

# víspera

Montevideo, junio de 1973 — Año 7, número 31

## Situaciones

Renovada CEPAL	2
El consenso de Lima	2
Carta del editor	3
Al límite de la paciencia	4
La derrota de Panamérica	5
Cierto humor vital	5
El viaje de Rogers	6
El enviado de Nixon-Kissinger	7
Don Gustavo, Dussel, Cussiánovich	8

## Encuentros

Carlos Baraibar: Para una política latinoamericana	9
--	---

## Perspectivas

Alcira Argumedo: Perón - Pueblo	13
Fernando Moreno: El Pacto Andino	19
Encuesta de Héctor Alimonda: Una política científica	22
Alberto Methol Ferré: A Jacques Maritain	29

## Lecturas

Los caminos de la liberación latinoamericana	33
Discusión sobre teología de la esperanza	33
El intercambio desigual	34
De la cólera a la esperanza	35
Palmares, la guerrilla negra	35

## Informe: EL PROCESO PERUANO

Francisco Moncloa: El año de las decisiones transformadoras	38
Rafael Roncagliolo: Perú y los otros	40
Luis Pásara: La comunidad laboral, un socio privilegiado	41
Luis Pásara: Hacia la propiedad social	42
Gral. Leonidas Rodríguez: SINAMOS	44

Redacción y Administración:  
Cerrito 475, Montevideo, Uruguay.  
Teléfono 8 59 03. Dirección Cable-  
gráfica: Víspera.

Editor  
HECTOR BORRAT

## EL PROBLEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA\*

(Estudio a partir de Hegel)

Por J. DE ZAN (Santa Fe)

### I

El problema de Dios ha estado siempre presente en la Filosofía, y lo seguirá estando mientras exista la religión. Si hay alguna filosofía en que el problema de Dios no se plantee, ni siquiera para decretar su muerte, si el filósofo puede desarrollar auténtica y profundamente su pensamiento, hasta el final, sin tener que ocuparse para nada de Dios, ello sería un signo de que la religión, en la época en que tal cosa se ha tornado posible, o no existe o ha perdido toda su vitalidad.

La cuestión de la "presencia o ausencia de Dios en la Filosofía" es una cuestión que no se decide en el ámbito de la filosofía misma, sino que está determinada de antemano, en un campo pre-filosófico, por la religión.

Ahora bien, no todas las religiones ni todas las épocas históricas viven su relación con Dios de la misma manera. Hay ciertas formas de religiosidad que presentan a un Dios intolerable para la filosofía y que ésta debe reformar o eliminar. Frente a esta situación parece haberse encontrado la filosofía de Hegel.

El problema de Dios tal como se plantea en el pensamiento hegeliano reviste un valor universal que trasciende ampliamente a esta filosofía porque reasume y lleva hasta su desenlace final lo que, en la terminología del propio Hegel juvenil, ha sido el destino de la religión en toda la historia de Occidente.

\* El presente trabajo reproduce básicamente, con algunas ampliaciones, la Comunicación leída en el II Congreso Nac. de Filosofía, Alta Gracia, Córdoba, junio de 1971.

Ahora bien, este acontecimiento filosófico que tiene un valor ejemplar, se desarrolla con caracteres vívidos y aún dramáticos en los primeros escritos de Hegel, (el Hegel juvenil), anteriores a la Fenomenología del Espíritu. En esta etapa ya se encuentra consumado y resuelto lo que después va a tener su expresión rigurosa en el Sistema de la madurez.

Encontramos en esta época de la evolución del pensamiento de Hegel dos temas de fondo, —sin la pretensión de que sean los únicos—, constantemente retomados bajo diversas formas y con diversos intentos de elaboración: a) el problema metafísico—religioso de la oposición entre inmanencia y trascendencia, el cual reviste también la forma de la contraposición histórica entre la Grecia clásica con su plenitud humana y el Judaísmo (cuyo espíritu pervive en la religión cristiana), el cual representa, por el contrario, la más profunda enajenación y deshumanización. En este nivel también se juega la célebre dialéctica del amo y del esclavo. b) El problema de la oposición entre lo universal y lo particular. Este no se presenta solamente como un problema gnoseológico, sino también ético: oposición entre la ley abstracta de la recta razón y la espontaneidad de la vida individual; religioso: oposición entre la religión abstracta de la pura razón y la “positividad” de las religiones históricas; ontológico: oposición entre la vida, la historia y el Absoluto que es presentado como un ser único, inmóvil, situado aparte. Esta antinomia se concreta para Hegel en la oposición entre el racionalismo y el romanticismo.

Ambos problemas, a) y b), se presentan estrechamente implicados y a veces superpuestos. El Dios puramente trascendente de los judíos, enemigo irreconciliable de los dioses paganos, representa la unidad de un objeto abstracto y vacío; mientras que los dioses griegos incluyen el momento de las determinaciones y la riqueza de la vida concreta del pueblo en toda su historia y colorido particular.

La solución hegeliana de ambos problemas es una sola: se obtiene a través de la mediación. El Absoluto es el resultado que conserva el proceso de su autoconstitución, las mediaciones, como su verdad esencial. La verdadera universalidad es la automediación del concepto que pasa por lo particular y lo mantiene: universal concreto. Dios no es esa abstracción inmóvil, el puro más allá, objeto inalcanzable

de una vana aspiración, sino que es la conciliación entre lo que el hombre es y lo que debe llegar a ser.

En el presente trabajo nos ocuparemos específicamente del primero de estos dos problemas, aludiendo al segundo solamente en la medida en que sea necesario para la comprensión del primero.

## II

Antes de iniciar el desarrollo de nuestro asunto se hace necesario salir al paso de posibles objeciones al planteo mismo de los problemas. No pretendemos realizar una simplificación de la compleja problemática que mueve el pensamiento de Hegel en este período, reduciendo todos sus temas a las dos cuestiones enunciadas. Existen importantes trabajos, cuyas perspectivas no vamos a discutir aquí, que se esfuerzan por hacer girar todo el pensamiento juvenil de Hegel en torno a uno u otro problema considerado como el problema clave. Conocida es la perspectiva unilateralmente teológico—religiosa en que se mueven las interpretaciones de Th. Häring<sup>1</sup> y J. Wahl<sup>2</sup>, que tiene sus antecedentes en W. Dilthey, iniciador de los estudios sobre este período fundamental de Hegel<sup>3</sup> y que ha sido proseguida entre otros por H. Niel<sup>4</sup>, y más recientemente por Paul Asveld<sup>5</sup> quien, desde esta interpretación de los problemas que mueven originariamente el pensamiento de Hegel, llega a decir que “el sistema de la madurez es, en efecto, una especie de teología laicizada”. Contra esta tendencia ha reaccionado fuertemente G. Lukács<sup>6</sup> el cual acusa, sobre todo a los intérpretes alemanes (Rosen-

<sup>1</sup> Th. Häring: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1929—1938.

<sup>2</sup> J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929, 2a. ed. 1951.

<sup>3</sup> W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905.

<sup>4</sup> H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945.

<sup>5</sup> P. Asveld, *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, 1952.

<sup>6</sup> G. Lukács, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. cast., Barcelona, 1970.

kranz, Häring, Glockner), de reaccionarios, filósofos burgueses del período imperialista que quieren utilizar a Hegel para sus propios fines de restauración feudal. Lukács sustituye la "leyenda reaccionaria del período teológico de Hegel" por el método histórico de la ortodoxia marxista. "El punto de vista metodológico para el estudio de la historia de la filosofía que domina el presente trabajo abarca mucho más que este mero objetivo de conseguir una recta interpretación del período juvenil de Hegel. Se trata de la conexión interna entre filosofía y economía, entre economía y dialéctica"<sup>7</sup>.

Una orientación que se presenta como más matizada es la de R. Garaudy<sup>8</sup>. "El sistema hegeliano no es la simple racionalización de una experiencia religiosa"; "no es tampoco el reflejo mecánico del medio—ambiente alemán y de los problemas políticos y sociales que planteaba a los hombres de su generación". Lukács "cae en un extremo al subestimar en forma sistemática el papel de la teología en la elaboración del sistema hegeliano. Por dicho camino, llega a hacer de Hegel un marxista acabado". "El problema de Hegel consiste en hallar respuesta a los problemas planteados por su época... Los problemas religiosos, filosóficos, políticos lo asaltan todos a un tiempo, o más bien, no son más que diferentes aspectos de un solo problema que tiene la dimensión de la vida. El problema inicial de Hegel es, en forma indivisible, político y religioso"<sup>9</sup>. Pero finalmente el propio Garaudy termina por interpretar los problemas religiosos en función de lo político que pasa a ocupar el lugar central y absolutamente predominante en su exposición. La evolución del pensamiento de Hegel en todo el período juvenil es comprendida en función de los acontecimientos políticos y económicos: el atraso de Alemania, la Revolución Francesa, el Estado napoleónico y los avances de la economía burguesa en Inglaterra.

Al centrar nuestro análisis en el problema teológico, nosotros no pretendemos tomar partido entre estas interpretaciones ni afirmar con ello que este sea el tema fundamental del cual se deriven todas las otras posiciones del Hegel juvenil y el propio Sistema de la

<sup>7</sup> Op. Cit. p. 31.

<sup>8</sup> R. Garaudy, *Dios ha muerto*, trad. cast., Bs. As., 1965.

<sup>9</sup> Op. Cit., pág. 8.

madurez; únicamente centramos *nuestro interés* en estas cuestiones que son las que queremos analizar por el momento y que indudablemente revisten para el primer Hegel una importancia que solamente el cerrado dogmatismo de Lukács puede dejar de reconocer.

### III

Podrá descartarse la existencia de un período romántico en Hegel, tesis que Lukács rechaza enérgicamente con buenos argumentos textuales, pero no pueden desconocerse las profundas tendencias imanentistas y panteístas, de inspiración romántica, que lo llevan a buscar, a partir del período de Francfort, una íntima unión con lo divino, superando la distancia entre lo finito y lo infinito. De esta búsqueda surgirá la idea de "totalidad divina"; lo divino no es un ser situado aparte, en la trascendencia, sino la vida misma de lo finito en su immanencia. Esta misma idea se expresará luego como identidad absoluta (Fenomenología). Pero Hegel va a manifestar bien pronto su oposición al romanticismo, "la filosofía del presente", tanto como al racionalismo de las Luces.

"El pensamiento del presente se opone a la manifestación de la verdad en el elemento del concepto, en forma de ciencia. En efecto, se pretende que 'la verdad sólo existe como aquello que se llama unas veces intuición, otras saber inmediato de lo absoluto, religión, ser...', que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuído, que lleve la voz cantante y sean expresados, no su concepto sino su sentimiento y su intuición"<sup>10</sup>.

Con todo, la manifestación de esta exigencia, como una sed de llegar a penetrar intuitivamente y hasta sentir lo absoluto, revela que el espíritu ha superado la inmediatez y la substantivación de lo finito, así como la fe ingenua mediante la cual conseguía la seguridad de una reconciliación futura con lo infinito y una aparente

<sup>10</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

satisfacción espiritual. Pero mientras tanto, al retornar a sí mismo mediante la reflexión, el espíritu ha pasado al polo opuesto. Este paso que señala Hegel es el que se ha cumplido de Descartes a Kant y Fichte. El yo pensante, el yo trascendental, el yo puro, son las manifestaciones del espíritu que ha perdido su sustancia y su vida esencial, del espíritu "carente de sí mismo en sí mismo". Y ahora, así empobrecido, el espíritu autoconciente de su situación, no reclama de la filosofía tanto el saber lo que él es en cuanto segregado de la sustancia, en el contenido finito de sus categorías puras, sino recobrar aquella sustancialidad perdida y aquella solidez compacta del ser.

El espíritu "carente de sí mismo en sí mismo" es, en términos generales, el espíritu del racionalismo, del idealismo subjetivo, de la Filosofía de la Ilustración. Ya desde su ambiente familiar y luego en el Gimnasio de Stuttgart, como en el Seminario de Tubinga, Hegel se ha ido formando bajo la tutela de esta filosofía, bajo la forma de la Aufklärung alemana, habiendo pasado por el tamiz de las "Críticas" kantianas. Todavía la *Vida de Jesús*, del período de Berna, "el primer escrito coherente y acabado que nos ha dejado Hegel", se desarrolla dentro de este espíritu racionalista, antropocéntrico y optimista de la Aufklärung, presentándonos a "un Cristo kantiano"<sup>11</sup>. Su temprana reacción contra esta filosofía que domina el ambiente de su formación, es lo que lo acercó por momentos a los temas románticos. Desde la época del Seminario de Tubinga se revela su conciencia de la infecundidad de los métodos del racionalismo y su esfuerzo de superación se hace presente especialmente en el tratamiento del problema de la positividad en la religión.

Hegel viene a describir el estado del espíritu en su época como embargado en la añoranza de la plerónica riqueza de un "topos uranos" que en otro tiempo atraía la mirada de los hombres hacia arriba, llenando el espíritu de luz y de gozo. Aquella región antiguamente subyugante, fuente divina de los éxtasis del espíritu, parece haberse disuelto: perdida toda su consistencia, no tiene ya ninguna fuerza efectiva y operante. De ahí la tarea que se impone la filosofía

<sup>11</sup> G. M.-M. Cottier, *L'Athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, París, 1959.

del presente, "el esfuerzo ardoroso y casi fanático por arrancar al género humano de su cautividad en lo sensible, en lo vulgar y en lo singular para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas...". Para los fines de esta *misión*, lo que importa no es desplegar el sistema de la ciencia, sino más bien, "reimplantar el sentimiento de la esencia, buscar más bien un fin edificante que la penetración intelectual"<sup>12</sup>.

Esta filosofía que se propone superar la aridez y la pobreza, "la anchura vacía", del racionalismo de las Luces, es el movimiento romántico, "una intensidad carente de contenido"<sup>13</sup>. Esta profundidad del espíritu que pretende haberse sumergido en la esencia de lo absoluto por los caminos de la intuición, esta ebullición interior que se cree poseedora de una sabiduría infusa, inconceptual e inexpresable es, como el espejismo del caminante en el desierto, puro autoengaño. Pero la satisfacción que experimenta en sus ensañaciones es reveladora de la situación actual del espíritu: "Por lo poco que necesita para satisfacerse puede medirse la extensión de lo que ha perdido".

Hegel parece interpretar el sentido de su propia obra filosófica como un nuevo aristotelismo, más radical y absoluto, por cierto, que el del propio Aristóteles, el cual llega tardíamente, cuando ya estaba consumada la obra disolvente del racionalismo moderno que fue debilitando y empobreciendo hasta vaciar de todo el contenido de su riqueza espiritual a ese grandioso platonismo que habría sido a sus ojos toda la Edad Media en su conjunto. Hegel llega, como un nuevo Aristóteles, en el momento en que el espíritu experimenta la miseria en que lo ha dejado el agotamiento del platonismo anterior, para reimplantar la esencia en el seno de lo contingente, lo universal en lo particular, lo eterno y necesario en el seno del tiempo y de la historia. Pero ya en esta tarea el vuelo del pensamiento hegeliano no se va a detener ante ningún límite; su objetivo final estará cumplido solamente cuando haya logrado recuperar para la inmanencia toda la realidad de la trascendencia

<sup>12</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

<sup>13</sup> Estas dos expresiones: "anchura vacía" e "intensidad carente de contenido" caracterizan y contraponen el superficial enciclopedismo de la Ilustración y la "profundidad" inexpresable de las intuiciones románticas.

sin perder nada de su riqueza, “los tesoros que nuestros antepasados habían dilapidado en beneficio del cielo”. Por eso Hegel no va a descansar ya hasta mostrar cómo el espíritu es en la naturaleza, lo finito en lo infinito, lo absoluto en la historia y Dios en el hombre.

Se puede decir que el joven Hegel, desde el período de Berna, se encuentra movido por la convicción de que la enfermedad que debilita al mundo moderno, vaciando la profundidad de su espíritu, tiene su origen en el modo puramente trascendentalista según el cual ha sido comprendido desde el principio el mensaje cristiano.

La filosofía moderna en general agravó esta situación, pues a la oposición del verdadero ser como puramente trascendente agregó la oposición del concepto, de la ley general y de todas las abstracciones que oprimen y esterilizan la espontaneidad de la vida concreta, es decir, “lo positivo”, contra lo cual también luchará el filósofo en este período. Ambas situaciones son dos vertientes que se refuerzan y conducen a la misma enajenación.

Tampoco la orientación última de la filosofía, el romanticismo, consigue superar esta situación, sino que vuelve a caer en lo mismo. También allí el espíritu se proyecta en una dirección que lo aleja permanentemente de sí mismo, sacándolo fuera de su concreta realidad finita en “la aspiración indefinida y vaga de un puro más allá”. Y así se libera, falsa liberación, del compromiso con las cosas y las obras del presente, como la familia, la profesión, la Nación<sup>14</sup>.

Con todo, Hegel interpreta a su época también como de transición hacia un nuevo mundo cuyo germen ya se ha hecho presente y propone, mediante su filosofía, llevar a su plenitud y madurez este nuevo período de la historia del espíritu del mundo. La humanidad ha tomado conciencia de sí misma, está en trance de reapropiarse efectivamente todo lo que le pertenece, superando su estado de enajenación (Revolución Francesa). Y así devendrá, con plena conciencia, dueña de su propio destino, capaz de engendrarlo por sí misma y asumirlo para sí.

<sup>14</sup> H. Niel, op. cit. cap. I.

Este tránsito del espíritu que retorna a sí mismo es el paso que da Schelling con su filosofía de la identidad, en quien ve Hegel el principio no desarrollado de su propio idealismo objetivo. Pero “este comienzo es el todo que retorna a sí mismo fuera de la sucesión y fuera de la extensión, convertido en el concepto simple de ese todo”. Esta vuelta del todo a sí mismo es la reabsorción de la trascendencia judeo-cristiana en la inmanencia ontológica y la reabsorción de toda “cosa en sí”, extraña al pensar e impenetrable, que se disuelve en la inmanencia del espíritu.

La idea de *espíritu* (Geist), tal como aparecerá precisada en la Fenomenología, mantiene vivos en su entraña todos los temas centrales del Hegel juvenil: la idea de la *vida inmanente*, que unifica todo desde dentro, realizando el verdadero *reino de Dios* en que vivimos; la idea de *amor* vínculo universal; la idea de alienación y *reconciliación*, así como la idea central de la *totalidad divina*.

Envueltos en esta terminología concreta, impregnada de fuertes tonalidades de religiosidad romántica, están presentes en los escritos juveniles de Hegel los problemas centrales de la metafísica. Para él hay dos maneras de concebir la unidad: a) la que unifica la multiplicidad desde dentro, en virtud de un principio inmanente de unificación; b) la que recurre a un principio trascendente, separado de la multiplicidad misma, el Dios personal. Esta última es una unidad puramente pensada, operada en una representación. Hegel opone la unidad abstracta o pensada, presente sólo en el pensamiento, a lo presente y actuante en la realidad concreta, la unidad real. Como figuras de esta oposición y de la unidad aparente con la cual se satisface la conciencia se presentan en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* a Abraham y Noé. Ya en la primera página de esta obra se lee: “Noé reconstituye la unidad del mundo devastada (por el diluvio) en una unidad pensada (in einen Gedanken); de su ideal pensado (sein gedachtes Ideal) hace el verdadero ser (das Seiende), y frente a él pone todas las cosas como realidad pensada, es decir, dominada”.

Este es también el espíritu de Abraham, el padre del pueblo judío: “El espíritu de Abraham era mantenerse en una oposición absoluta a todo, teniendo lo pensado (das Gedachte) elevado al

rango de unidad dominadora de la naturaleza enemiga ilimitada". Esta misma actitud caracteriza a la fe positiva en cuanto tal: "Toda fe positiva parte de una oposición, de algo que nosotros no somos y a lo que debemos llegar (el Dios). Pone un ideal frente a su existencia; no se puede creer en este ideal más que si él es un poder (Macht, el Dios que realiza el ideal). Pero en realidad, yo creo que tal cosa es, quiere decir, yo creo en la representación, yo creo que yo me represento esa realidad, yo creo en lo creído".

Lo mismo acontece con el cristianismo, la última página del libro que venimos citando comienza diciendo: "en todas las formas de la religión cristiana que se han desarrollado en el destino progresivo de las edades se vuelve a encontrar siempre este carácter fundamental de una oposición en el seno de lo divino que está presente en la conciencia pero que jamás puede pasar a la vida".

Finalmente, el *Espíritu del Cristianismo* se cierra con las tan citadas palabras: "La Iglesia cristiana no ha cesado de oscilar entre los extremos de Dios y el mundo; de lo divino y la vida. Su carácter fundamental le impide encontrar el reposo en una belleza viviente impersonal; y está en su destino el que la Iglesia y el Estado, el Culto y la vida, la piedad y la virtud, la acción divina y la acción en el mundo no pueden jamás fundirse en una sola realidad".

Este problema metafísico-religioso de la inmanencia de lo divino en la vida concreta o su trascendencia, en la que su presencia se reduce a su representación, implica para Hegel, con toda lógica, una cuestión más general y de mayores alcances. (o es la manifestación de ella en el plano de lo religioso): el problema de la unidad o de la separación y el aislamiento del individuo, en su finitud, con respecto a la totalidad de lo real y especialmente a la totalidad social. Al situarse a Dios, el principio de la unidad del mundo, como un otro (Heteros), separado, fuera del mundo y de la multiplicidad, los individuos quedan cerrados sobre sí mismos, reducidos a los límites estrechos de su realidad finita. La conciencia de esta incomunicación y soledad ontológica hace nacer el sentimiento de la indigencia del individuo en sí mismo y el sentimiento del mundo como algo extraño, irreductiblemente heterogéneo al propio ser finito; e inmediatamente, por eso mismo, el hombre comienza a ver en el mundo un virtual enemigo al cual

teme y del cual desconfía... El cambiante universo en torno se presenta como algo extraño, sus determinaciones se le imponen desde fuera y le oprimen con hostilidad. Es el sentimiento de la desunión y el desgarramiento. Sólo la verdadera reconciliación de lo finito con lo infinito trae el reposo en la "belleza viviente impersonal" y la reconciliación de lo finito con lo finito, del hombre con el mundo y sobre todo, la unidad del hombre con el hombre en la comunidad real, viviente y sustancial de los espíritus finitos.

#### IV

El Filósofo pretende encontrar en la persona y en la vida de Cristo el primer despuntar de la liberación humana que alcanzará su consumación con su propia filosofía<sup>15</sup>. Cristo es verdaderamente Dios, pero en cuanto es plenamente hombre, en su naturaleza humana, interpreta Hegel. Cristo no es más que un hombre que ha llegado a ser, por anticipado, totalmente él mismo. Por eso es realmente Dios. En ningún momento de su vida concreta Cristo se presentó como un ser extraño, lejano: un Dios bajado de arriba. Estaba con sus amigos, los discípulos, como uno de ellos, intimando con ellos. Solamente frente a los representantes legales del pueblo asume una actitud distinta, para significarles que Dios era él, un hombre.

Cristo es la revelación de lo divino bajo forma humana. Un universal, lo divino, concreto. El hombre que ha devenido a sí mismo por la reapropiación de su naturaleza profunda objetivada.

Pero la mentalidad servil de los discípulos los inhibe para descubrir en sí mismos lo divino que Jesús predica y, deslumbrados por la personalidad del Maestro, hacen de él, en su individualidad,

<sup>15</sup> Cfer., Escritos del período de Berna y Francfort. Sobre esta temática: P. Asveld, op. cit., Cap. II, art. I y cap. III, art. 2 y 3.

un Dios. Una vez personalizado en Cristo, lo divino se sitúa aparte y se opone irreductiblemente a la vida del cristiano, ya no puede ser la vida misma de la comunidad. La unión armoniosa con lo divino impersonal se torna de nuevo imposible.

Para que el Espíritu, lo divino que Jesús vino a hacer germinar en la tierra, pase a ser una realidad sustantiva en todos, una realidad vivida con plena conciencia, se hace necesario que el Dios-Jesús se disuelva en su individualidad incomunicada. Por eso el Cristo histórico debe morir. El sacrificio de su persona individual es la condición y el paso necesario para que se cumpla el advenimiento del Espíritu Santo, esto es, para que lo divino llegue a ser realmente la vida misma de la comunidad cristiana. La crucifixión del Cristo aparece entonces como una necesidad dialéctica para que Dios llegue a ser realmente.

Pero el cristianismo histórico de la ortodoxia se ha mostrado definitivamente incapaz de reconocer a Dios en sí mismo; los discípulos vuelven a enajenar su propio ser resucitando al Cristo histórico.

El mito de la resurrección y la figura del Cristo Glorioso que asciende a los Cielos y se aleja definitivamente significan el desdichado momento en que la humanidad se pierde totalmente a sí misma, se niega y se separa de su verdadero ser.

A fin de no hacer fracasar el sacrificio de Cristo que se entregó a la crucifixión es necesario entender que en virtud de su muerte cada hombre llega a ser otro Cristo por la inhabitación del Espíritu. El sentido especulativo del Viernes Santo está en ese desgarramiento de la envoltura que cierra toda individualidad particular sobre sí misma y la mantiene incomunicada en su ser; este desgarramiento y esta muerte es el paso por el cual lo particular se abre a lo universal y es inundado así por el Espíritu, pasando lo universal al interior de lo particular, el todo a las partes, la totalidad de la vida divina a cada uno de los hombres.

La Iglesia sigue siendo para Hegel el cuerpo místico de Cristo, pero solamente en cuanto el Cristo es la Vida que anima a este cuerpo. El Cristo ya no es la cabeza de la Iglesia, sino que la Iglesia es en sí misma la plenitud del Cristo; y lo es por el Espíritu Santo el cual no es, a su vez, sino el espíritu de la comunidad

eclesial, el vínculo que la unifica y constituye como comunidad. La Iglesia es el reino de Dios solamente por que Dios es su reino, en su reino tiene su ser y nada es fuera de él.

A su vez, podríamos decir, el reino de Dios no se limita a un grupo separado del resto de la humanidad, sino que se extiende a todos los hombres, es la Humanidad. La Humanidad, finalmente, no es uno de sus momentos sino todo su proceso histórico en el cual se incluye cada uno de los momentos. "Lo verdadero es el Todo". "De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad"<sup>16</sup>.

Existen interesantes análisis de la reflexión hegeliana sobre la noción de la encarnación<sup>17</sup>. La lengua alemana traduce "incarnatio" por "Menschwerdung". "El término, anota Cottier, contiene la idea de devenir, de fieri, *werden*, que el latín no connotaba". Hemos visto como, para Hegel, la divinidad de la persona de Cristo pasaba a la Humanidad. Por lo tanto, "la encarnación no significa más la unión de dos naturalezas sino el pasaje de una naturaleza a otra". Dios *se hace* hombre; esta expresión va a cobrar ahora un significado inesperadamente realista. Hacerse hombre no es para Dios simplemente unir a sí una naturaleza humana, sino dejar de ser Dios para convertirse en hombre. La encarnación no es un *hecho exterior* al propio ser divino, el cual quede inmodificado. La encarnación es un devenir real, esencial, necesario. La esencia de Dios consiste en hacerse hombre.

La encarnación así reinterpretada no es un hecho cumplido y acabado de una sola vez y en un solo individuo, sino un proceso incesante, continuo y universal.

Ahora bien, "el hombre" no es esa abstracción vacía expresada en su definición, sino la concreta realidad que se mueve, se expresa y se realiza en la historia. Dios se va haciendo hombre, por lo tanto, en la Historia. El proceso histórico de la Humanidad es, por lo tanto, en su continuidad, el proceso de la encarnación divina y a través de este proceso de su encarnación es como Dios va llegando a ser.

<sup>16</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio.

<sup>17</sup> Cfer. G. M.-M. Cottier, op. cit. Cap. I, esp. pág. 29.

Profundizando estos conceptos, Cottier llega a decir que se puede caracterizar a la teología hegeliana como una forma extrema de la "teología de la kénosis". Dios deja de ser Dios. Y este es su ser: negarse a sí mismo para devenir otro. El Dios de Hegel es kénosis, acto de vaciarse de sí mismo para revelarse y exteriorizarse, *Entäusserung*, solamente que esta kénosis no se efectúa más en el Cristo individual, ella es generalizada en una dimensión histórico-cósmica. En consecuencia, "es más exacto hablar en Hegel de una kénosis subsistente que de kénosis de Dios en Cristo".

Hemos mencionado, a propósito de la muerte de Cristo, la fórmula "Viernes Santo Especulativo". "Esta muerte devendrá lo negativo, la negación, alma vivificante del movimiento como, según la doctrina cristiana, la muerte de Cristo es la fuente de la vida divina para la humanidad. El Cristo es el Mediador: En la nueva cristología decapitada del Cristo personal, permanece solo *la mediación*. Esta expresa el movimiento mismo de lo real en su inmanencia. Esencialmente pasaje de lo contrario en lo contrario, la kénosis es mediación, automediación<sup>18</sup>

## V

En el *Espíritu del Cristianismo* Jesús opone a la concepción judía la suya propia según la cual las relaciones de Dios con el hombre son las relaciones de un padre con sus hijos, relaciones de intimidad y de amor. "A la idea que los judíos se hacían de Dios, considerado como su Amo y soberano Señor, Jesús opone la relación de Dios con los hombres concebida como la relación de un padre con sus hijos".

Los judíos, por su parte, se manifiestan consecuentes consigo mismos cuando no aceptan la unión de lo divino y lo humano en Jesús. Cuando él se dice uno con el Padre lo acusan de blasfemo.

<sup>18</sup> G.M. - M. Cottier, op. cit. p. 31.

¿Cómo estos pobres miserables, exclama Hegel, habrían podido reconocer en un hombre algo de divino, ellos, que no tenían conciencia más que de su propia abyección, del abismo infranqueable entre lo humano y lo divino?

El destino del cristianismo histórico, a partir de los propios discípulos que comenzaron por divinizar a Cristo en su individualidad personal, rodeándolo de un halo de milagros y de virtudes sobrenaturales que lo alejan del hombre y lo hacen inimitable, es recaer siempre en la escisión insuperable entre la vida concreta, humana, del hombre y su vida religiosa que lo saca de sí mismo para proyectarlo hacia otra parte, hacia otro ser particular, el Dios personal.

Este dualismo metafísico-religioso tiene como consecuencia, según hemos visto, la solidificación de los entes en su finitud, la que se torna realmente insuperable; y en su multiplicidad, que se vuelve ontológicamente irreductible.

Pero esta escisión de lo finito penetra hasta la misma identidad del individuo produciendo el desgarramiento del propio ser y la oposición constante del hombre contra sí mismo, una dualidad interior que quiebra la armonía de la vida, la herida incurable por la cual se desangra y se pierde a sí misma el alma en la religión judeo-cristiana.

La estructura de la conciencia judía, y de la conciencia cristiana en la medida en que ésta participa de aquélla, es identificada por Hegel con la estructura de la relación entre el amo y el esclavo. Esta conocida figura tiene una significación teológica. La conciencia del esclavo no es autoconciencia porque se encuentra permanente y radicalmente polarizada hacia el amo cuya presencia dominante la llena por entero sustituyendo al propio yo como el verdadero centro y el sujeto de la vida del esclavo. En consecuencia, la vida misma del esclavo no es su vida sino que es de otro, del señor. Ahora bien, el Dios de los judíos es el Señor, el Amo en términos absolutos, reflejo y proyección de su propia mentalidad de esclavos.

El individualismo egoísta y el sentimiento de la propia impotencia humana que caracterizan a la conciencia servil o del esclavo, se explican por su misma enajenación. Esa pobre criatura des-

conoce la paz y el gozo del sentirse integrado en la comunidad y participar del poder y de la fuerza, de la infinita riqueza de lo humano que viven en ésta. La vida de la comunidad, que llega a ser la propia vida del individuo en la medida en que éste la asume y participa activamente en ella, es al mismo tiempo la vida de todos, y esta totalidad es infinita. Es en la vida social que el individuo se abre a lo universal y es inundado por la infinitud. El todo pasa a ser inmanente a cada uno de sus miembros. Pero esta vida y la comunidad misma son disueltas por la conciencia judaica y cristiana. La pequeñez de espíritu que domina en la conciencia servil y el individualismo que la aísla y la opone a los otros le impide reconocer la profundidad y la riqueza del espíritu humano, los valores eternos y lo divino que en él se ocultan. Estos valores cobran consistencia y perdurabilidad solamente en el mundo intersubjetivo de la vida social.

Por eso el judío y el cristiano, reconcentrados sobre sí mismos, en la angustia y la inseguridad de su yo finito, solamente pueden mantener lo eterno y lo divino extrapolándolo enteramente fuera de sí mismo, y así queda enajenada toda la grandeza y la dignidad humana. El Dios de la trascendencia concentrará todo lo que el hombre desearía ser y que, habiéndose sentido impotente para realizarlo, espera recibirlo de él como premio futuro de su actual servidumbre y sumisión.

*El Espíritu del cristianismo* no es el único escrito de Hegel en que se plantean vivamente estos problemas: otro texto, el *System Fragment*, de 1880, reproduce planteamientos semejantes<sup>19</sup>.

El Dios extranjero de la trascendencia es calificado allí de *Dios Objeto*. Situar frente al sujeto humano un objeto que lo enfrenta desde sí mismo y lo determina desde fuera del propio sujeto es crear la escisión y enajenar la vida de la conciencia. El objeto, entendido como "la cosa en sí" que enfrenta desde ella misma al sujeto y se le impone, constituye para Hegel el tipo de la oposición solidificada que ha de ser disuelta y superada. No es posible

<sup>19</sup> Para este punto seguimos, a grandes rasgos, la síntesis de los fragmentos de 1796 expuesta por Asveld, op. cit. pág. 100, ss. Los párrafos entre comillas son citas textuales de Hegel.

detenerse en esta oposición, ella revela su positividad solamente como momento dialéctico, automediación del espíritu. En el idealismo objetivo va a ser superada la dualidad del sujeto y el objeto del conocimiento como términos independientes y exteriores el uno al otro, quedando solamente el dinamismo sustantivo de la relación en que los términos, el objeto y el sujeto, son momentos solidarios del automovimiento de la relación misma.

La disolución de toda cosa en sí en el juego dialéctico de este pensar que se piensa a sí mismo, trae a su inmanencia también, y sobre todo, a Dios. Con lo cual quedará superado (asumido), no solamente el Dios de los judíos y del cristianismo ortodoxo, sino también el Dios "cosa en sí" de Kant y el Dios sustancia de Spinoza.

Establecer a Dios como un objeto es, por otro lado, poner lo infinito más allá de lo finito. Es hacer de lo finito y de lo infinito dos términos igualmente *ab-solutos*; cada uno es lo que es en sí fuera del otro, situado aparte. De esta manera se vacía al infinito de todo contenido concreto, quedando reducido a una mera abstracción, y se deja a lo finito despojado de toda consistencia y profundidad.

Hegel reemplazará este concepto del infinito como algo exterior y opuesto a lo finito por la idea de la infinitud que es en lo finito, a la manera como la vida anima los órganos de un viviente. La verdadera infinitud es la unidad de lo finito y de lo infinito. La identidad absoluta será definida como la identidad de la identidad y de la no identidad. Este es el principio primero de la lógica.

## VI

En contraposición con la dolorosa expresión de la conciencia desdichada que representa sobre todo el judaísmo, Hegel exalta a la humanidad griega y a su religión, presentando una imagen idealizada de la antigüedad.

La sustitución de la religión pagana, liberadora y enaltecedora de los valores humanos, por el cristianismo, es, al mismo tiempo, una consecuencia del estado de enajenación política y humana en general en que había caído el hombre de fines de la edad antigua y la causa de la más profunda enajenación de la conciencia europea occidental.

En el período de Berna, Hegel estudia los condicionamientos político sociales que hicieron posible el triunfo del cristianismo sobre el mundo antiguo.

“Como hombres libres, los grecorromanos obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, a jefes que ellos mismos habían elegido libremente; hacían guerras que ellos mismos habían decidido, sacrificaban su propiedad y sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya... La idea de su Patria, de su Estado es lo invisible y supremo por lo que lucha y trabaja, lo que le mueve (...) Ante esa idea desaparecía su individualidad, él no exigía la vida y la pervivencia más que para aquélla, y podía realizarlas; no se le ocurría —o al menos no en la generalidad de los casos— pedir supervivencia o vida eterna para su propia individualidad, ni mendigarlas...”

Los dioses eran la expresión imaginativa de las grandes realidades interiores de la vida misma de la ciudad. Los hombres mantenían frente a ellos toda su libertad y aún podían enfretarlos. No obedecían más que a sus propias leyes, y si se llamaba a veces a la ley moral una ley divina, lo era en cuanto expresión de lo divino que hay en lo humano; se encontraba no en un texto venido de arriba sino en su propio corazón.

El surgimiento de una aristocracia rica y poderosa, como consecuencia de sucesivas guerras, lleva al pueblo, deslumbrado por su poder y magnanimidad, a cederle gustoso las riendas del poder, en la conciencia de conservar su derecho a retormarlas en cualquier momento. Pronto ese predominio libremente concedido se sostuvo con la fuerza, y ésta se va a imponer sin encontrar resistencia. Es que, mientras tanto, la mentalidad del pueblo había cambiado, y el nuevo régimen no hizo más que acentuar ese cambio. El pueblo había perdido el hábito de la visión de conjunto, del cuidado constante de lo común. Cada uno se había convertido en un

pequeño engranaje, encargado de un trabajo limitado y preciso, su interés se había ido centrando sobre su seguridad personal y sus conveniencias individuales, su propiedad; cada uno se ocupaba de lo propio y exigía en cambio que el Estado se ocupara de lo común. Por otro lado, no viviendo ahora más que para sí mismo, el individuo comienza a temer la muerte como la desdicha suprema.

Habiendo cesado de aparecer lo común, el todo, como el resultado de la acción de cada uno, los hombres se ven empobrecidos, reducidos a su pequeña individualidad y a sus limitadas pertenencias y así comienzan a sentir su debilidad. Habían llevado hasta entonces lo eterno en su propio corazón, no encontrándolo ya allí, se ven forzados a buscarlo en otra parte. ¿Hacia dónde volver la mirada? ¿Hacia sus dioses? Imposible, eran seres como ellos mismos; ahora que ellos se experimentan empobrecidos, comienzan a sentir también, al mismo tiempo, la pobreza y debilidad de sus antiguos dioses. “La religión de los pueblos griegos y romanos era la religión de los pueblos libres y con la pérdida de la libertad debía desaparecer también el sentido y la fuerza de esa religión”.

Y es entonces, cuando el hombre antiguo ha perdido así toda la sustancia de su propia humanidad, encontrándose a la deriva, sin absoluto, sin patria, porque el Estado se le ha convertido en algo extraño, que no le pertenece; es entonces cuando se le presenta una religión que había nacido precisamente en el seno de un pueblo desdichado, la cual le ofrece la garantía de restitución de todo lo que ha perdido. El hombre, dice Hegel, no puede renunciar a un absoluto, a algo plenamente autosuficiente; no encontrándolo más en su propia voluntad reducida a impotencia, lo busca en la sola religión donde se había refugiado, en el Dios de los cristianos.

“El despotismo de los emperadores romanos había expulsado al espíritu humano de la tierra; la pérdida de la libertad había forzado al hombre a poner su absoluto, su eterno, en el seno de la divinidad. La miseria que diseminaba el despotismo lo obligaba a buscar, a esperar la felicidad en el cielo. La toma de conciencia de Dios como una realidad objetiva, se produjo a la par de la esclavitud y la corrupción de los hombres; hablando con propiedad, no

es más que una manifestación de ese espíritu de los tiempos”.

Al convertirse el Estado en una potencia extraña y dominadora se produjo la irreparable escisión: en un polo ese Estado como una realidad separada que está por encima de la vida y de la libertad de la comunidad; en el otro polo, ya no queda siquiera una comunidad dominada, sino una pura dispersión de individuos con su vida privada y sus intereses privados, los cuales se van replegando cada vez más sobre sí mismos y se aferran a sus intereses. “Toda actividad, y todos los fines se referían ahora a lo individual; no se realizó más actividad en nombre del todo, de la idea. Cada uno trabajaba, o bien para sí mismo, o bien, obligado, para otro individuo... toda libertad política desapareció; el derecho de los ciudadanos se limitó a la protección de su propiedad privada que constituía ahora todo su mundo”.

“Así, el cristianismo —dice Garaudy comentando ese párrafo de Hegel— es la religión de las personas que han perdido la libertad. Nació del despotismo político y de la desigualdad económica. Allí donde la propiedad privada se convierte en el único estímulo de la acción de los hombres, la religión no tiene otro objeto que la salvación individual”<sup>20</sup>.

El individualismo, la impotencia y la pérdida de la libertad, reciben su justificación teórica mediante la doctrina de la perversión de la naturaleza humana caída. Esta teoría hace de nuestra impotencia un título de gloria y santifica la degradación hasta el punto de condenar como culpable hasta la ilusión de poseer demasiada fuerza para creer. Y si uno puede conmovirse todavía ante el espectáculo del fervor sincero de esta generación impotente, hacinada al pie de los altares para mendigar allí un poco de espiritualidad y de moralidad, no se puede sin embargo más que estigmatizar con disgusto la concepción que ellos se han formado de Dios.

“A nuestra generación, dice Hegel, le ha sido reservada la tarea de exigir, al menos teóricamente, que nos sean devueltos los tesoros que nuestros antepasados han dilapidado en beneficio del cielo”. Para esta tarea se le presentaba como paradigmática la figura

<sup>20</sup> R. Garaudy, op. cit. pág. 35-36.

de la humanidad que se realizó en Grecia. Allí reinaba el gozo, la armonía. Esta admiración nostálgica del humanismo griego no es ciertamente una actitud exclusiva de Hegel, es característica de la época: en Alemania, entre los autores frecuentados por el filósofo, se destacan particularmente Hölderlin y Schiller.

Pero el cristianismo ha venido a quebrar aquella alegría del vivir. Ha matado esa gracia serena y la espontaneidad franca y gozosa de la humanidad clásica, enervando el amor hacia la vida y el orden de la *polis*. En lugar de enseñar al hombre a actuar, a consagrarse a la humanidad, ha canonizado la impotencia, el sufrimiento; poniendo la morada del hombre solamente en el cielo, ha despojado al mundo de la naturaleza y de la sociedad de su carácter subjetivo y divino, haciendo de la naturaleza un conjunto de fuerzas materiales que únicamente hay que someter y de la sociedad un conjunto de relaciones funcionales e interesadas bajo la fría dominación del Estado. El mundo ha devenido una potencia extraña y hostil. La vida se ha deshumanizado. “Para que un orden nuevo pueda nacer, dice Niel<sup>21</sup>, es necesario que se efectúe en el dominio religioso, moral y político, un cambio análogo a aquel del cual Hegel admira un ensayo en la Revolución Francesa, esfuerzo generoso de un pueblo para fundar su vida política en la razón. A una cultura que ha devenido inhumana es necesario sustituirla por un mundo nuevo en que el hombre se reencontre consigo mismo”.

En un momento dado, durante la época de Tubinga y Berna, Hegel ha llegado a pensar que toda la evolución posterior al mundo antiguo carece de valor positivo, significa un retroceso histórico con relación al humanismo clásico; la tarea de su tiempo será, por lo tanto, la restauración de aquel ideal, tarea que ha tenido su comienzo con la Revolución Francesa. Pero bien pronto esta concepción antidualéctica de los momentos históricos va a ser modificada por Hegel y tanto Grecia como el Cristianismo aparecerán como momentos histórico-ontológicos necesarios, que han de ser negados y asumidos, superados y conservados.

<sup>21</sup> H. Niel, op. cit. p. 26.

El mismo Niel agrega más adelante<sup>22</sup>: “Si los griegos disfrutaban de una gozosa serenidad frente a la vida, ellos no habían tomado conciencia, sin embargo, de la finitud de la naturaleza y veían en la ciudad, en los limitados horizontes que los rodeaban, la expresión última de la divinidad. No tenían el sentido de la subjetividad, su espíritu carecía de profundidad”.

Los griegos vivieron gozosa y serenamente sumergidos en la finitud. Pues al desconocer las profundidades del espíritu, al carecer de la idea de lo infinito, no experimentaron la finitud como tal, como limitación, como negatividad. Lo finito no se concibe como tal, como limitado, mientras no esté en tensión hacia un más allá de sus propios límites, mientras no despierte en su interior la tendencia a la superación, el *Sollen*. A la inversa, mientras no haya experimentado sus límites como tales, lo finito reposará en una serena impavidez; ausentes de él toda nostalgia y toda inquietud, no padecerá desgarramiento interior alguno. Es la solidez compacta de la más in—mediata aceptación de sí mismo, sin fisuras interiores. El equilibrio estático de lo clásico. La sustancia que no ha devenido aún sujeto.

Con el cristianismo el hombre ha profundizado en sí mismo; por la vía de la interioridad se ha desfondado lo finito abriéndose a la infinitud divina. Mientras la especulación griega, determinada por su carácter visual, extático, proyectó su mirada hacia fuera, hacia la identificación del cognoscente con el objeto conocido, el dinamismo del espíritu cristiano invierte su sentido, va de lo exterior a lo interior, para encontrar en la interioridad del espíritu finito la presencia de Dios, la infinitud. Sin embargo, esta superación de lo finito no es todavía una superación *real*, porque el cristiano no alcanza a comprender la identidad de lo finito y lo infinito. Esta apertura a la infinitud no es, por tanto, la liberación de lo finito, sino solamente su desequilibrio, el nacimiento de la conciencia desdichada. La intención de Hegel será realizar la síntesis en la que se mantenga y se supere al mismo tiempo lo esencial de lo griego y lo cristiano. Hegel quiere recuperar la serenidad, la paz y la grandeza que él creía ver en la Grecia clásica, pero ahora en el horizonte

<sup>22</sup> Loc. cit.

abierto de la infinitud positiva que es el aporte de la religión judeo—cristiana.

El otro aporte positivo que Hegel verá luego en el cristianismo, superada ya su valoración meramente negativa de éste mediante la interpretación dialéctica de los momentos históricos que será su concepción difinitiva, es el descubrimiento de la subjetividad: “Fue el cristianismo quien introdujo esta idea en el mundo; según él el individuo *como tal* tiene un valor infinito, porque objeto y fin del amor de Dios, está destinado a permanecer en una relación absoluta con él como espíritu...”<sup>23</sup>.

## VII

La exposición del pensamiento de Hegel sobre el problema que nos ocupa podría sin dudas ampliarse y profundizarse mucho más; sin embargo, lo que se ha visto anteriormente resulta más que suficiente para estimular nuestra reflexión y avanzar en el señalamiento de algunas pistas sobre la base de la experiencia histórica del pensamiento filosófico.

La relación del Ser infinito con los entes finitos no puede ser entendida y expresada según el modelo de las relaciones entre los entes finitos con su exterioridad mutua. Esta confusión lleva necesariamente, ya sea a la limitación y desvanecimiento de la infinitud del Infinito (Filosofía de la Ilustración), ya sea al anonadamiento y enajenación de lo finito (Religión judeo—cristiana, tal como la entiende Hegel; teología protestante). Es que lo finito y lo infinito no pueden subsistir el uno al lado del otro como si fueran dos entes finitos.

En la religión contra la cual se rebela y lucha el espíritu del filósofo, el Dios trascendente es sentido como una presencia extraña al hombre y que, sin embargo, lo ve todo y lo penetra todo hasta lo

<sup>23</sup> Hegel, *Enciclopedia*, parágr. 482.

más recóndito de la conciencia; y no sólo ve lo presente sino también lo pasado y lo futuro. El ente es totalmente dependiente de un Otro, tanto en su ser como en su actuar. El avasallamiento del hombre bajo esta dominación total es insoportable y despersonalizante para Hegel. La trascendencia, tal como él la piensa, establece un dualismo radical que excluye la participación real de la criatura en la naturaleza y en la vida divina.

En este contexto, la infinitud divina significa para el hombre una distancia infinita que lo separa y lo aleja del Señor. Pero el hombre se hunde más aún en la desesperación cuando se experimenta como esencialmente corrompido por el pecado. El pecado se define teológicamente como "aversio a Deo". En el luteranismo esta "aversio" penetra la esencia misma de la naturaleza humana caída. El hombre ha perdido toda huella del rostro de Dios en su ser.

El abismo ontológico infranqueable es también en este caso un abismo gnoseológico que deja a la inteligencia en la noche de la equivocidad entre lo finito y lo infinito (agnosticismo teológico).

En esta situación todas las nociones trascendentales se vuelven equívocas y la metafísica se hace imposible. El horizonte del espíritu se cierra herméticamente en la propia finitud. Los griegos vivieron esta experiencia de la finitud, pero la finitud griega reposaba en sí misma porque no sentía gravitar sobre ella esa presencia tenebrosa e impenetrable de la Trascendencia.

El problema con que se ve enfrentado Hegel es bien real y, en los términos en que él lo encuentra planteado, este problema real se había tornado insoluble. La deficiencia fatal del planteo radica en el hecho de situar a Dios en una pura trascendencia, como lo totalmente otro con respecto a la criatura.

El hombre no acepta vivir bajo el dominio total de otro, la heteronomía. Con ello ejerce un derecho legítimo e inalienable, lo contrario sería aceptar su destrucción, su aniquilación como persona. Pero al mismo tiempo el hombre no puede tampoco afirmarse como total y absolutamente autónomo. "En relación con Dios, la heteronomía es exactamente tan errónea como la autonomía".

Yo no soy más yo mismo cuando mi yo se encuentra bajo poder de otro; menos aún cuando ese poder es la Omnipotencia. Justamente porque mi yo no es autosuficiente ni es necesario, experi-

menta frente al Todopoderoso un estremecimiento de todo su ser que, instintivamente se transforma en conato de autodefensa. Quien no haya sentido alguna vez a Dios como un virtual enemigo, como una amenaza y un peligro real para la integridad de su persona, o no se ha situado nunca profundamente en la presencia de Dios, o tiene muy debilitada la conciencia de la propia dignidad humana.

Sin embargo, el hombre puede adoptar y de hecho ha adoptado diferentes tácticas en su lucha contra Dios. Así, el hombre hace a veces como si no existiera el Trascendente que lo atraviesa todo con su mirada penetrante y con su infinito poder. (Ignorar al enemigo es una forma, presunta, de haberlo vencido). El hombre quiere pensar que Dios se ocupa solamente consigo mismo, absteniéndose de toda intervención directa en el mundo, de esa presencia operante y perturbadora que revela la religión positiva. Eliminada toda "positividad", lo sobrenatural o antinatural de las religiones históricas, queda la religión natural que tiene por fundamento las exigencias y posibilidades de la misma naturaleza humana. El Dios de la religión natural se sitúa "dentro de los límites de la razón", (Kant, Filosofía de la Ilustración), y va a ser dominado por la razón. Este Dios concebido por la razón queda reducido a la idea de Dios.

El Dios de la Religión natural, que es el Dios de la razón, no ofrece peligros porque está hecho a la medida del hombre; acotado y determinado mediante los conceptos claros y distintos de nuestro pensamiento racional, queda construido en dimensiones humanas, finitas; además, como todas las abstracciones, es ya incapaz de actuar.

Situado así el Dios, en una lejanía desdibujada e inoperante, sin ninguna relación concreta con el mundo, solamente como garantía del orden y la armonía universal, el hombre puede dedicarse a vivir su propia vida y organizar su mundo como si El no existiese. Esta era, en el fondo, la actitud de la Aufklärung y de la teología liberal. Hegel había sido formado en ella desde los primeros pasos de su carrera intelectual, pero muy pronto experimentará, como hemos dicho, la pobreza y vaciedad del racionalismo de las Luces.

El vivo sentimiento de la presencia del Trascendente se puede manifestar como el desasosiego de quien ya no puede reposar seguro en sí mismo, como angustia o desesperación. En otra alternativa,

puede llevar al absoluto renunciamiento a sí mismo, a la entrega radical en que el yo se autoaniquila y se pierde en la fascinación de lo divino. Pero puede producirse también la reacción opuesta, es decir, la rebelión contra este avasallamiento y la lucha por la liberación. Si la afirmación de Dios es la negación del hombre, la autoafirmación absoluta del hombre será la muerte de Dios. La rebelión nietzscheana se enfrenta también con un problema real, no es mera soberbia. Es la problematicidad insostenible en que se sumerge la existencia humana cuando se experimenta bajo la mirada penetrante de Dios como un Otro que lo ve todo y lo puede todo. El hombre, para poder existir como hombre, necesita la esfera de la reserva, de la intimidad cerrada a la mirada ajena, un espacio interior del que dispone el propio yo con exclusividad. Defender ese santuario de la intimidad inviolable, es defender la existencia misma de su ser personal.

Esta dramática situación en que el hombre se siente irremediablemente empeñado en una lucha a muerte contra Dios, no se supera mediante un simple acto de humildad. En el planteo que venimos analizando, la humillación no puede ser entendida sino como una derrota deshumanizante y envilecedora. Una tal actitud tornaría aún peor la situación porque dentro de ella el hombre ya no podría subsistir, habría perdido su esencia, dejaría de ser persona.

Estas antinomias insolubles que, aparentemente, fuerzan a la negación de uno de sus términos, resultan de un mal planteo de la cuestión, el cual no pertenece, de ninguna manera, a la esencia del cristianismo, sino que es, por el contrario, la consecuencia de sus deformaciones. Vamos a comentar a este respecto algunos textos de un pensador religioso indiscutiblemente representativo: Romano Guardini<sup>24</sup>.

“Dios no es un Otro (un *extraño*, frente al hombre), sino Dios. De reconocer esto depende el conocimiento de la creación en lo que esta tiene de peculiar y el reconocimiento de sí mismo por parte del hombre. Dios es un ser del que no puedo decir que yo soy él, que es lo que implica, en último término toda voluntad de autonomía; pero también es aquél, el único, del que no puedo decir por eso que

<sup>24</sup> Romano Guardini, *Mundo y Persona*, Naturaleza y Creación, III.

él sea un *otro* frente a mí, que es en lo que consiste, al fin de cuentas, toda heteronomía. Para todo otro ser tiene validez la proposición: él no es yo, es decir, es *otro* que yo mismo”. El carácter de esta relación es una barrera insuperable entre seres finitos, barrera de la cual tienen experiencia dolorosa los amantes. “El amor se indigna frente a lo que está aún separado” anota el joven Hegel, aunque explica cómo esta separación es, a pesar de los amantes, el manantial de donde brota la fuerza y el gozo del amor<sup>25</sup>.

“Respecto a Dios, esta proposición (él no es yo, es *otro* que yo mismo), no tiene validez, y precisamente el hecho de que tal proposición no tenga validez es lo que expresa el Ser de Dios” (y la peculiaridad única de nuestra relación ontológica con El).

En la relación de que anteriormente hablábamos, de la que trataba de desembarazarse el joven Hegel, Dios es convertido en un *otro*, el mayor de todos, el *Otro* en absoluto. Si ello fuera exacto el hombre tendría que empeñarse con justicia en una lucha trágica por su liberación, y Nietzsche tendría razón. De esta miseria no nos libera en nada la afirmación de que Dios es Amor. Si en Hegel el movimiento de la mediación puede revestir en un primer ensayo la forma del amor<sup>26</sup>, es porque el filósofo se mueve desde el principio en otra perspectiva; no es Dios el que ama, sino que es el Amor el que es Dios. Bajo la relación de “alteridad solidificada” que venimos caracterizando en cambio, la solicitud amorosa implicaría un avasallamiento mayor y más insoportable aún. En la medida en que el hombre sostiene con orgullo su propia dignidad humana, ha de experimentar como enajenación degradante la irrupción de ese amor impertinente y celoso que implica “la proximidad más viva” del *absolutamente Otro*.

“Dios, empero —dice en otra parte R. Guardini— no es el *Otro*, porque es Dios. Como Dios que es se encuentra frente a la criatura en una relación a la que no puede aplicarse la categoría del “ser—otro” (alteridad), ni la categoría del “ser—el—mismo” (identidad)”.

“Lo que aquí se quiere significar podría expresarse lógicamente

<sup>25</sup> H. Niel, op. cit. pág. 45—46.

<sup>26</sup> H. Niel, op. cit. pág. 62.

de la siguiente manera: el principio de contradicción según el cual A, en tanto que A, no puede ser B, es un principio que no tiene validez sin más entre Dios y el hombre”.

Esta sorprendente relación hace saltar los moldes conceptuales de la razón. Es verdad que no puede sin más prescindirse de ese principio en las proposiciones sobre la relación entre el Creador y las criaturas, ya que es el principio de contradicción el que nos preserva del monismo; pero la relación posee en este caso otra estructura que este principio no alcanza a expresar ni a regular de ningún modo. Este algo diferente, singular y no expresable lógicamente, es lo que significa el concepto de “ser—creado”: “una relación en que el principio de contradicción sigue en pie, pero solo como salvaguardia mientras que, a la vez, ha sido superado de manera inexpresable...” “Crear, significa precisamente que Dios sitúa al hombre en aquella relación consigo mismo en que el pensamiento dice: ‘Dios no es yo’, pero para añadir: ‘Dios no es, sin embargo, otro que yo mismo’, con cuya aparente contradicción se apunta a algo indecible que escapa a la aprehensión conceptual”.

La lógica del principio de contradicción no es directamente negada, pero sin embargo, debe ser superada, o mejor, debe tenerse la conciencia de que lo que ella expresa es inadecuado, insuficiente.

Este problema no es más que un caso de lo que ocurre con la casi totalidad de los principios de la metafísica clásica, esclarecidos por la filosofía Griega, sobre todo por Aristóteles, los cuales no pueden aplicarse unívocamente dentro de un orden de conceptos cristianos, creacionistas. Estos principios expresan adecuadamente la estructura y las relaciones ontológicas de los entes finitos; funcionan bien sobre la base de un univocismo ontológico, en el ámbito de la inmanencia; que era la perspectiva dentro de la cual se movía aquella filosofía (la de los griegos). Pero al intervenir la idea de Dios como el Ser infinito, la idea de la infinitud positiva y absoluta, así como la idea de creación y trascendencia, aquellos principios ya no puede seguir valiendo unívocamente como antes. Tocamos con esto uno de los problemas más delicados de la metafísica después del cristianismo.

## VIII

Cualquiera sea el juicio que merezca, desde un punto de vista rigurosamente histórico, el concepto hegeliano del espíritu del judaísmo, lo cierto es que los análisis de Hegel dibujan con rasgos bien definidos, en su estado más puro y descarnado un elemento que, en cierta proporción, con una gradación fluctuante, va a ser un ingrediente que entra realmente en la composición de la conciencia occidental a partir de la entrada de la religión judeo—cristiana en occidente.

Hegel tiene razón al describir ese estado del espíritu como enajenación y atribuirle los caracteres de “la conciencia desdichada”. A partir de allí, la tendencia determinante de su pensamiento, tal como se manifiesta en los análisis precedentes es, como corresponde a todo filosofar auténtico y profundo, la expresión acabada de una de las tendencias más profundas que atraviesa el espíritu de toda la edad moderna europea y la progresión de este mismo espíritu hasta el desenlace anticipado de su propio destino.

El genio del filósofo se manifiesta en la claridad y profundidad con que abordó de lleno el problema crucial de la filosofía europea después del cristianismo, el problema de la trascendencia. La genialidad alcanza su plenitud en Hegel, porque además de formular con meridiana luminosidad el problema, y de enunciar el proyecto de solución en la línea de una síntesis del helenismo y el “cristianismo”, Hegel ha construido paciente y minuciosamente, hasta el final, su grandiosa síntesis.

Sin embargo ahora, aún mucho tiempo después de caído y abandonado el Sistema que desarrolló ese intento, continúan latentes los problemas que el filósofo contribuyó a clarificar y profundizar: el problema de la inmanencia y la trascendencia, de la articulación de lo divino con lo humano, de la religión y la política, de lo absoluto y la historia.

La experiencia filosófica europea con estos problemas, es en parte nuestra experiencia; aunque en parte ya no nos pertenece, en

el enigmático juego de continuidad—discontinuidad que anuda las épocas históricas.

Quizás nuestra propia experiencia, específicamente americana, que permanece impensada, se revele en el futuro profundamente diferente. Pero los problemas como tales nos siguen cuestionando y nuestra filosofía no puede dejar de tematizarlos, desde el nuevo horizonte de nuestra situación americana, porque esas cuestiones siguen siendo decisivas aún para nosotros.

## DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL

Por F. PEREZ RUIZ, S. J. (Tokyo)

El problema del mal es un problema viejo en la historia de la humanidad, pero al mismo tiempo es un problema siempre nuevo con el que de una forma o de otra tiene que enfrentarse quien reflexiona profundamente sobre la realidad de la vida humana. La literatura reciente sobre este problema es extraordinariamente abundante y prueba con evidencia su actualidad en el mundo contemporáneo. Uno de esos muchos estudios es el que E. H. Madden y P. H. Hare han publicado dentro de la *American Lecture Series*<sup>1</sup>. En él han intentado introducir claridad y orden en la abundante bibliografía sobre el tema y, en cierto grado, lo han conseguido. Lo que nos parece bastante más discutible es hasta qué punto consiguen realmente probar la tesis del libro, a saber, que ni el teísmo ni el casi-teísmo consiguen explicar el sentido del mal real y que ese fracaso es una buena razón para rechazarlos a ambos<sup>2</sup>. Coincidiendo con ellos en muchas críticas parciales, creemos que en toda la argumentación del libro hay ciertos defectos importantes que merecen atenta consideración. Precisamente por eso nos hemos decidido a examinarlos aquí con la posible claridad y radicalidad, procurando así, por nuestra parte, contribuir en algo a la mejor inteligencia de este grave problema.

Pero ante todo convendrá dar una idea de las características principales del libro. Se trata de un examen del problema en el que los autores tratan de clasificar y valorar lo que otros han escrito sobre él; pero conviene notar desde el principio que todo el examen y discusión se mueve dentro del mundo contemporáneo de habla inglesa. Maritain y Journet son considerados sólo en una nota y eso porque se trata de obras publicadas en inglés<sup>3</sup>. Lo mismo pasa con Teilhard de Chardin<sup>4</sup>. De Bergson y Barth tratan en el mismo texto<sup>5</sup> (a base de traducciones inglesas), pero es por la relación que tiene el uno con el casi-teísmo americano contemporáneo y por ser el otro fuente de inspiración para muchos autores evasionistas del mundo anglo-americano. Esto da naturalmente a la discusión una cierta estrechez de horizonte, pero los temas que de hecho tratan son, en general, temas que interesan en todas partes y merecen atención a pesar de esa estrechez.

<sup>1</sup>Ed. H. Madden and P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1968.

<sup>2</sup>P. 19

<sup>3</sup>Pp. 80-82 n. 32.

<sup>4</sup>P. 136 n. 65. La posición de Teilhard la califican de "another complicated quasi-theism".

<sup>5</sup>Cf. p. 106 sobre Bergson y pp. 7 y 20-21 sobre Barth.