

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 Küng¹

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,

¹ 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”.² 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”.³ 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”.⁴ 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”.⁵ 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.

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

³ 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.

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

⁵ *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”.⁶ 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”.⁷

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,

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

⁷ 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”,⁸ 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”.⁹ ¿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.¹⁰ 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

⁸ D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets, Madrid, 2002, p. 329.

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

¹⁰ 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.¹¹

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*”.¹² 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.¹³

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

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

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

¹³ 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”.¹⁴ 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”.¹⁵ 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 enunciados”.¹⁶ 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*)”.¹⁷ 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”.¹⁸

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

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

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

¹⁷ *Phänomenologie des Geistes*, p. 555.

¹⁸ 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.¹⁹ 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”,²⁰ “La religión es en sí misma el punto de partida de la conciencia de la verdad”.²¹ 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

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Berliner Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 82.

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

²¹ 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”.²² 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.²³

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”.²⁴ “Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él la religión es siempre una organización social o institución pública”.²⁵ El interés que a Hegel ofrece el cristianismo se debe a que, en éste, y en cuanto que

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

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

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

²⁵ 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”.²⁶ 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”.²⁷

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?”.²⁸ 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”.²⁹

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-

²⁶ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, p. 403.

²⁷ Chapelle, Albert, *Hegel et la religion I. La problématique*, p.101.

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

²⁹ 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.³⁰ 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

³⁰ 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”.³¹ 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”.³² En el rechazo a este punto de vista coincide con Hegel. Sin embargo las diferencias son muy notables, la

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

³² 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”.³³

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

³³ 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”,³⁴ 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

³⁴ 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.³⁵ 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

³⁵ 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.

³⁶ *Phänomenologie des Geistes*, p. 76.

compararla consigo misma, de modo que ella consiste en ser pauta de sí misma.³⁶ 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”.³⁷ 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?

³⁷ 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”.³⁸ 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,³⁹ y “la relación de lo negativo consigo mismo, como segunda premisa de todo el silogismo”,⁴⁰ 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

³⁸ *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, p. 258.

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

⁴⁰ *Ibid.*, p. 246.

uno de sus términos”.⁴¹ 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”.⁴² Pero si por clausura se entiende algo así como un fin de la

⁴¹ 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-

⁴² Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, p. 180.

ma a la de San Agustín,⁴³ quien definía el tiempo como una “distención del alma”, a la historia “vestigio de la trinidad”;⁴⁴ 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”.⁴⁵

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

⁴⁴ Fessard, Gaston, *op.cit.*, p. 41.

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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”.⁴⁷ 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”.⁴⁸ 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.”⁴⁹

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

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

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

⁴⁹ *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”.⁵⁰ 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]”.⁵¹

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”.⁵² La lucha de Kierkegaard consistió en “reintroducir el cristianismo en la cristiandad”.⁵³ Es por esta lucha por lo que Löwith, de

⁵⁰ Chapelle, Albert, *op. cit.*, p. 139.

⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

⁵² Kierkegaard, Sören, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 63.

⁵³ 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”.⁵⁴ 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.⁵⁵

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

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

⁵⁵ 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”;⁵⁶ afirmación que parece abonar muy bien sobre la ya multiseccular fama de Hegel como filósofo misticador 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”—,⁵⁷ 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”.⁵⁸

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,⁵⁹ Bonifacio VIII,⁶⁰ de Hobbes⁶¹ o de Carl Schmitt.⁶²

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

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

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

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

⁶⁰ Bonifacio VIII en 1302 pública 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 instrui”, 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).

⁶¹ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 3a. parte.

⁶² 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.⁶³

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”.⁶⁴

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*”.⁶⁵ En efecto, Hegel sostiene que a los “pueblos germánicos” corresponde dar cumplimiento al “principio cristiano”.⁶⁶ ¿Cómo evitar imaginar, al leer juntas las palabras “cristianismo” y “*germanischen*”, templarios

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

⁶⁴ *Ibidem*.

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

⁶⁶ 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.⁶⁷ 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”,⁶⁸ 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”.⁶⁹ 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-

⁶⁷ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 169-170.

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

⁶⁹ *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”.⁷⁰ 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.⁷¹

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-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁷¹ *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”.⁷² 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 “rehúsa decididamente todo lo mundano”.⁷³ De este modo, al *hacerse* histórico, el cristianismo “se convierte en algo distinto de lo que era”.⁷⁴ 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”.⁷⁵ En este caso, la expresión “postulado” sugiere “un proceso ininterrumpido de creciente diferenciación”.⁷⁶ 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,

⁷² Karl Löwith, *op.cit.*, p. 499.

⁷³ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 495.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 499.

⁷⁶ 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”.⁷⁷

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

⁷⁷ 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,⁷⁸ un Dios, desde luego, tan abstracto o, mejor, tan fantasioso 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,⁷⁹ 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”.⁸⁰ Pero no es así, son Kierkegaard y los post-hegelianos, y no Hegel, quienes se empeñan en una categoría —totalidad objetiva— considerada por éste “fantasiosa”, 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*

⁷⁸ Löwith, Karl, *op.cit.*, p. 500.

⁷⁹ Cfr. Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*, Vrin, Paris, 1949.

⁸⁰ 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—”,⁸¹ y que es “conciencia de la pérdida de toda esencialidad [...] de la sustancia tanto como del sí mismo”.⁸²

⁸¹ “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.

⁸² *Phänomenologie des Geistes*, p. 547.