el cristianismo se debe a que, en éste, y en cuanto que

---

<sup>22</sup> D’Hondt, Jacques, *Hegel Secret*, Paris, PUF, 1986, pp. 299-300.

<sup>23</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 110.

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 504.

<sup>25</sup> Valls-Plana, Ramón, *Religión en la filosofía de Hegel*, en M. Fraijó (edit.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1999, p. 217.

organización histórica, aquél considera que ha tenido lugar la efectiva revelación de la verdad, “la idea absoluta de Dios en su verdad”.<sup>26</sup> Pero lo que Hegel va a concebir como verdad es algo indisolublemente unido con la historia, de tal suerte que la importancia del cristianismo reconocida por el filósofo es-triba en que “el contenido del cristianismo es la sustancia de la historia humana”.<sup>27</sup>

Parece inevitable, en relación con este asunto acerca de las creencias personales de Hegel, citar a Hans Küng: “¿Quién se atreverá a constituirse aquí en conocedor y juez de corazones?”.<sup>28</sup> E incluso a Hegel mismo:

El *šibbólet* de este poder absoluto [aquella pretensión de andar juzgando sobre el cristianismo de las conciencias] es el nombre del Señor Jesucristo y la aseveración de que el Señor habita en el corazón de esos jueces. Cristo dice (Mt. 7,20): “Por sus frutos les conoceréis” pero la enorme insolencia de reprobar y condenar no es ningún buen fruto. Él prosigue: “No todos los que dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos; muchos me dirán aquél día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre?, ¿no arrojamos demonios en tu nombre?, ¿no hemos hecho muchos milagros en tu nombre? Pero entonces yo les contestaré: No los he conocido todavía, apártense de mí, malhechores”.<sup>29</sup>

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

Hegel, cuando dice “cristianismo” no se refiere ni a determinada corriente teológica ni a determinado sistema dogmático; mucho menos se refiere a un “cristianismo he-

<sup>26</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, p. 403.

<sup>27</sup> Chapelle, Albert, *Hegel et la religion I. La problématique*, p.101.

<sup>28</sup> Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p. 539.

<sup>29</sup> Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 32.

geliano”, sino a un acontecimiento espiritual, que por tal, se ha manifestado de manera histórica.

### 3 Historia y pensamiento

He dicho que el modo como el cristianismo justifica la filosofía, entendida ésta como ciencia o conocimiento efectivo —saber absoluto— es el modo como la historia abre el lugar adecuado para que brote aquélla. Pero permanece aún en la penumbra este postrero modo: ¿Cómo es ese modo, según el cual, la historia justifica la existencia del concepto? Me detengo en esta pregunta y anuncio que detrás de ella vienen secuelas. Habría que averiguar qué entiende Hegel por historia. Es conocida la tesis de Hegel que califica a la historia como “tribunal universal” o “tribunal del mundo” (*Weltgericht*). Según dicha idea, la historia es en donde va quedando manifestado si las representaciones forjadas por el espíritu humano existen “solo como ideales” o como efectiva realidad.<sup>30</sup> La historia, en este sentido, es la prueba del concepto. Pero inmediatamente se tropieza uno con la siguiente dificultad: ¿En qué consiste dicha prueba? O para plantear con todas sus aristas el interrogante: ¿Cuál es el concepto de historia que utiliza Hegel y cómo es éste medida de sí mismo? Es decir, Hegel concibe a la historia como medida que juzga sobre la conceptualidad o sobre la mera “idealidad” de las representaciones, pero es necesario, si quiere evitarse la aseveración dogmática y caprichosa, entender si lo que Hegel entiende bajo el nombre de historia es, ello mismo, concepto o mera “idealidad”.

¿Cómo evitar este círculo vicioso? Primero habría que revisar los motivos por los que quedamos envueltos en él. A Hegel no le interesa la historia como hecho autoritativo ¿Por

---

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 503.

qué, entonces, la historia? Enseña Hegel que a la filosofía no le es dado suponer sus objetos. Si no es legítimo que la filosofía suponga sus objetos como cosas dadas es porque en realidad no hay cosa alguna dada, pero su *esti* es así, por contraste, queda implicado que todas las cosas son históricas. No contamos, por el momento, con otra determinación que nos permita identificar lo que se entiende por historia, salvo ésta: histórico es *lo no dado*. Pero lo no dado es el pensamiento, porque éste es lo no objetivo. Añado la siguiente afirmación de Hegel: “la ciencia no puede empezar por lo objetivo, sino por lo no objetivo que se hace objeto para sí mismo”.<sup>31</sup> Es decir, el pensamiento científico o pensamiento *verdaderamente pensante*, es el que encuentra los veneros de la sangre que lo nutre en su propia no-objetividad. Es así que, si pensar significa pensar la no-objetividad hecha objeto para sí misma, entonces pensar significa pensar la historia. La historia, entonces, no es un objeto dado, sino, por el contrario, la disolución de cualquier pretensión de objetividad dada; disolución en la cual, empero, el pensamiento reconoce su término.

En este último punto descansan las semejanzas y discrepancias entre Hegel y el método genealógico propugnado por Nietzsche, y, más recientemente, entre otros, por Foucault. Revisar éstas nos dará ocasión de justificar la equivalencia establecida entre la no-objetividad en que consiste la historia y la no-objetividad en que consiste el pensamiento. Foucault defiende el método genealógico por los mentises que advierte en él contra el “punto de vista meta-histórico”.<sup>32</sup> En el rechazo a este punto de vista coincide con Hegel. Sin embargo las diferencias son muy notables, la

---

<sup>31</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 430.

<sup>32</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Madrid, 2000.

principal y la que incluye por eminencia a todas las demás, es la relativa al sujeto, y, por tanto, al pensamiento. Mientras que Foucault sostiene que la disolución de toda objetividad en el flujo de la historia arrastra consigo al sujeto, Hegel defiende que es esa misma disolución lo que, al volverse sobre sí misma, constituye al sujeto como pensamiento. El problema de las posturas foucaultianas, o semejantes a ellas, es que al diluir la noción de sujeto, inevitablemente tienen que acabar postulando un concepto de historia al margen del pensamiento, y, por lo tanto, un concepto asumido como algo dado, en frente a, o por encima de éste. Dejar fuera al sujeto equivale a eliminar la disolución de la objetividad como objeto del pensamiento, pero al eliminar esto último, suprimir, por lo tanto, a la historia misma como objeto del pensamiento. Slavoj Žižek, desde una postura hegeliana, señala cómo el genealogismo foucaultiano descansa sobre un suplemento “romántico-*naive*”, totalmente meta-histórico. Foucault desestima o simplemente no percibe “el giro auto-reflexivo” tematizado ampliamente por Hegel, por lo que termina por adoptar ingenuamente la más mítica y complaciente de las concepciones de la historia, esa misma que subyace, dice Žižek, a esa disciplina académicamente estandarizada llamada “historia de las ideas”.<sup>33</sup>

Insisto, la cosa es transparente: si dejo de lado “el giro autorreflexivo” por el que la no objetividad hace de sí misma su objeto, al poner en ejecución el pensamiento, éste habrá perdido para siempre la no objetividad o historia como tema. Es decir, el genealogismo, sus secuelas y sus similares, como son la filosofía hermenéutica o el historicismo, dan por supuesto, de manera ahistórica, el concepto de historia con el que miden o examinan sus temas. ¿Dónde está escrito, o por

---

<sup>33</sup> Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*, Verso, New York, 1999, pp. 251 ss.

qué habría de aceptarse, por más escrito que esté, que la historia sea un rosario de narrativas discontinuas? ¿No habría que diluir a través de la crítica historicista la misma idea de historia —entendiendo ésta como azarosa sucesión temporal de rasgos diferenciales, llamados éstos, por algunos, *Weltanschauungen*— sobre la cual descansa ella misma?

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

Habría que dar la vuelta a estos interrogantes. Para eso, detengámonos en esto: Es famosa la objeción que Gadamer dirige contra la hostilidad ilustrada hacia los prejuicios, a saber, que aquélla también es un prejuicio: “el prejuicio contra los prejuicios”,<sup>34</sup> de la que sería secuela *la rehabilitación del prejuicio*. El problema es que al rehabilitar el prejuicio, quedaría desfondada la objeción inicial contra la postura ilustrada, pues en realidad quedaría también la ilustración acreditada en cuanto que prejuicio. Sin embargo, al prejuicio ilustrado se le estima insostenible. Esto es señal de que al prejuicio ilustrado se le juzga con un criterio que rebasa, con mucho, la “modestia” de la que hace alarde la “filosofía hermenéutica”. Lo que Gadamer censura de la epistemología ilustrada es la incoherencia entre lo que ésta presume y lo que en realidad hace. Pero eso es ya sobrepasar las determinaciones de la propia historia efectual. Aunque en realidad la reprobación

---

<sup>34</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 338 ss.



ción de esta incoherencia esté motivada, en el caso particular de Gadamer, por su propia tradición, la que seguramente sí juzga la incoherencia reprobable, también es verdad que la legitimidad que pudiera reclamar dicha reprobación rebasa los límites impuestos por aquella propia tradición, apunta hacia otro lado.

La crítica de la filosofía hermenéutica, tan dura contra las filosofías de la conciencia, termina por apelar a ésta como auténtica estructura trascendental. Conviene recordar la postura de Karl-Otto Apel frente al llamado “racionalismo crítico”, el que, a pesar de las diferencias con el historicismo y la filosofía hermenéutica, coincide plenamente con ellos cuando tematiza el trilema de Münchhausenn. La estructura trascendental que defiende Apel es la estructura que subyace, como normatividad, al mismo racionalismo crítico.<sup>35</sup> Del mismo modo, como inevitable, e inclusive obsceno, reverso de la crítica al “prejuicio contra los prejuicios”, aparece la firme postura que defiende la ilegitimidad de una conciencia dividida entre sus pretensiones y sus efectivas realizaciones. La historicidad o no de determinados prejuicios queda juzgada según el criterio del pensamiento medido en relación consigo mismo. Al prejuicio ilustrado se lo juzga ahistórico, porque deja obnubilada para sí su calidad de pensamiento y no porque disimule las determinaciones circunstanciales o contextuales de éste.

Damos, entonces, con la idea expuesta por Hegel en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, según la cual a la conciencia, en virtud de la distinción interior a ella —de cuya distinción serían momentos la intencionalidad y el cumplimiento de ésta, o el concepto y el objeto—, es posible

---

<sup>35</sup> Apel, Karl-Otto, “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del “racionalismo crítico”)”, en *Dianoia*, 1975, pp.140 ss.

<sup>36</sup> *Phänomenologie des Geistes*, p. 76.

compararla consigo misma, de modo que ella consiste en ser pauta de sí misma.<sup>36</sup> Es decir, lo que queda, entonces, al desalojar del pensamiento toda presunta objetividad es, justamente, la no objetividad de éste, queda el pensamiento; de este modo, es inevitable atracar en el pensamiento cada que se intente pensar la historia. Cualquier esfuerzo por pensar la historia al margen del pensamiento, o por pensarla como algo que sobredetermina a éste, termina por adoptar de manera dogmática y a-histórica el concepto de aquélla.

Pensar es pensar la historia. ¿Pero qué es pensar? Tomemos la punta de la siguiente madeja: Queda claro que “la historia no es la mera y pasiva juntura de hechos, sino que envuelve pensamiento”.<sup>37</sup> Las hipótesis que proponen entender la historia como el *temporal diferecer* de las múltiples y variadas *Weltanschauungen*, o como la narración del tránsito de una concepción del mundo a otra, o como el ensimismamiento o la fusión de un horizonte en otro, terminan por diferir de sí mismas en virtud de lo mismo que enuncian. Inevitablemente deslizan hasta dar con el pensamiento. Ahora bien, en realidad, la única determinación reconocible y justificable para eso que llamo pensamiento, es aquella implicada en ese deslizamiento por el cual se llega a él. Esta determinación es la de “la negatividad que se relaciona consigo misma”. Es decir, a lo que hasta este punto llamo pensamiento, no es otra cosa que una negación que, por ser tal, al ser negada coincide con su realización. Al meter dentro del curso de estas líneas una expresión tan inusual como “negatividad que se relaciona consigo misma”, es riesgoso, si el propósito es la claridad, dejarse embriagar por la jerga hegeliana. ¿Qué es eso de la negatividad que se relaciona consigo misma?

---

<sup>37</sup> O'Brien, George Dennis, *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, University of Chicago Press, 1975, p. 44.

Mejor: ¿De qué modo dicha expresión califica conceptualmente, con justeza y de manera efectiva a la historia?

En efecto, dice Hegel que el tiempo, elemento formal de la historia, es “la negatividad refiriéndose a sí”.<sup>38</sup> Pero por el momento se trata de una frase expresada abstractamente, en la que no se da aún ninguna distinción. Para ganar esas distinciones atendamos a esas “dimensiones del tiempo” nombradas por el sentido común: pasado, presente y futuro. Estas dimensiones quedan determinadas en función de un *antes* y un *después*, en donde *antes* funciona como premisa mayor y *después* como conclusión de esa premisa,<sup>39</sup> y “la relación de lo negativo consigo mismo, como segunda premisa de todo el silogismo”,<sup>40</sup> término medio que, por medio, equivale al presente. Por tanto, de manera obvia, pasado equivale a antes, futuro equivale a después, y presente representa el punto mediador en donde pasado y futuro quedan enlazados.

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

---

<sup>38</sup> *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, p. 258.

<sup>39</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 572.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 246.

uno de sus términos”.<sup>41</sup> Es decir, cada uno de los dos extremos representa para sí mismo su propia negación: el pasado se desdobra inmediatamente como futuro y el futuro se desdobra inmediatamente como pasado.

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

A la pregunta, entonces, de si Hegel concibe la historia de manera abierta o cerrada, contesto lo siguiente: Si por apertura se entiende una suerte de progresión infinita, por lo dicho queda claro que no: “El progreso no es una progresión indeterminada hacia el infinito, sino que tiene un fin”.<sup>42</sup> Pero si por clausura se entiende algo así como un fin de la

---

<sup>41</sup> Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, PUF, Paris, 1969, p. 37.

historia, en el sentido de que historia no la habría ya más, la interpretación resultaría igualmente insostenible. Planteado en estos términos, tiendo a pensar que Hegel concibió la historia una “dialéctica cerrada”, pero esto está muy lejos de implicar que para Hegel, en un momento dado, la historia habría de detenerse. Justo pasa lo contrario: porque el “cierre del sistema” ha tenido ya lugar, es por lo que la historia permanece como historia, como historia de veras, muy lejos de detenerse en ningún punto.

Cuando se sostiene que el carácter de la historia es “cerrado”, no debe perderse de vista que dicho carácter depende previamente de otro carácter mucho más relevante: *el carácter especulativo de la historia*. Que la historia esté cerrada no significa que en un momento dado deje de haber historia, sino más bien que solo en cuanto que cerrada es verdadera historia. De este modo, cuando pasado y futuro son concebidos especulativamente, es decir, como *negatividades* o como cosas que en sí no son nada, cobran su verdadera figura, su verdadera determinación y distinción: representaciones especulares de un presente que vale para la eternidad. Pasado y futuro, pues, como magnitudes desdobladas en su propia negación, son la mera repetición del desaparecer en que consiste el presente. He ahí la historia, he ahí la concreta negatividad relacionada consigo misma: el propio desaparecer al relacionarse consigo mismo, relación que consiste en su repetición en forma de dos distinciones: pasado y futuro. Imposible pensar otra distinción fuera de ésta, distinción en que consiste la historia, solo ella es verdadera distinción, todas las demás abstractas, falsas: determinación de la propia identidad: reflejos de la identidad abstracta, pero que al ser concebidos como tales adquieren su verdadera y concreta figura. La postura de Hegel, pues, se encuentra muy próxi-

---

<sup>42</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, p. 180.

ma a la de San Agustín,<sup>43</sup> quien definía el tiempo como una “distención del alma”, a la historia “vestigio de la trinidad”;<sup>44</sup> es decir, pasado y futuro, abstractos reflejos del abstracto presente, pero concretos en su respectividad. Volver sobre el cristianismo dejará más claro el asunto.

#### 4 Cristiandad y cristianismo

He dicho que el cristianismo al que Hegel se refiere es el histórico. Es necesario que así sea, en virtud de la historia, medida y tribunal del espíritu. Pero lo que Hegel entiende por historia no coincide con la representación vulgar que de ésta se hace. Los manuales repiten hasta la saciedad que fue propósito de Hegel reconciliar la historia con el pensamiento. Esto es verdad, pero mal entendido ha dado lugar a las más típicas difamaciones contra Hegel. Es reconocible en Adolfo Sánchez Vázquez un ejemplo de ello. El filósofo español divide a los filósofos en dos bandos. Uno es el de aquellos que, por estar muy conformes y muy a gusto con su mundo, dispuestos, por lo tanto, a la sumisión, se empeñan en hacer concordar al pensamiento con la realidad. El otro es el de aquellos que, por estar insatisfechos con su mundo, lo que procuran es subrayar la discordancia entre realidad y pensamiento, de tal modo que su empeño no consiste en armonizar éste con aquélla, sino utilizar el último para la transformación de la primera. Dentro del postrero bando Sánchez Vázquez ubica a Kant, Marx, Kierkegaard y Habermas, dentro del primero “al tomismo, a Leibniz”, y, por supuesto, “a Hegel”.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. Xirau, Ramón, *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 13-27.

<sup>44</sup> Fessard, Gaston, *op.cit.*, p. 41.

<sup>45</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía sin más ni menos”, en *Teoría, 1*, UNAM, México, 1995, p. 15.

Sin embargo, actualmente sabemos que Hegel fue crítico de la monarquía prusiana.<sup>46</sup> Ernst Bloch ofrece la noticia de “un conservador de Silesia que, al morir Hegel, acusó a su filosofía de alta traición contra el estado prusiano”.<sup>47</sup> No es atinado, entonces, enseñar el lugar común que identificó durante años a Hegel como un apologista del sistema vigente. Cuando pretende reconciliar pensamiento e historia, por historia no está entendiendo *su circunstancia temporal*. La relación favorable trabada entre Hegel y la iglesia luterana no es posible entenderla como una solución de compromiso con la autoridad eclesial. Si decanta en favor del cristianismo histórico no es porque en él reconozca la autoridad de lo que habría que llamar mera facticidad histórica. La facticidad histórica, como ya vimos, no es lo que Hegel entiende por historia.

Hegel asume la historia del cristianismo no porque haya constituido éste la “historia efectual” debajo de sus interpretaciones, sino porque reconoce en él “el quicio sobre el que gira la historia mundial”.<sup>48</sup> Hegel, por lo tanto, no pretende, al asumir el cristianismo, hacer conscientes sus propios prejuicios con el fin de ganar un horizonte desde el que pueda desplazarse hacia otros horizontes. Es claro que para Hegel no hay ningún horizonte más allá del cristianismo. Insisto, la historia no es el desplazamiento del horizonte cristiano hacia los otros, por lo tanto, conciencia histórica no es el reconocimiento de la relación de alteridad entre los distintos horizontes, sino el reconocimiento de que la historia se mueve *solamente* dentro del cristianismo, que todas las figuras de la conciencia existen solamente dentro de él. “Hasta aquí y desde allí yace la historia.”<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Cfr. Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2001, pp. 530-591.

<sup>47</sup> Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1971, p. 232.

<sup>48</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 386.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

Parece que Hegel ingenua y ostentosamente abre la guardia por completo frente al pugilismo de la crítica: ¿No queda al descubierto aquí el más grosero e intolerable etnocentrismo? Es decir, al final del día, por ejemplo, tan históricos y tan *efectivamente reales*, en los tiempos mismos de Hegel, son el cristianismo como el Islam, pero a aquél lo estima la religión absoluta, en tanto que a éste lo considera religión abstracta, fanática, e, inclusive, terrorífica o *terrorista*. El punto es que este reproche de etnocentrismo pasa de largo ante la demostración que hace Hegel del concepto de historia que utiliza, pasa de largo ante la demostración de que la historia es “la negatividad que se relaciona consigo misma”. “En la positividad del cristianismo la conciencia reconoce propiamente el fenómeno de la negatividad del absoluto”.<sup>50</sup> Es decir, el cristianismo coincide hasta tal punto con el concepto de historia defendido por Hegel, que apenas quedan dudas de por qué “pensar la historia es pensar la religión [cristiana]”.<sup>51</sup>

Conviene dejar subrayado que es, por otra parte, pero precisamente, ese asemejar historia y cristianismo, lo que impide que se siga soportando una tesis como la célebre defendida por Karl Löwith, en la que opone a Kierkegaard con Hegel. Me parece que al desbaratar dicha tesis quedará aclarado y justificado, por lo menos desde una perspectiva, el sentido del concepto de historia como “negación que se relaciona consigo misma”. Explícitamente dirigida contra Hegel, obra de Kierkegaard, es la siguiente frase: “Un cristianismo histórico es un galimatías y una confusión anticristiana”.<sup>52</sup> La lucha de Kierkegaard consistió en “reintroducir el cristianismo en la cristiandad”.<sup>53</sup> Es por esta lucha por lo que Löwith, de

---

<sup>50</sup> Chapelle, Albert, *op. cit.*, p. 139.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>52</sup> Kierkegaard, Sören, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 63.

<sup>53</sup> Valverde, José María, *Kierkegaard: la dificultad del cristianismo*, en Manuel Fraijó, *op. cit.*, p. 267.



manera muy audaz, acomoda al pensador danés dentro del mismo compás marcado por Marx, es decir, *a la izquierda de Hegel*. Los motivos de esto no son descabellados: al oponer el cristianismo a la cristiandad, Kierkegaard se convirtió en un crítico de casi dieciocho siglos de historia y de un estado burgués defensor de “la civilización cristiana”.<sup>54</sup> Un crítico, inclusive, inmediatamente próximo a Marx. En efecto, este último increpa a quienes confunden, al pedir un “estado cristiano”, “el principio político con el principio religioso”:

¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De Civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el Estado cristiano.<sup>55</sup>

El punto central de la postura de Löwith es que Hegel, al propugnar por el cristianismo histórico, y, por lo tanto, al ubicarse en las antípodas de Kierkegaard, habría representado el papel de defensor por excelencia del estado cristiano-burgués. Pero habría antes que ver si es verdad que la solidaridad manifestada por Hegel en favor del cristianismo histórico se extiende también hacia el estado burgués o hacia las monarquías restauracionistas. Hegel está de alguna manera del lado de la cristiandad, no entendiendo cristiandad en el sentido de la unión de “cruz y espada”, sino en otro *toto caelo* distinto, hasta el punto que cabe formularse la pregunta: ¿Qué tal si por colocarse en ese lado resulta ser un crítico más poderoso de lo que lo fue Kierkegaard? A Kierkegaard y a Marx, junto con otros más, sobre todo de tradición liberal, les ha parecido inaceptable y escandalosa esa afirmación de Hegel en donde dice que “la religión y el fundamento del estado son una misma cosa, idénticos en sí y

<sup>54</sup> Cfr. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, pp. 225 ss.

<sup>55</sup> Marx, Karl, *Marx-Engels Werke* 1, pp.100-103, citado por Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 38.

para sí”;<sup>56</sup> afirmación que parece abonar muy bien sobre la ya multiseccular fama de Hegel como filósofo mistificador del orden social dado. Sin embargo, con suficiente conciencia de que esa afirmación es tremendamente equívoca —como que de ella afirma lo siguiente: “ninguna afirmación es más apropiada para provocar tanta confusión, e incluso para encumbrar la confusión misma a constitución de estado”—,<sup>57</sup> no pierde ocasión para deslindarse de manera tan explícita como tajante de los defensores del “estado confesional”. Hans Küng pone este asunto muy en claro:

“Hegel [...] se guardó muy bien de deducir directamente su filosofía del derecho de su filosofía de la religión, o de deducir su filosofía de la religión, a partir de su filosofía del derecho. En esto se muestra, por un lado, su respeto a la secularidad del derecho, de la sociedad y del estado, que se hallan incluidos en la desacralización del mundo y no tienen necesidad de una nueva teología integralista”.<sup>58</sup>

Sería deseable dejar desterrada para siempre, por lo menos de la cabeza de los profesionales de la filosofía, la imagen de Hegel oscurecida por las sombras de Eusebio de Cesárea,<sup>59</sup> Bonifacio VIII,<sup>60</sup> de Hobbes<sup>61</sup> o de Carl Schmitt.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über Philosophie der Religion I*, p. 160.

<sup>57</sup> Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 416ss.

<sup>58</sup> Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, p. 399.

<sup>59</sup> Eusebio de Cesárea, autor de la *Biografía del bienaventurado emperador Constantino*, defiende la idea del “emperador como protector y patrono providencial de la Iglesia”.

<sup>60</sup> Bonifacio VIII en 1302 publica la encíclica *Unam Sanctam* contra Felipe IV de Francia. En dicho documento expone la célebre doctrina de las dos espadas: “In hac [Ecclesia] eiusque potestate duos esse gladios, spirituales videlicet et temporales, evangelicis dictis instruimur”, es decir, “Por lo que dice el Evangelio instruidos estamos de que, en ésta [en la Iglesia] y en su potestad, hay dos espadas, la espiritual evidentemente y la temporal” (DZ 870).

<sup>61</sup> Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 3a. parte.

<sup>62</sup> Cfr. Schmitt, Carl, *Teología Política*, Madrid, Trotta, 1998.

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

En principio puede parecer sospechoso que la religión, sobre todo en tiempos de miseria pública, de perturbación y de opresión, sea encarecida y buscada, y que se remita a ella para consuelo contra la injusticia y para esperanza en sustitución de las pérdidas [...] como que sería considerada una burla contra la dignidad, que se reprimiera todo sentimiento contra la tiranía porque el ofendido en su dignidad hallara su consuelo en la religión.<sup>63</sup>

Por otra parte, afirma que al estado no le incumbe decir a qué comunidad religiosa debieran pertenecer sus miembros. Reconoce que al estado corresponde “conceder a la comunidad el favor del amparo y la protección para su fin religioso”; no obstante, en relación con los distintos credos o con las distintas comunidades religiosas, dicho estado debiera comportarse “liberalmente”, “hacer totalmente la vista gorda a (ganz übersehen) singularidades que le afectan, e inclusive aguantar en sí comunidades que ni siquiera admiten religiosamente los deberes directos hacia el mismo estado”.<sup>64</sup>

Suele reprochársele a Hegel haber confundido el cristianismo con “el espíritu germánico”. Confusión que Gaston Fessard califica de poco rigurosa y fruto de un “formalismo desprovisto de concepto”, reductora del cristianismo “a la ideología mistificante de la cual hicieron burla Marx y Engels en *La sagrada familia*”.<sup>65</sup> En efecto, Hegel sostiene que a los “pueblos germánicos” corresponde dar cumplimiento al “principio cristiano”.<sup>66</sup> ¿Cómo evitar imaginar, al leer juntas las palabras “cristianismo” y “*germanischen*”, templarios

<sup>63</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 416ss.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Fessard, Gaston, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, pp. 45-46.

<sup>66</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 416 ss.

y caballeros teutónicos transformando, después del saqueo, provincias bizantinas en feudos, con la imposición de los respectivos obispos “occidentales”, y amenazando con su espada “al turco”? Pero Hegel ni piensa en esto ni lo defiende. Es incontrovertible que su postura es en contra del “espíritu de cruzada”, expresada aquélla en la frase donde dice que “el sepulcro” no tiene “ninguna realidad” (*keine Wirklichkeit*), y por tanto, el esfuerzo por liberarlo y apropiarse de él, un esfuerzo vano.<sup>67</sup> Cosa que implica, si se mira bien, el rechazo de la doctrina de las “dos espadas” (subordinación del estado a la Iglesia), defendida, entre otros, por el papa Bonifacio VIII, y también de la subordinación de la religión al estado, al modo de los reinos y estados luteranos; ambas posiciones, sin embargo, son muestra de una misma tendencia: la de hacer de la Iglesia un Estado; tendencia, al margen, señalada por Dostoievski y a la que opuso la tendencia, según él, de la ortodoxia rusa y oriental, a saber, “que el Estado se volviese Iglesia”,<sup>68</sup> ésta última, o semejantes a ella, también impugnada por Hegel.

La confusión de la Iglesia con el Estado, presente, como da cuenta Hegel, tanto en los Estados luteranos como en la Inglaterra de los Estuardo, pero también en la mente de los puritanos congregacionalistas que decapitaron a Carlos Estuardo, “da lugar a la arbitrariedad, la tiranía y la opresión”.<sup>69</sup> En los primeros dos, lo que Hegel afea es la subordinación de la Iglesia al Estado, en los segundos, la disolución del Estado en forma de “Parlamento de los Santos”, como el de 1653, en Londres, en donde la voluntad de Cromwell y sus “iluminados”, se reconoce acordada a la que Dostoiev-

---

<sup>67</sup> *Phänomenologie des Geistes*, pp. 169-170.

<sup>68</sup> Cfr. Dostoievski, Fiódor, *Diario de un escritor*, Páginas de Espuma, Madrid, 2010, pp. 744ss.

<sup>69</sup> *Vorlesungen über Philosophie der Religion I*, p. 162.

ski tendrá siglos después. Por lo que respecta a la postura “papista”, según la cual el estado debiera estar subordinado a la Iglesia, en cuanto que el bien temporal está subordinado al eterno, “erige un ideal religioso, un cielo sobre la tierra; o sea, la abstracción del espíritu en relación con lo sustancial de la realidad”.<sup>70</sup> O en otras palabras, lo único que ofrece en verdad “la doctrina de las dos espadas” es *un estado dividido subordinado a otro*, que, siéndolo, lo simula presentándose bajo la abstracción de ser una sociedad perfecta, por ser vicaria, ésta, de un reino más allá. Por este motivo, el estado, al estar subordinado a otro, se vuelve incapaz de reconocer el principio de la libertad.<sup>71</sup>

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

Lo primero sería rechazar en sus mismos términos la disyuntiva kierkegaardiana. No hay ningún cristianismo distinto de la cristiandad. Lo único que existe es el cristianismo histórico. Kierkegaard, insisto, opone el cristianismo a la cristiandad, al tiempo que propugna porque aquél se sobreponga por encima de ésta. Como ya indiqué, piensa el teólogo danés que el “cristianismo histórico” es una expresión confundida, porque cristianismo solamente existe como relación existencial de contemporaneidad entre Cristo y el creyente. En consecuencia, “La apropiación de Kierke-

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>71</sup> *Ibidem.*

gaard tiene la tarea de quitar de en medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado, con el fin de que uno se pueda volver íntimamente contemporáneo del cristianismo originario”.<sup>72</sup> Insisto en el asunto de la contemporaneidad, porque indica que el rechazo contra esos mil ochocientos años radica no en la peculiar dirección que ha tomado la historia de la cristiandad después de sus inicios como cristianismo, sino en el mero hecho de haberse hecho cristiandad.

En efecto, piensa Kierkegaard que el cristianismo “re-húsa decididamente todo lo mundano”.<sup>73</sup> De este modo, al *hacerse* histórico, el cristianismo “se convierte en algo distinto de lo que era”.<sup>74</sup> El problema es que el cristianismo, en y por sí mismo, es *ya algo distinto de lo que era*. Kierkegaard mismo reconoce la paradójica cualidad de la “idealidad cristiana” a la que apela. A la cristiandad se le “desmundaniza” y se le trueca en cristianismo cuando éste “deja de ser una *realidad* histórico-universal para transformarse en [...] una especie de postulado”.<sup>75</sup> En este caso, la expresión “postulado” sugiere “un proceso ininterrumpido de creciente diferenciación”.<sup>76</sup> Según este sentido, como pura diferencia en relación con la cristiandad, al cristianismo lo entiende como una función cuya naturaleza consiste en *contrarrestar* “la expansión histórica” de sí misma. No nos separemos de esto: el cristianismo *es una función*, estricta y formalmente negativa; o en otras palabras, un comportamiento negativo cuyo término es él mismo: un comportamiento negativo hacia lo que consiste en ser un comportamiento negativo. A esta función, Kierkegaard la llama sujeto, al que, por otro lado,

---

<sup>72</sup> Karl Löwith, *op.cit.*, p. 499.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>76</sup> Bense, Max, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, UNAM, México, 1971, p. 12.

lo define en los siguientes términos: “relación que se relaciona consigo misma”.<sup>77</sup>

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

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

---

<sup>77</sup> Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2004, p. 35.

que el cristianismo. Tuvo que asegurar su posición haciendo algunas restricciones a su idea de sujeto, de modo tal que la subjetividad pudiera ser juzgada como objeto de decisión o cuerno de algún dilema: o subjetividad o lo otro, en donde lo otro equivale a la cristiandad, el cristianismo histórico. Pero justamente por devenir *objeto de decisión*, la subjetividad deja de ser tomada como subjetividad; termina transfiriendo su verdad el sujeto a un objeto, cosa que queda simulada al investir a dicho objeto con los atributos abstractos de la subjetividad; dicho objeto es Dios,<sup>78</sup> un Dios, desde luego, tan abstracto o, mejor, tan fantástico como esa representación de la historia al margen del sujeto que existe solo en la cabeza de Kierkegaard. Es extraño, Kierkegaard quiso pensar la vida subjetiva al margen de y en contra de la totalidad objetiva,<sup>79</sup> pero fue él mismo quien inventó una cosa llamada con nombres semejantes a totalidad objetiva. Enrique Dussel sostiene la idea de que Hegel es “el filósofo de la totalidad”, en tanto que Kierkegaard y sus herederos lo son “de la exterioridad”.<sup>80</sup> Pero no es así, son Kierkegaard y los post-hegelianos, y no Hegel, quienes se empeñan en una categoría —totalidad objetiva— considerada por éste “fantástica”, el fantasma de la cosa en sí.

Cuando Hegel aterriza sobre la idea de que el cristianismo es la negatividad que se relaciona consigo misma, no deja de aprobar lo entrañado en ella, a saber, que la negación del cristianismo coincide con el cumplimiento de éste. ¿Pero qué tan en serio debe tomarse esto? ¿Acaso no implica, entonces, que el cristianismo es *cualquier cosa*? No, el cristianismo *no es cualquier cosa*. El asunto está en que las *verdaderas*

---

<sup>78</sup> Löwith, Karl, *op.cit.*, p. 500.

<sup>79</sup> Cfr. Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*, Vrin, Paris, 1949.

<sup>80</sup> Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 63-174.



*diferencias* —subrayo: *verdaderas diferencias*— de éste no están fuera de él, sino dentro. Esta última proposición puede parecer clara, pero es ocasión de innumerables equívocos. Hegel sostiene que dentro del cristianismo aparecen condensadas el resto de las figuras distintas de él, en el sentido de que el cristianismo “ha revelado” la verdad de todas, verdad que consiste en la *falta de coincidencia* entre el concepto y la realidad de cada una de ellas, falta que, al ser revelada, adquiere consistencia histórica. Es decir, en el cristianismo tiene lugar la revelación de la discordia entre el concepto y su realización, en el caso de las otras figuras del espíritu, discordia que, a su vez, en el cristianismo, en cuanto que él mismo no es más que la revelación de esa discordia (discordia pura, entonces) remata concordando consigo misma. Allí está la célebre expresión del cántico luterano, sin ninguna duda inspirada en los propios Evangelios: “Dios ha muerto”, expresión sobre la que descansa todo el cristianismo, auténtica sustancia de éste —es sobradamente conocido dentro del círculo de los estudiosos del tema que los relatos evangélicos giran en su totalidad alrededor de la narración de la “pasión de Cristo—”,<sup>81</sup> y que es “conciencia de la pérdida de toda esencialidad [...] de la sustancia tanto como del sí mismo”.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> “La historia de la pasión, relatada con extraña coincidencia por los cuatro evangelistas, parece haber constituido ya relativamente pronto una unidad narrativa. A la vez, los evangelistas, inmersos en la praxis misionera y catequética de sus propias comunidades, acomodaron los textos recibidos a las necesidades de las mismas: los interpretaron a la luz de los acontecimientos pascuales, los ampliaron y los adoptaron cuando les pareció necesario” Küng, Hans, *Ser Cristiano*, p.187.

<sup>82</sup> *Phänomenologie des Geistes*, p. 547.

**Sobre la concepción nietzscheana de la creencia:  
Análisis de su sentido “afirmador y negador”  
de la vida**

---

María Cecilia Barelli  
Universidad Nacional del Sur  
Argentina

**Abstract**

The purpose of the present paper is to offer an approach to Nietzsche's philosophy from the point of view of the notion of "belief" (*der Glaube*). The starting point of our analysis is the general question about the sense of belief in Nietzsche. The following definition serves as a working hypothesis: belief is the act of saying-yes, of "holding-for-true" (*das für-wahr-halten*). According to one's way of comprehending the truth such a statement may conduce to nihilism and represent the "negation of life" (*die Verneinung des Lebens*) or may overcome nihilism and signify the "affirmation of life" (*das Leben-Bejahen*). Our research is an overview of the general sense of belief, which follows the chronological evolution of the Nietzschean reflection. Our purpose is to explain some common aspects shared by every belief.

**Resumen**

En el presente trabajo nos proponemos abordar la noción de "creencia" (*der Glaube*) en la filosofía de Nietzsche. Comenzamos nuestro estudio con la pregunta general sobre el sentido de la creencia en Nietzsche, y a modo de hipótesis respondemos que en su filosofía la creencia constitu-

ye un acto de afirmación que se traduce originariamente en un “tener-por-verdadero” (*das für-wahr-halten*). Según el modo como se conciba la verdad, tal asentimiento puede llegar a ser nihilista y representar la “negación de la vida” (*die Verneinung des Lebens*) o bien puede llegar a ser superador del nihilismo y significar la “afirmación de la vida” (*das Leben-Bejahen*). Analizamos el sentido general de la creencia, siguiendo la evolución cronológica del pensamiento nietzscheano. Nos proponemos explicar aquellos aspectos que son comunes a toda creencia.

## **1 Introducción: un recorrido por la historia del concepto de creencia**

La historia de la filosofía occidental nos ofrece numerosas reflexiones sobre la creencia que atestiguan el interés siempre renovado por esclarecer una de las acciones más significativas e intrigantes. Se trata de una extensa tradición iniciada con Parménides, quien concibe la “verdadera creencia”<sup>1</sup> (*pistis alethês*) como la confianza en lo “que es y no es no-ser” que es propia de la “Vía de la Verdad” y distinta de las “opiniones de los mortales” (*brôtôn doxaî*), fundada esta última en la confusión entre ser y no-ser.

Platón, por su parte, desplaza la creencia del lugar privilegiado en el que había sido situada por Parménides y la ubica en una instancia intermedia entre el conocimiento y la ignorancia. La creencia, entonces, se origina a partir de una “persuasión”, carente de saber, verdadera o falsa.<sup>2</sup> Para

---

<sup>1</sup> Cfr. Kirk, Geoffrey S., Raven, John E. y Schofield, Martin, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Parte II, tr. J. García Fernández, Gredos, Madrid, 1970, Fr. 1 Diels-Kranz, v. 30.

<sup>2</sup> Cfr. Platón, *Gorgias*, tr. y notas de J. Calonge, Planeta, Buenos Aires, 1998, 454 d - 455 a.

el filósofo, lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia.<sup>3</sup> De esta manera, Platón precisa el estatus gnoseológico de la creencia, despegándola del conocimiento y de la verdad; esto no significa que se coloque a la creencia en las antípodas de la verdad, sino —más precisamente— en el avance hacia una recuperación gradual que tiene como punto de partida las conjeturas y las creencias.

Con Plotino se suma el enfoque religioso. La creencia reaparece como condición ineludible para emprender el camino de retorno a la “unidad primordial” y es requerida tan solo en el primer tramo de ascenso. Una vez alcanzada la Inteligencia, tanto la creencia como el razonamiento deductivo son reemplazados por la contemplación.<sup>4</sup>

Durante los primeros siglos del cristianismo, los contenidos religiosos comienzan a constituir una parte esencial del concepto, por lo que prevalece el empleo del término *fides*. Este nombre se constituye en un sustantivo para el verbo *credo*. En la lengua de la Iglesia comienza a utilizarse, por un lado, *fides* para traducir *pistis*, y, por otro lado, *credo* para traducir *pisteno*, atribuyendo a ambas nociones latinas un rol y sentido específicamente religioso. Entre los filósofos destacados del medioevo, retomamos a Tomás de Aquino, quien concibe la “fe” como una virtud teologal junto con la “esperanza” y la “caridad”.<sup>5</sup> Entiende que la fe implica asentimiento (*assensum*) a lo creído cuya certeza tendría por garante la revelación divina.

En la modernidad la creencia vuelve a ser objeto de la reflexión filosófica, inicialmente en Locke y en Hume. Por un

---

<sup>3</sup> Cfr. Platón, *Timeo*, en *Diálogos* (Filebo, Timeo, Critias), introd., tr., y notas de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992, 29 b.

<sup>4</sup> Cfr. Plotino, *Enéadas*, tr. de J. Igal Alfaro, Gredos, Madrid, 1998, V, 8, cap. 7, línea 40.

<sup>5</sup> Cfr. Aquino, Tomás, *Suma teológica*, tr. R., Suárez, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1964, II-II, q. 4, art.5-7.

lado, Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* sostiene que la creencia equivale al asentimiento que carece de un conocimiento cierto; en este caso Locke utiliza indistintamente los términos *belief* y *faith* como sinónimos. En cambio, cuando se refiere a la fe religiosa como el grado más alto de asentimiento humano el autor emplea únicamente el vocablo *faith*.<sup>6</sup>

Con Hume la creencia es despojada de sus componentes metafísicos y trascendentes. En este sentido como sostiene Cassirer<sup>7</sup> y también coincide con él Rábade Romeo,<sup>8</sup> Hume seculariza completamente la creencia asignándole un estatus antropológico y psicológico. La creencia refiere un “modo” de concebir ideas fundado en la “vivacidad” y en la “fuerza” que provienen de la impresión.<sup>9</sup> Es una operación de la mente destinada a fortalecer la idea de un objeto en relación —por costumbre<sup>10</sup> y a través de un principio natural de asociación— con una impresión presente de otro. Hume sostiene que, ante la duda extrema surgida como consecuencia de nuestra falibilidad, la “naturaleza” no obstante nos lleva a creer en ciertos juicios, que aun siendo probables, resultan tan necesarios para vivir como respirar.<sup>11</sup> Las creencias naturales son ideas vivaces relacionadas o asociadas con impresiones presentes.

<sup>6</sup> Cfr. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. de O’Gorman E., FCE, México-Buenos Aires, 1956, pp. 539-540 y 694-695.

<sup>7</sup> Cfr. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, tr. de E. Imaz, FCE, México, 1981 (2° reimpr.), pp. 80-81.

<sup>8</sup> Cfr. Rábade Romeo, Sergio, *El empirismo. David Hume*, Trotta, Madrid, 2004, p. 381.

<sup>9</sup> Cfr. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. y notas de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1992 (2° ed.), p. 161.

<sup>10</sup> Véase su definición en *ibidem*, p. 171.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 271-272. Acerca de esta tesis central en la filosofía de Hume, Stroud en su epílogo a la *Investigación sobre el entendimiento humano* comenta: “Las dudas y escrúpulos de las que correctamente resultamos convencidos concernientes a aquellas creencias naturales, simplemente no pueden ponerse en práctica. Es al descubrir que esto es así en nuestra experiencia inmediata como finalmente llegamos a apreciar el poder real de la naturaleza y el instinto sobre

Esta concepción puede considerarse un antecedente de la propuesta nietzscheana. Efectivamente, consideramos que tanto Hume como Nietzsche advierten la eficacia de la creencia en el hombre. Ambos dan cuenta de la importancia que tiene la creencia para la vida humana. Coincidimos con Maidana en concluir:

Hume y Nietzsche son conscientes de que si bien las creencias no son fundadas, sin embargo son útiles y necesarias para la vida, y su ausencia significaría un mundo caótico, sin leyes y sin ciencia.

Si bien la razón había prometido un destino glorioso a los hombres y un progreso indefinido de sus realizaciones, a poco de andar mostró sus limitaciones y contradicciones. Hume y Nietzsche supieron anticipar —desde ángulos diferentes, pero con cierto “aire de familia” —el destino trágico de la razón. Ambos tuvieron la valentía intelectual de desmitificar las potencias racionales del hombre, al mismo tiempo que revalorizaron el papel de la experiencia, de la imaginación, de los sentidos, de las pasiones y de la voluntad.<sup>12</sup>

Además de la proximidad a la filosofía de Hume, también encontramos una cierta cercanía de Nietzsche al pensamiento de Kant. En este último autor la creencia aparece en el contexto de una profunda preocupación por el estado y destino de la metafísica. Embarcado en una “crítica de la

---

la razón. Vivir en el reconocimiento completo de esta fuerza de la naturaleza en la vida humana sería disfrutar del ‘escepticismo mitigado’ que Hume recomienda como el mejor modo de vivir. Es un estado de la mente y del espíritu que puede conseguirse solo cuando las ‘profundas’ pero excesivas e intolerables conclusiones de la filosofía ‘abstracta’ han sido moderadas o mitigadas por nuestros irreprimibles instintos e inclinaciones. Pero tanto la ‘filosofía precisa y abstracta’ como la inevitable operación del instinto natural se necesitan para este final feliz”, en: Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, tr. de V. Sanfélix Vidarte y C. Ors Marqués, Istmo, Madrid, 2004, Epílogo, p. 398.

<sup>12</sup> Maidana, Susana, “¿Hume, un antecedente de Nietzsche?”, en *Discurso y realidad*, Vol. V, N° 2, San Miguel de Tucumán, 1990, pp. 103-104.

razón pura”, Kant se propone limitar el saber para habilitar la creencia como vía de acceso a la metafísica. Entendiendo que la “creencia” (*Glaube*) constituye uno de los grados del “tener por verdadero”<sup>13</sup> (*Fürwahrhalten*). Con esta expresión designa el acto de asentimiento que nuestro “entendimiento” es capaz de hacer. Si el asentimiento vale para todo sujeto, sería una “convicción” (*Überzeugung*), si solo vale para un único sujeto, habría una “persuasión” (*Überredung*). Respecto de las condiciones subjetivas del “tener por verdadero” en relación con la convicción, el filósofo distingue tres grados: la “opinión”, la “creencia” y el “saber”. La opinión se caracteriza por ser insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; la creencia, por tener solo suficiencia subjetiva (distinguiendo tres tipos de creencia: la creencia pragmática, la doctrinal y la moral); y finalmente, el saber, por tener suficiencia objetiva y subjetiva.<sup>14</sup> La suficiencia subjetiva de la creencia basta para validar el sentido práctico del “conocimiento por analogía” que Kant atribuye a la metafísica, basándose en la asistencia conjunta de la razón práctica y de la teórica. La representación de la conexión entre dichos ámbitos se da a través de una analogía, en la que se permite cierto “antropomorfismo simbólico”.<sup>15</sup> Se trata de conside-

---

<sup>13</sup> Según Odero, Kant tomaría la expresión “für wahr halten” del escrito wolffiano *Vernünftige Gedanken von der Kräfte des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, para más detalles cfr. Odero, José Miguel, “El estatuto epistemológico de la fe. Un diálogo con Kant”, en *Anuario filosófico*, XXVI/1, Universidad de Navarra, 1993, p. 114. Sobre los grados del “tener por verdadero”, en Kant, cfr. Simon, Josef, *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 67-81.

<sup>14</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pról., tr. y notas de P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978, B XVI. Se citará según el método standard de anteceder las letras A y B a la paginación de la primera (1781) y segunda edición (1787), respectivamente. A 820=B 848 - A 831=B 859.

<sup>15</sup> Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, comentario, tr. y notas de M. Caimi, Istmo, Madrid, 1999, p. 265.

rar el mundo “como si” fuese obra de un entendimiento o de una voluntad suprema. Así como un reloj es al relojero o un barco al constructor o un regimiento a su comandante, así también el mundo es a Dios, al Ser supremo.<sup>16</sup>

Detectamos cierta cercanía entre el filósofo moderno y Nietzsche.<sup>17</sup> Puntualmente, ambos comparten una misma fórmula para definir la creencia. Tanto Kant como Nietzsche consideran que la creencia es un acto en el que se toma algo por verdadero. Ambos sitúan la creencia en el terreno de la verdad, en el caso de Kant hay grados de suficiencia objetiva y subjetiva y en el caso de Nietzsche, distintos sentidos: el nihilista y el superador del nihilismo.

Paralelamente, el concepto humeano de creencia reaparece en los escritos de Jacobi. En *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo* este comerciante aficionado a la filosofía se propone demostrar, evocando al pensador escocés, que la propia razón en el conocimiento del mundo exterior exige la creencia. Según Jacobi, la creencia constituye el “no-saber sapiente”<sup>18</sup> encargado de atribuir la multiplicidad de sensaciones a la existencia de una causa exterior. La razón “cree” en la posibilidad de tener percepciones que nos revelen la existencia de cosas exteriores a nosotros. Solo es posible

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, p. 265.

<sup>17</sup> Es importante aclarar que Nietzsche tuvo conocimiento de la filosofía kantiana a través de sus intérpretes como Schopenhauer, Lange, Teichmüller, Liebmann y principalmente Fischer en quien se basa cuando, en 1868, pretende hacer una tesis sobre el tema: “El concepto de lo orgánico a partir de Kant”. Como afirma Sánchez Pascual, la relación de Nietzsche con Kant es una mezcla de admiración y de insatisfacción, de alabanzas y de censuras, para más detalles cfr. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1997, pp. 275-276, nota 113.

<sup>18</sup> Jacobi, Friedrich H., *David Hume acerca de la creencia, o Idealismo y Realismo. Un Diálogo*, intr., tr. y notas de H. Ochoa, publ. electr., en [www.filosofia.ucv.cl/pdf/jacobilibro.pdf](http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/jacobilibro.pdf). Pról., p. 13.



afirmar la exterioridad de un objeto mediante la creencia. Tal “certidumbre inmediata” se funda en la “revelación” de los objetos exteriores como cosas existentes en sí mismas. Jacobi admite una “doble revelación”, porque en la percepción del objeto también se hace patente la conciencia de sí: “Experimento que soy y que hay algo externo a mí en el mismo indivisible momento”<sup>19</sup>

En el marco de este análisis gnoseológico de la creencia, Jacobi descubre en la filosofía crítica kantiana una gran contradicción: por un lado, Kant acepta la conexión inmediata entre el sujeto y el mundo exterior al plantear la receptividad sensible de las afecciones, ya que supone cierta causalidad implícita entre la afección y alguna cosa X afectante. Pero, por otro lado, inhabilita esta inferencia causal, al defender un idealismo que excluye toda posible referencia a la cosa en sí. Para Jacobi, estas consideraciones resultan irreconciliables y derivan en un “nihilismo”.

Hegel retoma la discusión en su escrito de juventud, *Fe y saber*; al equiparar los resultados filosóficos de Kant, Jacobi y Fichte. Sostiene que con el proceder negativo de la Ilustración se llega a la “muerte de la filosofía”. La razón renuncia al absoluto, ya que solo se refiere a él de manera negativa, y finalmente precipita en un “dogmatismo”. De esta manera, Hegel cuestiona la vuelta de esos filósofos a la creencia, porque aun cuando les reconoce la utilización de ella en un sentido gnoseológico, igualmente advierte que queda solapado bajo los intereses religiosos.<sup>20</sup>

Este recorrido por la historia de la filosofía nos conduce finalmente a Nietzsche. La serie de pensadores expuestos

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>20</sup> Cfr. Hegel, Georg W. F., *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, intr., tr. y notas de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 53-54.

forjan una tradición en torno de la exégesis filosófica de la creencia y sus sentidos en la que también podemos incluir a Nietzsche.

Nos proponemos exponer la concepción nietzscheana global de la creencia, siguiendo la evolución cronológica de su pensamiento. Se trata de una noción que atraviesa toda su filosofía y que es considerada en la mayoría de los casos como un tema satelital de otros más trabajados: la “verdad” y sus sentidos,<sup>21</sup> el “perspectivismo” y el problema de la interpretación,<sup>22</sup> la “muerte de Dios” y en contrapartida la “promesa a la vida” de Dionisos.<sup>23</sup>

Como tesis central sostenemos que, para Nietzsche, la creencia constituye un acto de afirmación que se traduce originariamente en un “tener-por-verdadero” (*für-wahr-halten*). Según el modo en que se conciba la “verdad”, este asentimiento puede llegar a ser nihilista y representar la “negación de la vida” (*Verneinung des Lebens*) o bien puede llegar a ser superador del nihilismo y significar la “afirmación de la vida” (*Leben-Bejahen*).

---

<sup>21</sup> Cfr. Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Aux Éditions du Seuil, 1966.

<sup>22</sup> Cfr. Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982. También, Simon, Josef, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en Djurić, Mihailo, y Josef Simon, (comps.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, pp. 62-74; Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht, Nietzsche Interpretationen I*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.

<sup>23</sup> Cfr. Günther Grau, Gerd, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt/M, Schulte-Bulmke, 1958. También, Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, traducción de E. Rodríguez Navarro, Madrid, Cristiandad, 1982; Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1988.

## **2 El devenir de la creencia en el pensamiento de Nietzsche**

A partir de lo expuesto en el punto anterior, observamos que si nos atenemos a la tradición filosófica alemana de fines del S. XVIII y principios del S. XIX, la creencia emerge como un recurso especulativo habitual no solo para los sistemas idealistas de Kant y de Fichte, sino también para aquellas filosofías inscriptas en la corriente empirista humeana como es el caso de las postulaciones de Jacobi. Este concepto vuelve a tomar protagonismo en la segunda mitad del S. XIX gracias a Nietzsche. En sus escritos podemos tomar la creencia como hilo conductor, sabiendo que bajo esta guía es posible recorrer las doctrinas centrales, entre otras, la voluntad de poder, el eterno retorno, Dionisos, el nihilismo. En este sentido se trataría de las creencias específicas referidas como componentes configuradores de una nueva valoración. Pero, además de las creencias individualizadas, Nietzsche también dedica especial atención a la creencia como concepto general, al indicar los aspectos comunes a toda actitud credencial.

En esta oportunidad nos interesa retomar la descripción nietzscheana de la creencia como concepto global. Para tal tarea optamos por un tratamiento cronológico que nos permita mostrar de manera dinámica cómo fue gestándose esa noción, cómo fue deviniendo a lo largo de los escritos y cuál es la trama conceptual que se construye en torno de ella.

### **2.1 La creencia como expresión de la confianza moral**

Durante los primeros años como catedrático en la Universidad de Basilea, Nietzsche problematizó —fundamentalmente en sus escritos póstumos— la creencia en conexión con el conocimiento y con la verdad. El punto de partida en estas primeras especulaciones fue el problema del valor del conocimiento. El filósofo buscaba desentrañar qué cono-

mos, el modo en que conocemos y cuáles son los elementos intervinientes en la estimación de su valor.

En este contexto observamos que la creencia fue introducida, por un lado, como norma reguladora: Hay creencias ya cristalizadas que regulan el conocimiento y se estiman verdaderas; y, por otro lado, como vehículo de expresión para aquellas nuevas representaciones, que, en tanto resultan eficaces, adquieren el carácter credencial, sumándose a la trama de verdades que operan en el individuo.

De esta primera distinción se desprende que lo verdadero pareciera tener correspondencia con lo eficaz. La prueba de la verdad se basaría en los efectos<sup>24</sup> de las representaciones: Si estas producen satisfacción (*Wohl*), entonces son concebidas en el campo de las creencias como verdades. La fuerza probatoria se mediría por el sentimiento de placer.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Las obras de Friedrich Nietzsche están citadas según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1999; y se indicará con la sigla KSA, mencionando en el siguiente orden: el título abreviado de la obra o fragmento póstumo, tomo, número de fragmento o párrafo y número de página. Las traducciones al castellano de las obras nietzscheanas se basan (con algunas modificaciones ocasionales que serán aclaradas oportunamente) en la traducción realizada por A. Sánchez Pascual y editada por Alianza. En el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* adoptamos la traducción de L. Piossek Prebisch editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Tucumán. Para *Humano demasiado humano I y II* tomamos la traducción de A. Brotons Muñoz de la editorial Akal y para *La ciencia jovial* la traducción de J. Jara de la editorial Monte Ávila. Luego de la primera mención, a continuación indicamos entre paréntesis con la abreviatura trad. únicamente el número de página de la traducción citada. En el resto de los textos nietzscheanos referidos la traducción nos pertenece. Las abreviaturas de las obras de Nietzsche serán aclaradas al final del trabajo.

Cfr. NF 1869-1874, KSA 7, 19 [43], p. 433.

<sup>25</sup> Este criterio de verdad sería equiparable a la antigua fórmula religiosa denominada “prueba de la fuerza” (*Beweise der Kruff*). Encontramos una extensa referencia a esta prueba en un escrito de madurez, *El Anticristo*. Nietzsche

Nietzsche observa que la creencia expresa un acto de “confianza moral”<sup>26</sup> (*moralisches Zutrauen*), y —podríamos añadir— confianza puntualmente en las “metáforas” que se fijan como verdades que se vuelven canónicas y vinculantes para una sociedad. La creencia se basa en un conjunto de inferencias que responden al proceso de transposición metafórica por la que un estímulo percibido y una imagen se relacionan causalmente. Esta relación acuña metáforas sobre el mundo real, como el espacio, el tiempo y los valores morales en general.

Mediante el poder legislativo del lenguaje, todos los miembros de una comunidad se comprometen a ser “veraces”, es decir, se comprometen a utilizar las “metáforas usuales”, dicho en términos extramorales: a mentir según lo convenido socialmente. El hombre ansía la verdad acordada no por la verdad en sí, sino tan solo por los efectos “agradables” que genera su posesión o cumplimiento; se trataría de una

---

cuestiona la identificación de los juicios verdaderos con aquellas afirmaciones que producen placer, pues los “espíritus rigurosos” sostienen lo contrario: “el servicio a la verdad es el más duro de los servicios”, en AC, KSA 6, § 50, pp. 229-230 (Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, intr., tr. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp. 86-87).

<sup>26</sup> Nietzsche se pregunta: “¿De dónde proviene ese *pathos* de la verdad? No pretende la verdad, sino la creencia, la confianza en algo”, en NF 1869-1874, KSA 7, 19 [244], p. 496. En otros fragmentos el filósofo sostiene: “La creencia se basa en un conjunto de inferencias analógicas: ¡no engañarse! Donde el hombre termina de conocer, comienza a creer. Él deposita su confianza moral en este punto y espera ser retribuido en igual medida: el perro nos mira con ojos confiados y con ello pretende obtener nuestra confianza en él. Para el bienestar del hombre el conocimiento no tiene tanto significado como la creencia. Incluso, aquel que busca una verdad, por ejemplo: una verdad matemática, experimenta una alegría que es el producto de su confianza incondicional, con la que puede contar. Cuando se posee la creencia, puede prescindirse de la verdad”, en *ibidem*, 21 [13], p. 526. “En la búsqueda de la verdad se actúa bajo el dominio del impulso, pero el impulso busca placer, no verdad, busca la creencia en la verdad, los efectos placenteros de esta creencia”, en *ibidem*, 29 [17], p. 633.

“necesidad social”<sup>27</sup> (*soziale Bedürfnis*), de una “conveniencia política y moral”<sup>28</sup> (*politische Convenienz und Moral*). Incluso puede ocurrir que en nombre de aquella verdad acordada se luche contra el genuino conocimiento puro que no tiene consecuencias en tanto no es visibilizado colectivamente.<sup>29</sup> En estos planteos nietzscheanos, encontramos cierta tensión entre el valor real del conocimiento y el valor estimado por sus efectos. Semejante tensión implica también la confrontación entre, por un lado, la “verdad pura”<sup>30</sup> que es incognoscible, y, por otro lado, la verdad creída y acordada socialmente. Si bien esta última verdad constituye una apariencia, el hombre cree en ella debido al olvido gnoseológico de su carácter artísticamente creador. La verdad que se perpetúa en la historia de los pueblos es la convenida según las necesidades epocales, aunque se la conciba sostenida sobre la clásica adecuación entre la cosa y las ideas o representaciones.

A partir de lo expuesto nos preguntamos si para Nietzsche ¿se cree en algo porque es verdadero o es verdadero porque se cree en ello? Entendemos que es verdadero porque se asume credencialmente, y se cree, es decir, se confía en un conjunto de metáforas que refieren el mundo real de un modo determi-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 19 [175], p. 473.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 19 [229], p. 491.

<sup>29</sup> Cfr. WL, KSA 1, p. 878 (Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de L. Piossek Prebisch, en Piossek Prebisch, Lucía, *El “filósofo Topo”. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 2005, p. 161).

<sup>30</sup> Nietzsche afirma: “La verdad pura es incognoscible”, en NF 1869-1874, KSA 7, 23 [10], p. 541; “Abogar por una verdad y luchar por la verdad es algo totalmente distinto”, en *ibidem*, 19 [106], p. 454; “Es imposible conocer la verdad”, en *ibidem*, 19 [328], p. 519; “I. La verdad encubre las emociones e impulsos completamente distintos. II. El pathos de la verdad se refiere a la creencia. III. El impulso hacia la mentira es fundamental. IV. La verdad es incognoscible. Todo lo cognoscible es apariencia. El significado del arte como veraz apariencia”, en *ibidem*, 29 [20], p. 633.

nado por necesidad. La transposición metafórica o artística es el medio del que se sirve el hombre para vivir.

## 2.2 Sobre la transmisión hereditaria de las creencias

Los años correspondientes a la publicación de *Humano demasiado humano I* y de *Aurora* constituyen un segundo período de la reflexión nietzscheana en torno de la creencia. En esta etapa reconocemos una aproximación histórico-psicológica, con la que quedó al descubierto la relación de las creencias con los impulsos, los instintos y las valoraciones.

En *Humano demasiado humano I*, Nietzsche describe el proceso de desdoblamiento del mundo: A través del lenguaje, el hombre crea un “mundo propio junto al otro”, configura un mundo de ideas en el que habita y se interrelaciona. Este mundo nombra al mundo real.<sup>31</sup> Se trata de una representación basada en las creencias epocales que aparentan ser “*aeterna veritas*” y que en realidad devienen históricamente, como también lo hace el hombre. El mundo sería el resultado de una multitud de errores y de fantasías generados por los seres orgánicos e incluso heredados también por el hombre. Nietzsche comprende el rol decisivo de la herencia al descubrir en ello una especie de “fuerza” que nos retrotrae a “hábitos ancestrales” (*Gewalt uralter Gewohnheiten*). Tal proceso le recuerda la *anamnesis* platónica:

En los antepasados ya había conciencia de todos los objetivos y finalidades a los que tiende el hombre, pero éstos han sido olvidados. El hombre depende mucho del pasado en sus determi-

---

<sup>31</sup> Cfr. MA I, KSA 2, § 11, pp. 30-31 (Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano I*, tr. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996, pp. 47-48).

Más adelante Nietzsche dirá que el mundo real (*wirkliche Welt*) no es un organismo, sino un caos organizado por nosotros, cfr. NF 1887-1889, KSA 13, 11 [74], p. 37.

naciones. Anamnesis platónica. Se le corta la cabeza al gusano, pero él se sigue moviendo en la misma dirección.<sup>32</sup>

En el §18 de *Humano demasiado humano I* encontramos una clara referencia a la génesis y transmisión hereditaria de las creencias. Nietzsche retoma algunas consideraciones del lógico ucraniano, Afrikan Spir. Sostiene, parafraseándolo, que el primer peldaño de lo lógico es el juicio, cuya esencia consiste en la creencia. En toda creencia subyace la sensación (*Empfindung*) de lo agradable o de lo doloroso respecto del sujeto que siente. El juicio sería una tercera sensación nueva en cuanto es resultado de dos sensaciones singulares precedentes:

También esta ley [ley de identidad sustancial], aquí llamada ‘originaria’, es devenida: algún día se demostrará cómo, en los organismos inferiores, nace poco a poco esta tendencia, cómo los torpes ojos de topo de estas organizaciones no son al principio nada más que siempre lo mismo, cómo luego, cuando van haciéndose perceptibles los diferentes estímulos de placer y displacer, van paulatinamente distinguiéndose las diferentes sustancias, pero cada una con un solo atributo, es decir, una única relación con tal organismo. El primer peldaño de lo lógico es el juicio, cuya esencia, según la definición de los mejores lógicos, consiste en la creencia. En toda creencia subyace la sensación [*Empfindung*] de lo agradable o de lo doloroso respecto del sujeto que siente. En su forma más rudimentaria, el juicio es una tercera sensación nueva en cuanto resultado de dos sensaciones singulares precedentes.<sup>33</sup>

Según el comentario de Müller Lauter,<sup>34</sup> las sensaciones no conformarían un fondo originario, sino el saber acerca de un saber preconiente. Las sensaciones nos remiten a

<sup>32</sup> NF 1875-1879, KSA 8, 23 [10], p. 406. Véase también NF 1885-1887, KSA 12, 2 [146], p. 139.

<sup>33</sup> MA I, KSA 2, §18, p. 39 (tr. p. 53). Decidimos traducir *Empfindung* por “sensación”, y no por “sentimiento”, tal como aparece en la traducción citada.

<sup>34</sup> Cfr. Müller Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht, op. cit.*, pp. 210-211.



juicios prerracionales referidos a la interpretación de estímulos. Esta capacidad de interpretar los estímulos forma parte del desarrollo de lo orgánico. Las creencias ya cristalizadas se identifican con los juicios prerracionales, preconcientes<sup>35</sup> (*vor-bewußt*) o “presuposiciones metalógicas”.<sup>36</sup> Son juicios encargados de establecer las distintas relaciones entre los estímulos, que posibilitan la continuidad o conservación transgeneracional de una determinada valoración y sirven de base para la formulación de nuevas creencias y/o juicios. Siguiendo a Sánchez, las creencias se describirían como “mecanismos intrínsecos de la propia vida orgánica, entronizados y estabilizados”<sup>37</sup> durante largos períodos bajo la forma de hábitos en la percepción de los organismos. Insistimos en que se trata de una necesidad biológica y no lógica —tal como lo plantea Spir—<sup>38</sup> de creer en la veracidad de ciertas cosas o juicios.

El análisis de la creencia en *Humano demasiado humano I* se proyecta en el campo históricociológico. Por un lado, Nietzsche plantea que el pueblo que mejor se conserva es

---

<sup>35</sup> Según Nietzsche: “La creencia (el juicio) debería haber nacido antes de la conciencia de sí. En el proceso de asimilación de lo orgánico ya está presente esta creencia, es decir, este error. Este es el secreto: ¿cómo lo orgánico llega a producir un juicio de lo igual [*Gleichen*] y parecido [*Ähnlichen*] y permanente [*Beharrenden*]? Placer y displacer son ante todo consecuencias de este juicio y de su incorporación, ¡ellos presuponen ya los estímulos habituales de la alimentación de lo igual y semejante!”, en NF 1880-1882, KSA 9, 11 [268], p. 544. Schlimgen distingue dos conceptos de “*unbewußt*”: por un lado, alude a lo que aún no llega a ser consciente y, por otro lado, a lo que ya ha dejado de ser consciente (automatización). La expresión “*vor-bewußt*” haría referencia al primer sentido del término “*unbewußt*”. Para más detalles sobre esta última noción, véase Schlimgen, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 184-190.

<sup>36</sup> Schlimgen, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, op. cit., p. 122.

<sup>37</sup> Sánchez, Sergio, *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba, Universitas, 2008, (2º reimpr.), pp. 37-38.

<sup>38</sup> Cfr., *ibidem*.

aquel en el que la mayoría de los hombres posee un “vivo sentido de comunidad” como consecuencia de una “creencia común”<sup>39</sup> (*gemeinsames Glauben*). Sin embargo, por otro lado, también advierte que el gran obstáculo para todo pueblo es la “estabilidad” o el anquilosamiento de una “creencia común” a la que se subordinan otras; de esta manera las creencias se perpetúan instintivamente. Los instintos significan, para Nietzsche, el gregarismo de las opiniones a través del hábito<sup>40</sup> que genera las convicciones.

Precisamente, en los últimos párrafos Nietzsche define la convicción (*Überzeugung*) como la “expresión dogmática de la creencia”. Se trata de la creencia de estar sobre un punto cualquiera del conocimiento en posesión de la verdad incondicionada.<sup>41</sup> Interpretamos que esta expresión particular de la creencia significa una especie de atrofia valorativa como consecuencia de su inmovilidad que tiene una profunda injerencia en la vida de los pueblos. Para Nietzsche fueron las convicciones las que marcaron el rumbo de la historia de la humanidad:

No es la lucha de las opiniones lo que ha hecho tan violenta la historia, sino la lucha de la creencia en las opiniones, es decir, de las convicciones. Pero si todos los que tenían tan alto concepto de su convicción, le ofrecían a ésta sacrificios de toda índole y no regateaban honor, cuerpo y vida en su servicio, hubiesen dedicado solo la mitad de su energía a la investigación del derecho con que se adherían a esta o a aquella convicción, del camino por el que habían llegado a ella, ¡qué aspecto más pacífico tendría la historia de la humanidad!<sup>42</sup>

Ahora bien, cabe la posibilidad de que existan ciertos “individuos moralmente más débiles” (*moralisch schwächere*)

<sup>39</sup> MA I, KSA 2, § 224, p. 187 (tr. p. 151).

<sup>40</sup> Cfr., *ibid.*, § 228, p. 192 (tr. p. 154).

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, § 630, p. 356 (tr. p. 262).

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 630, pp. 356-357 (tr. pp. 262-263).

*Individuen*), es decir, individuos que no se atengan a las costumbres dominantes y que lleguen a impulsar un “progreso espiritual”. Tales individuos se llamarían “espíritus libres” .

Por consiguiente, el progreso o fortalecimiento espiritual de un pueblo dependería de dos factores: en primer lugar, del aumento de la fuerza estable (*stabile Kraft*) mediante la ligazón de los espíritus en una creencia y en un sentimiento compartido, y, en segundo lugar, dependería también de la posibilidad de lesionar esta fuerza estable de las creencias gracias a la aparición de los “espíritus libres”.<sup>43</sup>

Una nueva noción se suma en la trama conceptual que rodea la creencia a partir de *Aurora*. En esta obra Nietzsche dedica especial atención a los “impulsos” (*Triebè*), en ellos descubre la base de toda moral. Se trata de impulsos que, en algunos casos, el hombre comparte con los animales.<sup>44</sup> Los impulsos originariamente no poseen un carácter moral, tampoco tienen un correlato inmediato con una sensación de placer o displacer, adquieren esta segunda naturaleza (*zweite Natur*) cuando entran en relación con impulsos ya bautizados en el bien y en el mal,<sup>45</sup> es decir, insertos en una

---

<sup>43</sup> “Llámase espíritu libre a quien piensa de manera distinta a como se espera de él, con base en su origen, entorno, estamento y profesión, o con base en las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus gregarios la regla [...]. No es por lo demás propio de la esencia del espíritu libre tener opiniones más justas, sino más bien haberse desligado de lo tradicional, sea por dicha o por desdicha. Pero habitualmente tendrá, sin embargo, de su lado la verdad, o al menos, el espíritu de la indagación de la verdad: exige razones; los demás, creencia”, en *ibidem*, § 225, pp. 189-190 (tr. pp. 152-153). Optamos por traducir *Freigeist* por “espíritu libre”, y no por “libre pensador”, tal como aparece en la traducción citada. Respecto del espíritu libre, véase también *ibidem*, § 96, pp. 92-93 (tr. pp. 87-88); § 632, p. 358 (tr. pp. 263-264) y § 637, p. 362 (tr. p. 266).

<sup>44</sup> Cfr. M, KSA 3, § 26, pp. 36-37.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, § 38, p. 45. Sobre el modo en que las percepciones son encubiertas por una valoración, véase también NF 1885-1887, KSA 12, 2 [95], pp. 107-108.

determinada valoración o sistema de creencias.

La “estimación”<sup>46</sup> (*Schätzung*) o valoración dominante genera cierta inclinación y aversión; estas tendencias determinan el placer y el displacer,<sup>47</sup> y justifican y explican la multiplicidad de impulsos ya moralizados que surgen en el hombre. El reservorio de las valoraciones heredadas, que marcan y dan origen a nuestras propias creencias y acciones, configura la “memoria”. En un apunte posterior al período de redacción de *Humano demasiado humano I*, el filósofo se refiere a la memoria en relación con el proceso valorativo de la siguiente manera:

Sobre la memoria hay que realizar un nuevo aprendizaje: la memoria es el conjunto de todas las vivencias de toda la vida orgánica. Es vital, ordena, forma, lucha contra unos y otros, simplifica, compendia y transforma en muchas unidades [...]. Sentir inclinación hacia algo o rechazo, etc. son síntomas de unidades ya configuradas; nuestros así llamados instintos son esas configuraciones. Los pensamientos son lo más superficial: las valoraciones que se dan de forma inexplicable, van más profundo. Placer y displacer son efectos de complejas valoraciones reguladas por instintos.<sup>48</sup>

En relación con el valor y a la creencia, sostenemos que

---

<sup>46</sup> “[...] toda aversión está ligada a una estimación, lo mismo que toda inclinación. Un impulso a acercarse o a alejarse de algo sin un sentimiento de querer lo benéfico y evitar lo nocivo, un impulso sin una especie de apreciación reconocitiva del valor de la meta, no existe en el hombre. Somos por definición seres ilógicos y por consiguiente injustos, y podemos reconocerlo; esta es una de las mayores y más insolubles disarmonías de la existencia”, en MA I, KSA 2, § 32, p. 52 (tr. p. 61).

<sup>47</sup> Cfr., *ibidem*, § 34, p. 54 (tr. p. 63). Nietzsche define esta dupla unos años más tarde de la siguiente manera: “Placer y displacer son afirmaciones y negaciones. Los juicios son 1) creencias ‘esto es así’ y 2) ‘esto tiene tal y tal valor’. El placer y el displacer son efectos de una inteligencia global [Gesamt-Intelligenz], consecuencia de juicios críticos, que nosotros sentimos como placer o como dolor”, en NF 1884-1885, KSA 11, 25 [517], p. 148.

<sup>48</sup> NF 1884-1885, KSA 11, 26 [94], p. 175.

toda creencia expresa una cierta estimación de valor en un juicio, y todo valor se expresa bajo la forma de una creencia. Entre ambos términos se manifiesta una correspondencia mutua. No encontramos valores que prescindan de la creencia en su modo de expresión, como tampoco encontramos creencias que no expresen una determinada valoración. Por lo tanto, si las creencias cambian, también cambiará la valoración;<sup>49</sup> entendiendo por valor las “condiciones de conservación y crecimiento”<sup>50</sup> y por creencia el asentimiento de esas “condiciones de existencia”.<sup>51</sup> No hay valores que no sean revestidos y atravesados por la creencia:

Las valoraciones provienen de lo que creemos como condiciones de existencia [*Existenzbedingungen*]: si se transforman nuestras condiciones de existencia o nuestra creencia, entonces también se transforman las valoraciones.<sup>52</sup>

### 2.3 La ambigüedad de la creencia

El tercer período que corresponde a los años de elaboración y publicación de *La ciencia jovial* y de *Más allá del bien y del mal* tiene como singularidad la introducción de una referencia positiva o afirmadora de la creencia, que se distingue de las continuas alusiones críticas y negadoras planteadas hasta entonces. Puntualmente, en el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, Nietzsche afirma:

Este libro no es, cabalmente, nada más que el regocijo luego

---

<sup>49</sup> Cfr., *Ibid.*, 26 [45], p. 159.

<sup>50</sup> NF 1885-1887, KSA 12, 9 [38], p. 352. Cfr. también NF 1887-1889, KSA 13, 11 [73], pp. 36-37. *Sobre la concepción nietzscheana de los valores y su origen fisiológico-cultural*, véase Andresen, Joshua, “Nietzsche’s conception of value: A story of three errors”, en *Nietzsche-Studien* 38, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2009, pp. 207-228.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 9 [35], p. 350.

<sup>52</sup> NF 1884-1885, KSA 11, 25 [397], p. 116.

de una larga privación y desfallecimiento, el júbilo de la fuerza que se recupera, la creencia que se ha despertado de nuevo a un mañana y a un pasado mañana, el súbito sentimiento y presentimiento de un futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas. ¡Y qué cantidad de cosas quedan ahora detrás de mí!<sup>53</sup>

En estas instancias ya estamos en condiciones de diferenciar dos tipos de creencias con base en la concepción de mundo y de vida sobre la cual se sostienen unas y otras:

En primer lugar, consideramos “negadoras” aquellas creencias que encubren el carácter extramoral de la vida, hipostaseando una existencia teleológica; tal es el caso de las creencias metafísicas y religiosas que tienen una proyección en el campo de la *praxis* política, como la creencia en Dios, en la libertad, en la verdad, en el sujeto, entre otras.

En segundo lugar, concebimos como “afirmadoras” aquellas creencias que no esconden su carácter de tales, pues justamente al mostrar la provisoriedad que las constituye como creencias llegan a dar cuenta del sin sentido y la absurda prodigalidad de la vida; tal es el caso de la creencia en el eterno

---

<sup>53</sup> FW, KSA 3, Pr. § 1, p. 346 (Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La gaya ciencia*, intr. y tr. de J. Jara, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 1). Otra referencia positiva de la creencia es la siguiente: “Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas - así será de aquellos que embellecen las cosas. Amor fati: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”, en *ibidem*, § 276, p. 521 (tr. p. 159).

<sup>54</sup> La interpretación de Laiseca reafirma en parte nuestra tesis acerca de los dos sentidos de la creencia. La autora advierte lo siguiente: “Es necesario, por lo tanto, introducir una distinción de gran importancia con respecto a la creencia. En primer lugar, tenemos la creencia en su aspecto nihilista que se define como ‘el tener por verdadero’ y, en segundo lugar, la creencia en el sentido nietzschiano y positivo como el ‘sagrado decir sí a la vida’”, en Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en*

retorno, en Dionisos, por mencionar las más significativas.<sup>54</sup>

Nuestra tesis acerca de la doble valencia recorre los escritos nietzscheanos sin poder ser delimitada en un único apunte u obra; por el contrario, estos dos sentidos de la creencia se encuentran diseminados en toda la producción filosófica del autor, y pueden ser planteados a partir de una reconstrucción global del pensamiento de Nietzsche sobre la creencia.

En el período, señalado el elemento conceptual clave en relación con la creencia es la voluntad, más precisamente, la voluntad de poder. Inicialmente encontramos una relación aporética entre creencia y voluntad en *La ciencia jovial*. Por un lado, Nietzsche plantea que el hombre mantiene la creencia por debilidad, es decir, por el predominio del instinto de debilidad (*Instinkt der Schwäche*), tanto en las cuestiones metafísicas como así también en las de la ciencia. En este caso se refiere a una voluntad enferma, adormecida, que requiere de un sostén, de una autoridad fuera de sí. Pero, por otro lado, admite una voluntad a la que le pertenecería el “afecto de mando” (*Affekt des Befehls*), la autodeterminación y la fuerza alejada de toda creencia que es característica del espíritu libre.<sup>55</sup> Este último sentido nos resulta problemático, porque

---

Nietzsche, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 31-32. En nuestro caso, consideramos que el sentido positivo de la creencia también se define como un tener por verdadero haciendo la siguiente salvedad: en este segundo sentido ya reconocemos el carácter perspectivista y ficcional que Nietzsche atribuye a la noción de verdad. Por otra parte, también puede confirmarse nuestra tesis de los dos sentidos de la creencia con la interpretación de Valadier, quien concluye: “[...] ya se ha advertido que de lo que se trata con Dionisos es de comprenderse, por tanto de sumergirse en un movimiento que no deja nada fuera de sí. En esta perspectiva, Nietzsche no teme reintroducir el término de creencia (*Glaube*), término que hay que concebir como contrapuesto a la creencia-prisión de los sacerdotes, que procede de un rechazo del Todo, es decir, como un sí pronunciado constantemente una y otra vez”, en Valadier, Paul, Nietzsche y la crítica del cristianismo, op. cit., p. 525.

<sup>55</sup> Cfr. FW, KSA 3, § 347, pp. 581-583 (tr. pp. 210-211).

si bien Nietzsche busca desenmascarar toda creencia, entendemos que su pretensión no es prescindir completamente de ella. Y tal tesis puede comprobarse en la obra mencionada, en el § 377 titulado “Nosotros los sin patria”:

Para decirlo con una palabra, somos —y debe ser nuestra palabra de honor!— buenos europeos, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo: en cuanto tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él, y precisamente porque hemos crecido desde él, porque nuestros antepasados fueron cristianos, de una honestidad sin reservas del cristianismo, que por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar bienes y su sangre, su posición y su patria. Nosotros —hacemos lo mismo. ¿En favor de qué, sin embargo? ¿En favor de todo tipo de incredulidad? ¡No, eso lo sabéis vosotros mejor, amigos míos! El sí oculto en vosotros es más fuerte que todos los no y tal vez que os enferman junto con vuestro tiempo; y si tenéis que zarpar hacia el mar, vosotros emigrantes, también os obliga a ello —¡una creencia!<sup>56</sup>

En este punto, retomamos la distinción que realiza Simon<sup>57</sup> entre una creencia fundada en la propia autodeterminación de la voluntad y otra creencia fundada en el objeto creído, en algo distinto de sí, que es lo propio de una voluntad enferma. Esta distinción nos recuerda el análisis de Heidegger sobre la creencia nietzscheana. Para este último filósofo, en Nietzsche, creer significa tomar algo que es representado como verdadero, atenerse y mantenerse en lo verdadero. El acto de creer hace referencia a lo creído

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 377, p. 631 (tr. p. 248).

<sup>57</sup> “Nietzsche llama a una tal creencia, que no está fundada en nada distinto de lo que él cree, también voluntad, a diferencia de la creencia como una voluntad débil, enferma, que se piensa fundada en su objeto creído, en su cosa, como creencia en algo distinto de sí”, en Simon, Josef, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en Djurić, Mihailo, y Josef Simon, (comps.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, *op. cit.*, p. 64.



y también a aquel que cree. En el tener-por-verdadero se distingue, entonces, un doble sentido: el sentido de tener un sostén (*Halt*) y el de mantener una actitud (*Haltung*). Cuanto más originariamente se determine la creencia a partir de la actitud y menos a partir del sostén, tanto más auténtica será la actitud del mantenerse en lo verdadero:

Por consiguiente, creer significa para Nietzsche: fijar el embate siempre cambiante de lo que sale al encuentro en determinadas representaciones conductoras de lo que es consistente y ordenado y, en esta referencia al fijar y desde la referencia a lo fijado, fijarse a sí mismo.<sup>58</sup>

Concluimos y ratificamos que la creencia no solo corresponde a los individuos dominados por el instinto de la debilidad, también está presente en los espíritus libres, y ambas formas constituyen expresiones de la voluntad de poder.

Finalmente, por estos años, Nietzsche se plantea la pregunta: “¿cómo es posible la creencia?”<sup>59</sup> y en los siguientes apuntes queda registrado su interés por responder a esta interrogante, al retomar una conocida fórmula moderna:

La creencia es lo originario en toda impresión de los sentidos, ¡una especie de decir-sí es la primera actividad intelectual! ¡Un “tener-por-verdadero” [*ein Für-wahr-balten*] desde el comienzo! Por lo tanto, hay que aclarar: cómo nace un “tener-por-verdadero”. ¿Qué sensación yace detrás de lo “verdadero”?<sup>60</sup>

En el juicio reside nuestra más antigua creencia, en todo juicio hay un tener por verdadero o por no verdadero, un afirmar o negar, una certeza de que algo es así o de otra manera, una

---

<sup>58</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Primer tomo, tr. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 314.

<sup>59</sup> NF 1884-1885, KSA 11, 26 [65], p. 166.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 25 [168], p. 59.

<sup>61</sup> NF 1885-1887, KSA 12, 2 [84], p.103.

creencia de haber conocido efectivamente. ¿Qué es lo que se cree verdadero en todo juicio?<sup>61</sup>

Toda creencia es un tener-por-verdadero.<sup>62</sup>

Nietzsche resignifica la formulación moderna y define la creencia como el acto de tener algo por verdadero. De esta manera, introduce una nueva definición que completa las anteriores y en la que puede apreciarse una vez más la estrecha relación conceptual que tiene la verdad con la creencia. Entendemos que esta conexión se basa en la copertenencia y fundamentación recíproca de los conceptos; dado que la creencia en tanto constituye un ‘tener por verdadero’ supone un sentido de lo verdadero, y, a su vez, la verdad en tanto es un objeto particular de creencia logra cristalizarse bajo la forma credencial.

Tal como sostiene Granier,<sup>63</sup> consideramos que la verdad articulada con la creencia se determina como valor teniendo en cuenta que creer equivale a valorar en el doble sentido de juicio normativo —las creencias cristalizadas— y de puesta en valor —la creencia como vehículo para la creación de nuevos valores.

Para Nietzsche, las creencias pueden agruparse según la noción de verdad sobre la cual se sostengan, y esta noción a su vez responde a una determinada concepción de la vida.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 9 [41], p. 354.

<sup>63</sup> Granier sostiene: “[...] si Nietzsche recurre a la noción de creencia para definir el conocer, es justamente para indicar que la conciencia es siempre una toma de posición que fija, en una praxis concreta, el status del objeto, según las opciones vitales del sujeto cognoscente; opciones que, a su vez, corresponden a los ‘posibles’ que este sujeto considera válidos. De este modo, surge que la creencia es esencialmente una valorización (en el doble sentido de juicio normativo y de “puesta en valor” efectiva). En consecuencia, si el conocer consiste en el acto de creer, si es un ‘Für-wahr-halten’, la verdad que se desprende de la creencia debe ser, ella también, determinada como valor”, en Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 479.

La trama de creencias no tiene fin. Las creencias se explican entre sí, devienen unas a partir de otras, e hilvanan no solo el destino de los pueblos, sino la vida y sus distintas expresiones.

## 2.4 ¿Inexorabilidad de las creencias?

Nos resta transitar la última etapa de la filosofía de Nietzsche. En estos escritos de madurez percibimos el recrudecimiento de la crítica a la moral cristiana europea, como así también una persistente ambivalencia en el tratamiento de la creencia. Se trata de un doble juego que habilita la figura de Dionisos como la creencia más elevada en un sentido afirmador,<sup>64</sup> y, a su vez también, al ‘tener por verdadero’ en un sentido negativo, como el resultado de la reducción de lo desconocido a algo conocido que proporciona un sentimiento de poder.<sup>65</sup>

Nietzsche vuelve a situar la verdad en el terreno de las

---

<sup>64</sup> “El hombre concebido por Goethe era un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto por sí mismo [...]. Con un fatalismo alegre y confiado —ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que solo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma ese espíritu no niega ya... Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de Dionisos”, en GD, KSA 6, pp. 151-152 (Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 127). Véase también *ibid.*, p. 160 (trad. p. 136).

<sup>65</sup> “El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, —el primer instinto acude a eliminar esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan solo de un querer-desembarrasarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la ‘tiene por verdadera’. Prueba del placer (‘de la fuerza’) como criterio de verdad”, *Ibid.*, p. 93 (trad. p. 66).

valoraciones. La verdad representa un valor y una fuerza vinculante socialmente, que puede manipularse según las necesidades de cada pueblo. Como consecuencia, su aparente antítesis, la falsedad,<sup>66</sup> el error o la mentira, muta de significado según las variaciones valorativas de la verdad. En última instancia, son la verdad y la falsedad valores que dependen de una determinada concepción de la vida. Según Conill, la verdad es un valor que se mantiene por creencia, y toda creencia expresa la necesidad de ciertas condiciones de existencia:

La verdad depende del punto de vista del valor para la vida. El “mundo verdadero” se lo ha creado el hombre para mantenerse en la vida; por tanto, se desvanece la presunta incondicionalidad de la verdad, que aparece ahora como algo condicionado, dependiente de ciertos presupuestos, y, por tanto, como engaño y error. La verdad no debe pensarse ya desde la perspectiva de lo incondicionado.<sup>67</sup>

En este contexto, volvemos a preguntarnos por el sentido de la creencia. Sabemos que Nietzsche la define en varias oportunidades como el tener-por-verdadero, pero también sabemos que considera la verdad en parte como un error

---

<sup>66</sup> En *Aurora*, Nietzsche sostiene lo siguiente: “Esta autoridad de la moral prohíbe el pensamiento en cosas que podría ser peligroso pensar erróneamente. De esta manera, la moral suele justificarse ante sus acusadores. Falso: esto significa ‘peligroso’, pero ¿peligroso para quién? Habitualmente no es el peligro para quien realiza la acción lo que tienen en mente los poseedores de la autoridad moral, sino su propio peligro, su posible pérdida de poder y validez, tan pronto como se otorgue el derecho de proceder arbitraria e insensatamente, según su propia pequeña o gran razón [...]”, en M, KSA 3, § 107, pp. 94-95.

<sup>67</sup> Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 66.

<sup>68</sup> Si bien en el presente trabajo hemos querido privilegiar el sentido perspectivista de la verdad, no desconocemos que Nietzsche asume problemáticamente otro sentido de la verdad cuyas consecuencias son comparables a los efectos mortales que, según la mitología griega, provocaría la contemplación de Medusa. El conocimiento de esta última verdad paraliza el obrar: “El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión

o ilusión, al destacar su carácter perspectivista.<sup>68</sup> Entonces, superadas las antítesis típicamente metafísicas, el filósofo concluye: “Toda creencia tiene el instinto de la mentira: Este instinto se defiende contra toda verdad que amenace su voluntad de poseer la “verdad”.<sup>69</sup>

Ingresamos en el campo de las paradojas. El pensamiento nietzscheano tensiona sentidos y direcciones semánticas, obligándonos a retomar la pregunta inicial acerca de si es verdadero porque creemos o creemos porque es verdadero. Anteriormente, respondimos que es verdadero porque creemos, y ya estaríamos en condiciones de agregar que este acto de asentir se desprende de un conjunto de creencias arraigadas en el individuo, entre las que se incluye un determinado sentido de la verdad y de la mentira. Por consiguiente, la creencia nos remite a un sentido de la verdad, y esta última a una determinada valoración, es decir, a un determinado sistema de creencias, que revelan su carácter ineludible. Coincidimos con la perspectiva de Sánchez, quien afirma lo siguiente:

[...] no es que creemos en algo *porque* es verdadero sino que es verdadero *porque* lo creemos. Una verdad-en-sí es imposible: le faltaría la valoración del “así es”, el elemental asentir de donde toma su “esencia” todo *ser-verdadero*. Al igual que en *Menschliches* en que Nietzsche parafraseaba a Spir, también en estos textos el

---

[...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco. Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal. Consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas”, en GT, KSA 1, § 7, p. 57 (Nietzsche, Friedrich, *Nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, intr., tr. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, p. 78).

<sup>69</sup> NF 1887-1889, KSA 13, 18 [1], p. 531.

creer aparece como instancia enraizada en nuestra misma animalidad, más fundamental, por tanto, que nuestra conciencia, a la que cabe imaginar que le faltaría todo objeto de no serle provistos por aquél “tener por verdadero” que Nietzsche caracteriza, casi con las mismas palabras que el filósofo ucraniano, como “lo primario ya en toda impresión sensorial” y como “la primera actividad intelectual”.<sup>70</sup>

### 3 Conclusiones

Entendemos que la creencia en Nietzsche constituye un acto de asentimiento. Este acto puede traducirse en un tener-por-verdadero incondicional o bien en un decir-sí perspectivista. El primer sentido sería, para el filósofo, el que se multiplica en una serie de creencias conducentes al nihilismo. Se trata de creencias que se sostienen, encubriendo su carácter de creencia, en el plano de las certezas o verdades absolutas. El nihilismo emerge de tales creencias en el momento en el que estas pierden su fuerza vinculante y se debilitan al no ajustarse ya a los requerimientos espirituales de la sociedad.

Efectivamente, la creencia en ciertas categorías moralizadas por el cristianismo fueron útiles para el mantenimiento y acrecentamiento de las estructuras de dominio del hombre europeo. Pero la misma dinámica de las creencias generó su propia autodisolución, y esa especie de “*Zwischenzustand*”,<sup>71</sup> de interregno, entre un sistema de creencias que pierde fuerza persuasiva hasta el punto de mostrar su “inaplicabilidad” y la ausencia de un nuevo sistema superador, produce el nihilismo:

¿Qué ha ocurrido en el fondo? Se alcanzó el sentimiento de la ausencia de valores, cuando se comprendió que no puede inter-

---

<sup>70</sup> Sánchez, Sergio, *Lógica, verdad y creencia: Algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spinoza*, op. cit., pp. 57-58.

<sup>71</sup> NF 1887-1889, KSA 13, 11 [100], p. 50.

pretarse el carácter global de la existencia con el concepto de finalidad, ni con el concepto de unidad, ni con el concepto de verdad. Con esto no se alcanza ni se llega a nada, en la multiplicidad del acontecer falta la unidad. El carácter de la existencia no es verdadero, es falso... , no se tiene absolutamente ninguna razón para insistir en un mundo verdadero... En resumen, las categorías de finalidad, unidad, ser, por medio de las que hemos valorado el mundo, son quitadas nuevamente por nosotros, y ahora el mundo parece ser un mundo sin valores... [..]. El resultado es que la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo, hemos medido el valor del mundo con categorías que se refieren a un mundo puramente fingido.<sup>72</sup>

El análisis nietzscheano de las creencias nihilistas muestra como contrapartida la naturaleza interpretativa de nuestra existencia y de la vida en general. Solamente contamos con hipótesis, invenciones, ficciones que se asientan bajo la forma de la creencia, componiendo una valoración sin llegar a ser interpretaciones definitivas, sino tan solo epocales. El *factum* irrenunciable del que parte el filósofo es el perspectivismo:

Por lejos que alcance el carácter perspectivista de la existencia o si incluso tiene aún algún otro carácter, si acaso una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte precisamente en “sin sentido”; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia interpretante —eso, no puede llegar a decidirse con ecuanimidad ni siquiera mediante el más laborioso y más prolijamente concienzudo análisis y auto-examen del intelecto: pues en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver solo en ellas. No podemos ver nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas podría haber aún, por ejemplo, si algunos otros seres podrían sentir el tiempo hacia atrás o alternándolo hacia adelante y hacia atrás (con lo que se daría otra dirección de la vida y otro concepto de causa y efecto). Pero pienso que

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 11 [99] §1, p. 48.

hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que solo desde este rincón se permite tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien “infinito” una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluya dentro de sí infinitas interpretaciones.<sup>73</sup>

En este contexto, el sentido afirmador de la creencia es vislumbrado como una salida para la superación del nihilismo a partir de la creación efectiva de nuevos valores. Se trata, en este caso, de creencias asumidas como perspectivas relativas a una determinada concepción de mundo, reconociendo su provisoriedad en cuanto creencias necesarias que valen por un tiempo y espacio limitado.

Nietzsche veía en Dionisos la creencia afirmadora por excelencia. Precisamente, a través del conocimiento de la psicología de la tragedia griega se le revela el concepto de lo trágico<sup>74</sup> como el nudo central de la visión dionísica del mundo. Es el “sí triunfante dicho a la vida por encima de la

---

<sup>73</sup> FW, KSA 3, § 374, pp. 626-627 (trad. p. 245). En este caso modificamos la traducción citada, en lugar de traducir *perspektivisch* por “perspectivístico”, nos parece más adecuado traducir por “perspectivista”.

<sup>74</sup> Sobre el pensamiento trágico en Nietzsche cfr. Djurić, Mihailo, “Nietzsches tragischer Gedanke”, en Abel, Gunter y Jorg Salaquarda (comps.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 173-204.

<sup>75</sup> Nos remitimos a lo que Nietzsche sostiene en el *Crepúsculo de los ídolos*: “[...] solo en los misterios dionisíacos, en la psicología del estado dionisíaco se expresa el hecho fundamental del instinto heleno - su ‘voluntad de vida’. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera como supervivencia colectiva mediante la procreación [...]”, en GD, KSA 6, p. 159 (tr., p. 134).



muerte y del cambio”, el sentido más profundo que Nietzsche encuentra en la cultura helénica<sup>75</sup>, y, que, a su vez, llega a ser el paradigma de una nueva forma de la creencia superadora del nihilismo.

**Abreviaturas de los escritos nietzscheanos:**

AC: *Der Antichrist* (El Anticristo).

FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (La ciencia jovial).

GD: *Götzendämmerung* (Crepúsculo de los ídolos).

GT: *Die Geburt der Tragödie* (El nacimiento de la tragedia).

M: *Morgenröte* (Aurora).

MA: *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano).

NF: *Nachgelassene Fragmente* (Fragmentos póstumos).

WL: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdad y mentira en sentido extramoral).

### Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofía, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinos, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intercelesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Posgraduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Etica, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoiá, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemérides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Etica e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofía Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmnanistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Máthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Etica, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristicia et Mediaevalia, Pensamiento, Perficit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecueménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, □□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Es-

tratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofía, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

## Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones:  
revistalogos@lasallistas.org.mx o karen.luna@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

**Nota:** Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

