

EL COMBATE DE LA ILUSTRACION Y LA FE DEL PUEBLO FIEL EN EL SIGLO DE LAS LUCES SEGUN LA "FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU" DE HEGEL Y SUS IMPLICANCIAS PARA LA CULTURA LATINOAMERICANA ¹

por J. R. SEIBOLD, S. J. (San Miguel)

Este trabajo está primariamente centrado en el "combate", que protagonizaron la Fe y la Razón ilustrada en los tiempos modernos y más precisamente en el ámbito francés del Siglo de las Luces, tal como lo describiera Hegel en la "Fenomenología del Espíritu" ². Ahora bien, esta problemática, si bien debe ser leída rigurosamente dentro de las perspectivas de la intencionalidad, la estructura y el movimiento de la "Fenomenología del Espíritu" para ser hegelianamente comprendida ³, no por ello deja

¹ Este trabajo, salvo algunas modificaciones ligadas a esta presentación, que enseguida explicitaremos, ha sido tomado substancialmente de la parte central del capítulo cuarto de nuestra Tesis de Doctorado titulada "Pueblo y Saber en la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel", que será próximamente publicada en las Ediciones de la Universidad del Salvador y de la que dimos ya en esta Revista una apretada síntesis (cfr. *Stromata*, XXXVI (1980), pp. 199-214). En este trabajo que aquí presentamos la modificación más importante es la referencia a la Cultura Latinoamericana tal como en el texto se explicitará. Las restantes son más bien formales y no hacen a la substancia misma de la cosa, como ser supresión de algunas notas y sus referencias a otros capítulos de la Tesis, diversa distribución de los apartados, etc.

² El "texto" fundamental que analizaremos es un apartado de la "Fenomenología del Espíritu" titulado por Hegel mismo: "*a. El combate de la Ilustración con la superstición*", y que comprende 33 párrafos distinguidos cada uno de ellos por un punto aparte y que no presenta ninguna otra subdivisión interna (cfr. Ph. G., 385/6 (319/1) y ss.). Las citas de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel corresponden según página y línea, en primer lugar a la edición alemana de Hoffmeister (Meiner, 6ª edición, 1952) y luego a continuación entre paréntesis a la edición castellana traducida por W. Roces con colaboración de R. Guerra (F. C. E., México-Bs. As., 1966). Nosotros hemos introducido algunas correcciones a esta traducción, cuando lo hemos considerado conveniente en orden a adecuarla mejor al original alemán. Además a veces hemos agregado algunos términos castellanos o alemanes entre paréntesis para facilitar la intelección del texto. Al final de este estudio proporcionamos una lista de las referencias bibliográficas de otras obras de Hegel y de otros autores citadas en estas notas.

³ Este aspecto ha sido puesto de relieve en nuestro trabajo anterior citado en la nota 1 y al cual nos remitimos. En este sentido la obra de P.-J. Labarrière allí citada es fundamental.

de tener por sí misma una enorme fuerza evocadora, que nos invita a pensar y a reflexionar, más allá del marco hegeliano, en otros conflictos, que a lo largo de la Historia han sellado las relaciones de Fe y Razón⁴. En este sentido la lectura comprensiva de un texto filosófico, como el que proponemos, nos debería llevar siempre a un segundo "texto", que es el problema que nos preocupa "aquí" y "ahora" vitalmente⁵. Y dado que el lector no es un ser solipsista, sino que es un ser que está con otros en comunidad de Historia, se puede pensar en principio que habrá problemas comunes que afectan a todos o a una gran parte por igual. Uno de esos problemas, que evoca este texto hegeliano, leído desde América Latina, es el problema de nuestra Cultura, que lleva en sus entrañas el legado de la Fe y de otras múltiples mediaciones humanas y por tanto racionales en el sentido más pleno de la palabra. Pero esta conjunción de Fe como don gratuito de Dios y de mediación humana, que conforma a nuestra Cultura Latinoamericana, no siempre se ha visto libre de serios conflictos, en particular, a partir de fines del siglo XVIII. En este sentido el "combate" no se ha dado solamente en la Francia del Siglo de las Luces, sino también en nuestra América, y aún en nuestros días, aunque con modalidades distintas. A este problema fundamental nos referiremos brevemente en la parte final de este trabajo ayudados por el Documento eclesial de Puebla. De acuerdo a esto dividiremos este estudio en dos partes bien diferenciadas. La primera, más extensa, tendrá por objetivo presentar un detallado análisis hermenéutico del "combate" entre la Fe y la Ilustración tal como lo visualizó Hegel en un texto preciso de la "Fenomenología del Espíritu". La segunda parte, mucho más breve, por las circunstancias que lo originaron (cfr. nota 1), tratará de contrastar algunos de los problemas y desafíos que presenta hoy nuestra Cultura Latinoamericana señalados por el Documento eclesial de Puebla, con la perspectiva que brota del "combate" arriba mencionado de Fe e Ilustración. Esta contrastación nos permitirá apreciar, así lo esperamos, la reserva de sentido que contiene siempre un "texto" filosófico y de paso nos invitará a pensar y a actuar para superar las aporías descritas en ese "texto" y que todavía contiene nuestro presente "texto" de la Cultura Latinoamericana.

⁴ Cfr. M. Corbin, "La Sabiduría de la Cruz", Stromata, XXXVI (1980), pp. 227-237.

⁵ Cfr. nuestro trabajo "Civilización y Barbarie en la Historia de la Ciencia Argentina", Stromata, XXXI (1975), pp. 3-39.

I. ANALISIS HERMENEUTICO DEL "COMBATE" ENTRE LA FE Y LA ILUSTRACION SEGUN LA "FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU" DE HEGEL

Antes de entrar en el análisis mismo del "texto"⁶, que nos ocupa, es conveniente situarlo, aunque más no sea rápidamente, en su "contexto" próximo dentro de la Fenomenología⁷. La comprensión de este "combate" entre Fe e Ilustración es posible según Hegel si se tiene en cuenta la totalidad del proceso que lleva a cabo el "Espíritu", y más en particular el "Espíritu extranjerizado a sí". Para ello no debemos olvidar que este Espíritu extranjerizado a sí no es un Espíritu "degradado", inferior al Espíritu de la bella eticidad griega, sino que es un Espíritu en el cual anida la infinitud de la libertad subjetiva y substancial. Este Espíritu trae consigo las primicias de un nuevo cielo y de una nueva tierra. Pero en su inmediatez esas primicias aparecen como desarticuladas y mutuamente extranjerizadas. Es por ello que este Espíritu se presenta como "extranjerizado a sí". Esta extranjerización es múltiple. En primer lugar la "conciencia efectiva" de este Espíritu extranjerizado a sí se debate en un Mundo, que le hace frente en sus dos "poderes", como son el "poder estatal" y la "riqueza". El proceso de la "Cultura" es el esfuerzo que lleva a cabo esta "conciencia efectiva" para apoderarse de ese Mundo y de sus poderes en orden a implantar su "Sí mismo" en esas altas cumbres. Esfuerzo que, a pesar de sus resultados —el paso de la sociedad feudal a la sociedad monárquica—, resulta vano y sume a ese Espíritu en nuevas y más profundas contradicciones. Estas contradicciones que el Espíritu de la "conciencia efectiva" no sabe superar hace que el Espíritu se repliegue sobre sí mismo y entre en el ámbito de su "conciencia pura" para ver si allí puede reencontrarse con aquello que oscuramente busca. Pero esta "conciencia pura" está en principio divorciada de la "conciencia efectiva". Son como dos caras de un mismo ser, que no se miran, pero que sin embargo están más unidas de lo que ellas mismas piensan. Pero además hay otro ingrediente que complica la situación. La "conciencia pura" no se halla extranjerizada solamente

⁶ Cfr. nota 2.

⁷ Nos referimos en particular al segundo momento de la sección "Espíritu" denominado "El Espíritu extranjerizado a sí. La Cultura". No haremos aquí un estudio detallado y estructural de este "contexto" ya que ello desbordaría los límites de este estudio. Para una comprensión general de este "contexto" puede recurrirse a los comentarios de Hyppolite (2) y de Valls Plana. Para aspectos más particulares pueden consultarse los estudios específicos de Boey, pp. 201-287, y de Léonard, pp. 81-191.

de la "conciencia efectiva", sino que en el interior de ella misma se encuentra una escisión más profunda, que la anterior, y que la hace aparecer interiormente dividida y extranjerizada. Esta "conciencia pura" de esta incipiente Modernidad tiene por consiguiente como dos dominios que al no reconocerse mutuamente van a entrar en colisión. Uno de esos dominios aparece como un contenido dado por las verdades de la doctrina cristiana y cuya aceptación configuran a la conciencia pura como conciencia creyente. El otro de esos dominios expresa la autonomía de la conciencia moderna que se concibe como un Sí mismo propio no sujeto a ningún contenido y que se halla en actitud crítica, "negativa", ante cualquier contenido. Este último dominio en el cual se mueve la conciencia pura la convierte en "pura intelección". Estas dos conciencias, de la fe y de la pura intelección, no se reconocen entre sí como hermanas e hijas de un mismo Espíritu. Ellas no son conscientes de sus propias limitaciones, sino de las limitaciones ajenas. Ambas se sitúan en el ámbito de la conciencia pura y por consiguiente en oposición al Mundo de la efectividad. Y entre ellas se oponen en tanto esta conciencia de la fe se presenta como plenificada por un contenido que le proviene de "afuera" y donde a primera vista el Sí mismo no tienen ningún rol decisivo. Por su lado la conciencia de la pura intelección aparece plenificada por la autonomía de un Sí mismo, que en su inmediatez aparece sin ningún contenido y en actitud de acecho. Ambas conciencias puras se comportan como si hubieran olvidado aquello que es fundamental para el saber del Filósofo, a saber, que el Espíritu es tanto contenido como autonomía en su indisoluble unidad especulativa. La conciencia creyente, a este nivel de la Fenomenología, todavía no es "conciencia religiosa", como luego lo será en la Sección Religión, cuando asuma en su integralidad el movimiento de la esencia absoluta, que no separa Sí mismo y Mundo efectivo. A su vez la conciencia de la pura intelección no se ha descubierto todavía como verdadero pensamiento conceptual, donde no es contradictoria la unidad especulativa de forma y contenido. En una palabra, la fe no reconoce aquello que bulle en la pura intelección es parte de ella misma, y la pura intelección, por su parte, no reconoce que esa substancia de la fe, a la que la conciencia creyente está adherida, es también parte de ella misma. Expuesto así el problema, el conflicto entre ambas conciencias es ineludible. Y como tal se dio en pleno siglo XVIII francés. Lo que hace para nosotros más interesante y aun apasionante esta confrontación, tal como luego lo veremos en detalle, es la naturaleza misma de los protagonistas que Hegel explícitamente señala. No se trata aquí de una lucha de "doctrinas", sino de "partidos". El partido de la

Ilustración no lucha contra los poderes que podrían sostener a esa fe del Siglo de las Luces como son el Clero y el Estado absolutista, sino contra el mismo Pueblo, desgajado estratégicamente por la Ilustración de esos poderes, y que vive en la simplicidad de esa fe. El resultado de este conflicto según la Fenomenología no es idílico. La "conciencia creyente" no se convierte inmediatamente en "conciencia religiosa", ni la conciencia de la Ilustración en conciencia del concepto. Antes por el contrario el resultado de este combate hace que la fe, por un lado, pierda la substancia de su contenido con lo cual se inhabilita para ser "conciencia religiosa" y se convierte en un "puro anhelo" como simple tendencia a un "vacío incognoscible", que la presenta como Ilustración insatisfecha, y que la Ilustración, por otro lado, satisfecha de su aparente victoria sobre la fe encubre en esa satisfacción la profunda insatisfacción de añorar un contenido. Hasta aquí llegará nuestro análisis hermenéutico. Lo restante es conocido. La Ilustración al no darse cuenta que añora el contenido de la conciencia creyente tratará de satisfacer esa añoranza. Esta Ilustración asumirá, pues, un contenido que en su inmediatez aparece como antagónico y que la dividirá en dos partidos, el materialista y el deísta. El primero se dará un contenido en la pura materia. El segundo en la deidad incognoscible. Ambos partidos en su abstracción no se dan cuenta de que son lo mismo. Sólo hallan entre sí una coincidencia cuando dejando ese Mundo de oposiciones abstractas se reencuentran en un Mundo objetivo que se les aparece como "útil". Es justamente este concepto de "utilidad" todavía transido de objetividad el que servirá de nexo para el advenimiento de una nueva figura de la conciencia, a saber, la "libertad absoluta", por la que la autoconciencia enriquecida por esa cultura llevada a cabo en el ámbito de la conciencia pura se reintegra al ámbito de la efectividad al intentar reunir en un solo Mundo el cielo y la tierra. Tal será el intento de la Revolución francesa, y que llevará paradójicamente al Régimen del Terror. En esta experiencia extrema el Espíritu se descubrirá como Espíritu moral. Su despliegue forma el tercer momento de la Sección Espíritu, donde culmina no sólo esa Sección sino también toda la primera parte de la Fenomenología⁸.

Vengamos ahora a la estructura misma del "texto" que nos ocupa. Este "texto", tal como ya lo hemos dicho (cfr. nota 2), forma un apartado compacto sin ninguna división interna y explícita de Hegel, compuesto de 33 párrafos distinguidos unos de otros por un punto aparte. Ahora bien, el análisis hermenéu-

⁸ Cfr. nuestro trabajo citado arriba en la nota 1.

tico de este texto muestra la existencia de una cuidadosa arquitectura que rige no sólo sus lineamientos generales, sino también hasta sus mismos detalles. Proponemos, pues, la siguiente estructura del texto, que en verdad es fruto del mismo análisis hermenéutico, pero que aquí se presenta como mera hipótesis que guía su desarrollo⁹:

PROPUESTA DE ESTRUCTURA DEL APARTADO

"a. EL COMBATE DE LA ILUSTRACION CON LA SUPERSTICION"

1. EL PLANTEAMIENTO DEL COMBATE ENTRE FE E ILUSTRACIÓN (§§ 1-4)
 - 1.1. *El conflicto ineludible* (§ 1)
 - 1.2. *La identificación de los enemigos de la Ilustración (Pueblo, Clero, Despotismo)* (§ 2)
 - 1.3. *La estrategia del Combate: La Ilustración elige a la Fe del Pueblo fiel como objeto inmediato de su ataque* (§ 3)
 - 1.4. *Las dos tácticas de la Ilustración* (§ 4)
 - a) *1ra. táctica: "por lo igual" que la une a la Fe*
 - b) *2da. táctica: "por lo desigual" que la separa de la Fe*
2. EL COMBATE (§§ 5-16)
 - 2.1. *El despliegue de la primera táctica: La Ilustración ataca a la Fe del Pueblo fiel "por lo igual"* (§ 5)
 - 2.2. *El despliegue de la segunda táctica: La Ilustración ataca a la Fe del Pueblo fiel "por lo desigual"* (§§ 6-16)
 - a) *ataque global* (§§ 9-10)
 - b) *ataques particularizados* (§§ 11-16)
3. LAS CONSECUENCIAS DEL COMBATE (§§ 17-33)
 - 3.1. *Para la Ilustración* (§§ 17-25)
 - 3.2. *Para la Fe del Pueblo fiel* (§§ 26-33)

Es esta estructura general la que ahora seguiremos en nuestro análisis hermenéutico de los principales textos, que configuran

⁹ La estructura aquí presentada es muy diferente de las presentadas en la traducción castellana de la Fenomenología de Roces y en la traducción francesa realizada por Hyppolite. El lector juzgará. Para facilidad del análisis hemos designado cada párrafo de este apartado con el signo § 1, § 2, § 3... § 33.

a este apartado. Sólo allí podremos captar la riqueza de detalle, que confirmará y ampliará las perspectivas de esta arquitectura de sentido solamente aquí esbozada.

1. El planteamiento del combate entre fe e ilustración

Ante todo es preciso esclarecer el "título" mismo que encabeza el apartado. Hegel lo califica como un "combate"¹⁰. Este "combate", esta "lucha", es la que va a enmarcar todo el despliegue del apartado. Esta referencia al "combate" es, pues, un elemento esencial que hace al todo y que se reencuentra con sus matices especiales en los tres momentos que hemos señalado en la estructura. Ahora bien, ¿a quiénes enfrenta este "combate"? Por un lado a la "pura intelección" institucionalizada ahora como "Ilustración" (Aufklärung)¹¹, que pretende detentar el "saber" y las "luces". Por el otro lado está la "Fe" (Glaube), denominada ya despectivamente en el mismo título del apartado por aquella como "superstición" (Aberglauben)¹². Veamos, ahora, los pasos previos al mismo "combate" y que son de importancia para apreciar las características que va a tomar posteriormente.

¹⁰ Ph. G., 385/7 (319/1).

¹¹ Ph. G., 385/7 (319/1). Aquí se trata evidentemente de la "Aufklärung" francesa y no de la "alemana": "En Alemania estuvo la Ilustración (Aufklärung) del lado de la Teología; en Francia ella tomó enseguida una dirección contra la Iglesia". (Lec. Fil. Hist. (W. 12), p. 526).

¹² En su nuevo comienzo a la "Positividad de la Religión cristiana" Hegel criticará a la autosuficiencia de la mentalidad ilustrada que cree ver por todos lados supersticiones: "El entendimiento y la razón pueden citar a todo el mundo — y a todas las cosas — ante su tribunal; es fácil para ellos adoptar la actitud engreída de acuerdo a la cual todo tiene que ser racional, razonable. De esta manera, por supuesto, el entendimiento y la razón pueden encontrar cualquier cantidad de positivities, y así jamás concluye el criterio sobre "esclavitud espiritual", "opresión de la conciencia", y "superstición". Las acciones más espontáneas, los sentimientos más inocentes, las presentaciones más bellas de la fantasía experimentan este trato rudo. Pero el efecto es también adecuado a este hacer improcedente. Los hombres "razonables" (verständigen Menschen) creen hablar verdad cuando "razonablemente" (verständnis) hablan al sentimiento, a la imaginación, a las necesidades religiosas, y no pueden comprender (begreifen) cómo su verdad es resistida, porque ellos predicán a oídos sordos; su error consiste en ofrecer piedras al niño que pide pan; si una casa debe ser construida, su mercancía tiene luego utilidad". (Posit. Rel. Crist. (W 1) p. 220/ (F. C. E.) p. 422). Esta crítica al racionalismo que es incapaz de comprender otra cosa que sus propios esquemas no significa de ningún modo de que el hombre no pueda caer en la "superstición" y hacer de la finitud su propio "dios". En sus lecciones sobre la Religión Hegel dirá que la superstición es "hacer valer una finitud, una externalidad, una efectividad como tal, común, inmediata, como un poder, como una substancia". (Lec. Fil. Rel. (Ph. B. 61) II, p. 225).

1.1. *El conflicto ineludible*¹³

Ya está todo dispuesto para considerar la confrontación entre la pura intelección y su expansión la Ilustración con el saber de la esencia absoluta que es la fe. Ahora bien, la Ilustración se presenta como una figura que ostenta el poder de su negatividad en un grado superlativo si se lo compara con las figuras anteriores del escepticismo, del Idealismo teórico de la Razón observante y del Idealismo práctico de la Razón que se efectiviza¹⁴. Esta Ilustración ha salido del plano meramente formal en que aquellas figuras se desenvolvían. Ella ha brotado “desde la substancia, sabe al puro *Sí mismo* de la conciencia como absoluto y compite con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda efectividad”¹⁵. Como otra Antígona esta Ilustración surge para defender no los derechos de una ley divina sino los derechos absolutos del *Sí mismo*, no frente al poder estatal como aquella, sino frente al poder de la esencia absoluta que se hace patente en la conciencia creyente. El combate es ineludible porque ambas, la intelección y la fe ocupan el mismo campo de la pura conciencia, pero consideran a la esencia de distinta forma. Para la fe la esencia estriba en la esencia trinitaria que posee la plenitud del contenido y que aparece bajo la forma del pensamiento representativo y que por ello parece excluir de sí a primera vista a la autoconciencia. Para la intelección por el contrario la esencia está puesta en el *Sí mismo* que como tal en primera instancia no tiene ningún contenido y es más bien la desaparición de este contenido. Todo el desarrollo de esta lucha llevará a esta intelección a realizarse y apropiarse un contenido¹⁶.

1.2. *La identificación de los enemigos de la Ilustración*¹⁷

La lucha que ahora se presenta no es una lucha de simples “doctrinas” contrapuestas, sino de cuerpos sociales configurados por una intención. Veamos en el mismo texto hegeliano cómo se plantea la lucha tal como es vista por el partido de la Ilustración: “Ella (la pura intelección) sabe a la fe como lo opuesto a ella, a la razón y a la verdad. Como a ella (a la pura intelección) la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores,

¹³ Cfr. Ph. G., 385/9 (319/3) y que corresponde a nuestro párrafo § 1.

¹⁴ Cfr. Ph. G., 385/9 (319/3) y ss.

¹⁵ Ph. G., 385/12 (319/7).

¹⁶ Cfr. Ph. G., 385/25 (319/18).

¹⁷ Cfr. Ph. G., 385/28 (319/22) y que corresponde a nuestro párrafo § 2.

así además a ella (a la pura intención) la conciencia de este contenido se organiza en un reino del error, en donde la falsa intelección, primeramente, como la *masa universal* de la conciencia, está de un modo inmediato ingenua y sin reflexión dentro de sí misma, pero ella (la falsa intelección) tiene en ella también el momento de la reflexión dentro de sí o de la autoconciencia, separado de la ingenuidad, como una intelección que permanece en el fondo para sí y una mala intención, por la que aquella (la conciencia ingenua) es engañada. Aquella masa es la víctima del engaño de un *clero* (*Priesterschaft*), que lleva a cabo su envidiosa vanidad de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección así como de sus otros intereses egoístas, y al mismo tiempo se conjura con el *despotismo* (*Despotismus*), el cual como unidad sintética, carente de concepto, del reino real y de este reino ideal —una esencia curiosamente inconsecuente—, se halla por encima de la mala intelección de la muchedumbre (*Menge*) y de la mala intención de los sacerdotes (*Priester*), y reúne a ambos también dentro de sí, por la estupidez y la confusión del pueblo (*Volks*) (producida) por medio del clero engañador, despreciando a ambos, saca la ventaja de la dominación tranquila y de la ejecución de sus placeres y arbitrariedades, pero al mismo tiempo es esta misma estupidez de la intelección, la misma superstición y error”¹⁸.

En este texto se presentan, pues, los sectores que potencialmente pueden llevar adelante la lucha entre la Ilustración y la fe. Aquí se expresa el punto de vista de la Ilustración, no el juicio del Filósofo. La fe es juzgada por la intelección del partido ilustrado, como una “trama de supersticiones, prejuicios y errores”. Y no sólo eso. Además para la Ilustración la fe “se organiza en un reino del error”. No se trata solamente, pues, de un cuerpo de doctrinas erróneas sino además de un “reino”, de diversos cuerpos sociales, donde esas doctrinas aparecen encarnadas con matices especiales. Ese “reino”, que es el reino de la “mala intelección”, está constituido fundamentalmente por tres dominios, el del Pueblo, el del Clero y el del Gobierno. Cada uno de estos dominios, según la Ilustración, participa de una manera diversa en la “mala intelección”. El Pueblo para la Ilustración es “la *masa universal* de la conciencia” (*die Masse allgemeine* des *Bewusstseins*). En esta “*masa universal*” la mala intelección, que es la fe, se halla de un “modo inmediato ingenua y sin reflexión dentro de sí misma”. La Ilustración opina que el Pueblo en cuanto “masa” no tiene ningún poder crítico y acepta sin más lo que se le presenta para ser creído. Pero esta “mala intelección” no carece

¹⁸ Ph. G., 385/28 (319/22).

sin embargo del “momento de la reflexión dentro de sí o de la autoconciencia”. Ella no lo tiene en la “masa” del Pueblo donde sólo se halla la “conciencia” de algo dado a ella inmediatamente y a la que ingenuamente se fija y acepta sin reflexión alguna, sino que lo tiene en el “Clero”. El “Clero” tiene una “intelección” porque se ha cultivado, pero que aparece como “separado de la ingenuidad”, es decir, del modo cómo el Pueblo acepta la fe. El “Clero”, siempre a los ojos de la Ilustración, posee una intelección pero que “permanece en el fondo para sí”. El no expresa esa su comprensión y la guarda para sí. Hacia fuera, hacia la masa del Pueblo, el “Clero” contribuye a que se mantenga ese estado de conciencia ingenua. Al comportarse así el “Clero”, a los ojos de la Ilustración, aparece como “mala intención”. De este modo la “masa” del pueblo es la “víctima” de las maquinaciones del “Clero”. Este lleva a cabo su “envidiosa vanidad” de guardar para sí a la “intelección” y de satisfacer también de paso sus “otros intereses egoístas” que le proporcionan una posición respetable en el Mundo. Esto lo lleva a aliarse con el “despotismo”¹⁹. A su vez este “despotismo” juega en este contexto su propio rol. El aparece como la “unidad sintética, carente de concepto, del reino real y de este reino ideal”. La monarquía absoluta del siglo de las luces tiene todavía la investidura divina del “reino ideal” del más allá y gobierna con poder exclusivo el “reino real” del más acá. Este despotismo se halla por encima tanto de la “mala intelección de la muchedumbre” del Pueblo como de la “mala intención de los sacerdotes”. Ejerce sobre ellos una “dominación tranquila” y puede llevar a término la “ejecución de sus placeres

¹⁹ Según Gauvin ésta es la única vez que aparece en la Fenomenología la expresión “*Despotismus*” (*Despotismo*). En ese contexto Hegel va a hablar también del “déspota opresor” (Ph. G., 386/22 (320/14)). El otro uso de “déspota” se encuentra en la Sección “Razón” en la figura de la ley del corazón y del delirio de la presunción. Allí se hablará de “déspotas orgiásticos” (Ph. G., 272/1 (222/20)). En los “Principios” Hegel dirá que “el Despotismo caracteriza en general una situación de carencia de ley, donde vale como ley o mucho mejor en lugar de la ley, la voluntad particular como tal, sea ahora la de un monarca o la de un pueblo (Oclocracia)”. (Princ. Fil. Der. (Ph. B. 124a) p. 242, § 278, Anm./ (E. S.) pp. 325-326). En uno de los textos de la “Propedéutica” Hegel dirá: “La degeneración de la Monarquía es el *Despotismo*, a saber, cuando el regente ejerce inmediatamente el gobierno según su arbitrio.” (Proped. [W 4] p. 249, § 28). Otros muchos textos podrían aducirse para confirmar esta doctrina general de Hegel sobre la naturaleza del Despotismo. Creemos que los citados son suficientes para nuestro propósito. Es conveniente señalar sin embargo que el “despotismo” del que se trata en estos textos es el despotismo ligado a la monarquía francesa de los siglos XVII y XVIII y que tiene sus propias peculiaridades.

y arbitrariedades” ya que el Clero en vez de despertar la “intelección” en la muchedumbre crea en él la “estupidez y la confusión”. Para la Ilustración el Clero amordaza al Pueblo y le impide con ello llegar a su plena autoconciencia. Es de ese modo un aliado del despotismo. Pero para la Ilustración también este despotismo no es el régimen de las luces sino la “misma estupidez de la intelección, la misma superstición y error”. La Ilustración tendrá también en el Estado despótico a un enemigo²⁰.

1.3. *La estrategia del Combate: La Ilustración elige a la Fe del Pueblo fiel como objeto inmediato de su ataque*²¹

Vemos así cómo la Ilustración tiene en verdad no uno sino tres enemigos. La fe en la esencia absoluta está sustentada aunque de diverso modo en el Pueblo, en el Clero y en el Estado despótico. Ahora bien ¿por dónde iniciará la Ilustración su combate? ¿hacia cuál de los frentes dirigirá sus baterías? Veamos en el mismo texto hegeliano cómo la Ilustración elige el mejor flanco: “La Ilustración no se lanza contra estos tres lados del enemigo sin (hacer) diferencia; pues en tanto su esencia, que es *universal* en y para sí, es pura intelección, así su verdadera relación sobre el otro extremo es aquella en la cual ella (la Ilustración) va sobre lo *común* y lo *igual* de ambos (extremos). El lado de la *singularidad* que se aísla desde la conciencia universal, ingenua, es lo opuesto a ella (a la Ilustración), a la que ella (la Ilustración) no puede tocar inmediatamente. La voluntad del clero engañador y del

²⁰ Es interesante a este respecto citar algunas reflexiones que Hegel expondrá años más tarde en sus “Lecciones sobre la Historia de la Filosofía”: “La filosofía francesa iba semejantemente contra el Estado. Ella acometió a los prejuicios y a la superstición, en particular a la corrupción de la sociedad civil, de las costumbres de la corte y de los funcionarios del gobierno, captó y presentó lo malo, lo ridículo, lo vil y expuso toda la hipocresía y el poder injusto a la risa, al desprecio y al odio del mundo, y trajo por el contrario el espíritu y el sentimiento cordial a la indiferencia respecto a los ídolos del mundo y a la sublevación del sentimiento y del espíritu”. (Lec. Hist. Fil. [W. 20] III, p. 295/ (F. C. E.) III, p. 389). Ahora bien, esto no quiere decir que la Ilustración francesa fuese revolucionaria. De ningún modo. Ella sólo fue reformista. Quiso hacer de la monarquía una monarquía ilustrada. Hegel lo dice un poco más adelante: “En lo que se refiere al Estado, así estos filósofos de ningún modo han pensado en una revolución, pedían mejoras, pero principalmente subjetivas, —que el gobierno suprimiera los abusos, colocara hombres honrados, que debían reformar; y de manera semejante era lo positivo de lo cual ellos hablaban, lo que debía suceder: debería ser dada al príncipe una buena educación, los ministros deberían ser hombres honrados, los príncipes moderados en los gastos, etc.” (Ibid. p. 296/p. 390).

²¹ Cfr. Ph. 6, 386/14 (320/6) y que corresponde a nuestro párrafo § 3.

déspota opresor no es por consiguiente de un modo inmediato objeto de hacer, sino la intelección carente de voluntad, que se singulariza no en el ser para sí, el *concepto* de la autoconciencia racional, el cual tiene su ser allí en la masa (*Masse*), pero no está todavía presente en ella (en la masa) como concepto. Pero en tanto la pura intelección arranca esta intelección honrada y su esencia ingenua a los prejuicios y errores, ella (la pura intelección) arrebatada de las manos la realidad y el poder de su engaño a la mala intención cuyo reino tiene su *terreno* (*Boden*) y *material* en la conciencia carente de concepto de la masa universal —el *ser para sí* (*das Fürsichsein*) tiene en general su substancia o la conciencia *simple*"²².

La Ilustración diferencia, pues, estos "tres lados" de su enemigo. No se lanza indiscriminadamente contra ellos abriendo un triple frente de lucha. Ella se sabe al ser pura intelección como lo "universal en y para sí". Busca el mejor flanco para atacar al enemigo y vencerlo. Ese flanco se muestra en aquel extremo donde ella pueda entrar con mayor facilidad según "lo común y lo igual" con ese extremo. Tanto el Clero como el Despotismo se caracteriza por su "singularidad". Ellos se han diferenciado de la masa del Pueblo, de "la conciencia universal, ingenua". De este modo no le conviene a la Ilustración lanzarse directamente contra estos poderes, sino contra "la intelección carente de voluntad" de esa masa en la que todavía no reluce, aunque esté, el concepto en cuanto concepto. La Ilustración sabe que si logra arrebatar de sus "prejuicios y errores" a esa masa, con ello arrebatada el fundamento de su poder a la "mala intención" tanto del Clero como del Despotismo. Estos fundamentan su reino, tienen "su terreno y material en la conciencia carente de concepto de la masa universal". Si la Ilustración logra quitarles ese piso el reino se viene abajo y tanto el Clero como el Despotismo podrán fácilmente ser vencidos. Vemos así diagramada la estrategia global de la Ilustración. Ella atacará a la conciencia ingenua del Pueblo a fin de "ilustrarla". Con ello le quitará el sustento de su poder tanto al Clero como al Despotismo con lo que los obligará a evolucionar hacia formas "ilustradas" de poder.

1.4. Las dos tácticas de la Ilustración²³

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿qué táctica empleará la

²² Ph. G., 386/14 (320/6). Hegel se ha inspirado aquí, entre otros, del "Mahomet" de Voltaire y del "Nathan" de Lessing, según lo anota Hyppolite (1) II, p. 96, nota 103.

²³ Cfr. Ph. G., 386/35 (320/24) y que corresponde a nuestro párrafo § 4.

Ilustración para obtener su primer objetivo de quebrar la fe de esa masa de Pueblo creyente? La táctica brotará de la doble relación que tiene la Ilustración con la conciencia creyente del Pueblo: "La relación de la pura intelección a la conciencia ingenua de la esencia absoluta tiene ahora el doble aspecto de que, de una parte, ella (la pura intelección) es *en sí* (*an sich*) lo mismo que ella (que la conciencia ingenua), por otra parte, empero, ésta (la conciencia ingenua) en el elemento simple de su pensamiento deja hacer y darse subsistencia a la esencia absoluta y a sus partes y las deja valer (*gelten*) sólo como su *en sí* (*Ansich*) y por tanto de modo objetivo, pero niega en este *en sí* (*Ansich*) su *ser para sí* (*Fürsichsein*). En la medida en que, según el primer aspecto, esta fe es *en sí* (*an sich*), para la pura intelección, pura autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), y ella (la fe) debe devenir esto sólo *para sí* (*für sich*), así ella (la pura intelección) tiene en este concepto de la fe el elemento en la cual ella (la pura intelección) se realiza en lugar de la falsa intelección"²⁴.

La primera táctica brotará del primer tipo de relación que tiene la Ilustración con la conciencia creyente o "conciencia ingenua de la esencia absoluta". Por este primer tipo de relación ellas se relacionan según lo igual. Tanto la "pura intelección" como la "conciencia ingenua" son "*en sí*" lo mismo o sea que se mueven en la conciencia pura dentro del elemento del pensar. La "conciencia ingenua" es para la "pura intelección" una "autoconciencia" que no se conoce como tal. Ella lo es "*en sí*" pero ella no es consciente de ello y no lo ha devenido "*para sí*". Para la pura intelección la conciencia creyente no se reconoce todavía como "autoconciencia". De este modo la pura intelección aprovechará esta su igualdad con la fe de ser ambas pensamiento para penetrar despaciosamente en ella a fin de conquistarla completamente tal como lo veremos enseguida. Así la pura intelección se "realiza" y viene a ocupar en la conciencia creyente el lugar dominador que antes tenía la "falsa intelección". Pero entre la conciencia ingenua de la fe y la pura intelección de la Ilustración se da también otra relación como es la que brota de la desigualdad de ellas. La conciencia creyente es un pensamiento que deja objetivar su contenido. Para la pura intelección la conciencia creyente tiene en esta "esencia absoluta" (Dios) y en sus "partes" (la Trinidad personal) su fundamento objetivo, su propio "en sí" (*Ansich*), del cual ella misma se ve desglosada ya que en esa esencia ella niega su "*ser para sí*". De este modo la autoconciencia que tiene la conciencia ingenua de la fe aparece

²⁴ Ph. G., 386/35 (320/24).

opuesta a la autocomprensión que tiene la conciencia de la pura intelección ya que ésta afirma, tal como lo vimos, un Sí mismo no ligado a ninguna esencialidad y que como tal para ella vale como fundamento absoluto. Esta segunda relación por la vía de lo desigual entre esta conciencia ingenua de la fe y la pura intelección llevará a un enfrentamiento que resultará explosivo y que se presentará como “un tumultuoso estrépito y una lucha violenta con lo opuesto como tal”²⁵. Esta segunda táctica será la táctica de contraposición abierta que empleará la Ilustración contra la fe del Pueblo creyente, tal como más adelante en detalle veremos.

2. El combate

2.1. *El despliegue de la primera táctica: La Ilustración ataca a la Fe del Pueblo fiel “por lo igual”*²⁶

Veamos ahora cómo se despliega la primera táctica que emplea la Ilustración frente a la conciencia creyente del Pueblo. Hegel la describe en un solo párrafo. El Pueblo creyente en su ingenuidad no advierte la presencia del enemigo que se le aparece camuflado en el elemento del pensamiento, que es el mismo elemento en el cual se mueve la conciencia creyente. Al aceptar ese juego del pensar la conciencia creyente es infectada y al querer reaccionar ya es demasiado tarde. La infección la ha tomado completamente y perece. Nosotros dividiremos este texto, uno de los más hermosos y plásticos de la Fenomenología y que tiene tantas resonancias actuales, a fin de facilitar su comentario. Veamos, en primer lugar, cómo se insinúa el ataque al parecer inofensivo de la Ilustración contra la conciencia creyente: “Bajo este aspecto según el cual ambos (términos) son esencialmente lo mismo y que la relación de la pura intelección se efectúa por medio de y en el mismo elemento, su comunicación es *inmediata*, y su dar y recibir un fluir mutuo e ininterrumpido. Por muchas estacas que sigan clavándose en la conciencia (creyente), ésta es *en sí* (*an sich*) esta simplicidad en la que todo es disuelto, olvidado e ingenuo, y que es por consiguiente sencillamente receptiva del concepto. La comunicación de la pura intelección puede compararse por ello a una expansión (Ausdehnung) tranquila o al *difundir* (*Verbreiten*) como de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Ella (la pura intelección) es una penetrante infección (Ansteckung), que no se

²⁵ Ph. G., 388/27 (322/8).

²⁶ Cfr. Ph. G., 387/7 (320/35) y que corresponde a nuestro párrafo § 5.

hace antes perceptible como algo opuesto, respecto al elemento indiferente en el cual ella se insinúa, y por consiguiente no puede ser rechazada”²⁷.

El “elemento” de confluencia y de comunicación entre la pura intelección y la fe de la conciencia creyente es el pensamiento. La conciencia creyente es receptiva del pensamiento porque ella también es pensamiento. Al recibir pasivamente ese material que le suministra la pura intelección, ella, la conciencia creyente no se da cuenta de que con ello está ingiriendo al “concepto”. La conciencia creyente se cree que es esa “simplicidad en la que todo es disuelto, olvidado e ingenuo”. No valora en su real dimensión el peligro al que está expuesta. Recibe estaca tras estaca sin pensar que con ello está arriesgando su propio ser. La acción y comunicación de la pura intelección en la conciencia creyente puede compararse así a una “expansión tranquila”²⁸ o al “*difundir* como de un aroma en una atmósfera sin resistencia”. Es bajo otra imagen una “penetrante infección”. Esta infección, sin embargo, no es percibida inmediatamente por la conciencia creyente ya que ella entra inyectada en el “elemento indiferente” del pensar. De este modo esta penetrante infección al no poder ser percibida en sus comienzos tampoco con ello puede “ser rechazada”. Ahora bien llega un momento en que la conciencia creyente se da cuenta de que algo le pasa, de que ella no es como antes: “Sólo cuando la infección se ha difundido, *ella* (la infección) *es para la conciencia*, la cual se confió despreocupada a ella (a la infección). Pues lo que ella (la conciencia creyente) recibía dentro de sí (in sich), era ciertamente la simple esencia igual a sí y a ella (a la conciencia creyente), pero era simultáneamente la simplicidad de la *negatividad* reflejada dentro de sí (in sich), la que luego también se despliega según su naturaleza como opuesto, y la conciencia por aquí recuerda su anterior modo (de existencia); ella (tal simplicidad) es el concepto, que es el saber simple, que se sabe a sí mismo y al mismo tiempo a su contrario, pero a éste lo sabe en él como superado. Por consiguiente tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ella (la pura intelección) ya se ha difundido”²⁹.

²⁷ Ph. G., 387/7 (320/35).

²⁸ Nótese la calidad de las imágenes que aquí utiliza Hegel para dar a entender este avance imperceptible, calmo y penetrante de la pura intelección sobre la conciencia creyente. Un poco antes Hegel había dicho que la Ilustración era la “difusión” (*Verbreitung*) de la pura intelección (Cfr. Ph. G., 385/11 [319/6]).

²⁹ Ph. G., 387/21 (321/5).

La conciencia creyente tomará conciencia plena de su estado sólo cuando la "infección" de la pura intelección "se ha difundido" en ella completamente. La conciencia creyente no se daba cuenta de que aquello que recibía tenía una doble naturaleza. Por un lado tenía como pensar un contenido dado que se agregaba a los otros contenidos que la conciencia creyente poseía. Pero por otro lado ese pensar tenía un fermento oculto de "negatividad" que contradecía a ese contenido y que según su naturaleza tendía a ponerse como un "opuesto". La conciencia comienza a darse cuenta que su contenido de ningún modo coincide con el contenido que anteriormente poseía. Al encontrarse de repente con otro contenido que el que habitualmente tenía la conciencia "recuerda" su anterior modo de existencia y se persuade de que algo fundamental ha cambiado en ella. En una palabra se da cuenta que ha perdido su fe. La conciencia creyente que ya no es creyente en la esencia absoluta se encuentra a sí misma como pura intelección. La pura intelección la ha infectado completamente y la ha desnaturalizado como fe. Sin embargo apoyada en su memoria esta conciencia ya desnaturalizada de la fe se quiere oponer a esa transformación, pero su esfuerzo es vano. Veamos cómo lo describe admirablemente Hegel en la última parte de este texto: "la lucha contra ella (contra la pura intelección) delata la infección acaecida; ella (la lucha) llega demasiado tarde, y cualquier remedio (Mittel) empeora solamente la enfermedad, pues ella (la infección) ha calado la médula (Mark) de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o su pura esencia misma; no hay por tanto tampoco en ella (en la conciencia) ninguna fuerza, que estuviera sobre ella (sobre la infección). Porque ella (la infección) está en la esencia misma, se dejan rechazar sus externalizaciones todavía aisladas y atenuar los síntomas superficiales. Esto es a ella (a la infección) altamente ventajoso; pues ella (la infección) no disipa ahora inútilmente la fuerza, ni ella se muestra indigna de su esencia, lo que luego sucede, cuando ella (la infección) irrumpe en síntomas y erupciones aisladas contra el contenido de la fe y contra la conexión de su efectividad exterior. Sino que al ser ahora un espíritu invisible e imperceptible, ella (la infección) penetra las partes nobles de un extremo al otro (durch und durch) y pronto se ha apoderado a fondo de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo carente de conciencia, "en una hermosa mañana ella da con el codo un empujón al camarada, y ¡patapún! el ídolo se viene a tierra"³⁰. En una hermosa mañana,

³⁰ Aquí Hegel hace una referencia al "Sobrino de Rameau" de Diderot.

cuyo mediodía no está ensangrentado, si la infección ha impregnado a todos los órganos de la vida espiritual; sólo la memoria (das Gedächtnis) conserva luego todavía como una historia pasada, no se sabe cómo, el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a la adoración se ha quitado sin dolor de este modo sólo una piel marchita"³¹.

Los intentos de lucha que la conciencia creyente ensaya contra la Ilustración no hacen otra cosa que delatar "la infección acaecida". Esa lucha llega "demasiado tarde". Cualquier "remedio" no hace más que agravar la "enfermedad", pues la infección no la ha calado superficialmente sino en la misma "médula de la vida espiritual". La infección ha desubstancializado su conciencia. Le ha hecho ver que su esencia es sólo comportarse como concepto, en el que todo ser otro es reducido por la presencia siempre surgente del Sí mismo. De este modo esta conciencia se encuentra desarmada al no poderse apoyar en nada superior a ella misma a fin de salvarse de la infección que la penetra. Esta infección la ha traspasado de lado a lado. Todo lo que en ella se da como contenido y que antes era referido a la esencia absoluta ahora no tiene otro significado que el de ser un mero producto de la pura intelección. El mal la ha calado tan profundamente que no importa que ciertos efectos superficiales y periféricos de la infección sean reprimidos y rechazados. Al contrario esto ayuda a la victoria de la pura intelección ya que la conciencia creyente se engolosina en combatir algunos efectos secundarios sin darse cuenta del avance ineluctable del mal. Es como si se creyera que al curar la fiebre, que es un efecto, se suprime con ella la infección, que es la causa. La pura intelección se comporta aquí no de un modo violento y con estrépito como lo hará más

Lo interesante de la cita está en la semejanza que Hegel encuentra entre el método pacífico de evangelización que tenían los jesuitas y esta primera táctica de la Ilustración. He aquí el texto original de Diderot dicho a través de las palabras del mismo sobrino de Rameau: "L'empire de la nature et de ma trinité, contre laquelle des portes de l'enfer ne prévaudront jamais; le vrai qui est le père, et qui engendre le bon qui est le fils, d'où procède le beau qui est le saint-esprit, s'établit doucement. Le dieu étranger se place humblement sur l'autel, à coté de l'idole du pays; peu à peu il s'y affermit; un beau jour il pousse du coude son camarade, et patatras! voilà l'idole en bas. C'est comme cela qu'on dit que les jésuites ont planté le christianisme à la Chine et aux Indes; et ces jésuites ont beau dire, cette méthode politique, qui marche à son but sans bruit, sans effusion de sang, sans martyrs, sans un toupet de cheveux arrachés, me semble la meilleure". ("Le Neveu de Rameau", p. 118).

³¹ Ph. G., 387/32 (321/14).

adelante cuando la veamos luchar contra los contenidos de la fe o los modos prácticos que tiene la conciencia creyente de manifestarse en la Comunidad eclesial. Ella se comporta como un “espíritu invisible e imperceptible” que se apodera de todas las partes del “ídolo carente de conciencia”. Y “*en una hermosa mañana...*” —Hegel cita a Diderot en el “Sobrino de Rameau”— con un pequeño golpe el ídolo se viene abajo. La conciencia creyente se convierte así en conciencia ilustrada. Para esta conciencia ahora ilustrada ha alboreado “*una hermosa mañana*”, cuyo mediodía no estará “ensangrentado” por luchas religiosas, si “la infección ha impregnado a todos los órganos de la vida espiritual”. Lo único que quedará en ese caso es una “memoria” de la “anterior figura del espíritu” pero de un “modo muerto”, de una “historia pasada no se sabe cómo”. Es así que surge el Sí mismo “ilustrado” como la “nueva serpiente de la sabiduría”³², que “elevada a la adoración” del Pueblo³³, se ha quitado “sin dolor”, es decir imperceptiblemente, sin guerra ni sangre, su “piel marchita”, la de la antigua figura de la fe.

2.2. *El despliegue de la segunda táctica: La Ilustración ataca a la Fe del Pueblo fiel por “lo desigual”*³⁴

Ahora bien, esta táctica pacífica e imperceptible de la Ilustración frente a la fe, que es como un “silencioso agitar del espíritu en el interior simple de su substancia”³⁵, por el cual el Espíritu de la Ilustración se oculta a sí mismo su hacer, no es más que “un lado de la realización (Realisierung) de la pura

³² Esta imagen de reminiscencias bíblicas aplicada ahora a la Ilustración no deja de tener su dejo de “ironía”. Más adelante se verá cómo esa “*sabiduría*” de la Ilustración explicitada en su contenido es la confesión misma de su “*superficialidad*” (*Plattheit*) (cfr. Ph. G., 400/25 [332/1]).

³³ Este es el sentido que en traducción libre le da Hyppolite (1) II, p. 99 al texto.

³⁴ Cfr. a partir de Ph. G., 388/18 (321/38) y corresponde a nuestros párrafos §§ 6-16.

³⁵ Ph. G., 388/18 (321/38). Hemos traducido “*Fortweben*” por “agitar” y no por “tejer” como lo hace Rocés. Más adelante encontraremos igualmente la expresión “*Weben*” que traduciremos por “bullir” y que Rocés igualmente traduce por “tejer”. Este cambio en la traducción tiene su fundamento en el Alemán antiguo donde “*Weben*” era utilizado también con el significado de “bullir”, “agitarse”, etc. El sentido que tiene la frase aquí analizada tiende a poner de manifiesto que la Ilustración en su táctica de penetración silenciosa en la conciencia creyente se parece a un “agitar silencioso” en el interior de sí y que al mismo tiempo “oculta a sí su hacer”. La Ilustración es activa en su negatividad, pero quiere que su actividad pase desapercibida a fin de que su acción sea más efectiva.

inteleción”³⁶. La “difusión” de la Ilustración no puede evitar la contraposición. Y este enfrentamiento de la Ilustración con la fe se hará, tal como ya lo anunciamos arriba, con “un tumultuoso estrépito y una lucha violenta con lo opuesto como tal”³⁷. Ya no será la consonancia de “lo igual con lo igual”³⁸. Ni será una simple “expansión carente de oposición”³⁹. La pura inteleción considerará ahora a la fe como a su “otro”⁴⁰ que se le opone y a la que tiene que suprimir a través de un comportamiento negativo. Pero al comportarse así la pura inteleción deviene “no verdad y no razón” y como intención deviene “a lo negativo de la pura intención, a la mentira y a la deshonestidad del fin”⁴¹. En esta su lucha violenta con la fe la pura inteleción se “realizará”, asumiendo un contenido que no tenía antes y que no es el contenido de la fe. La Ilustración no se da cuenta que al estigmatizar a la fe se combate a sí misma en ella y condena en ella lo que afirma para sí. Esto ella no lo sabe. Sólo le es patente al Filósofo⁴². Veamos, ahora, este otro lado de la realización de la Ilustración en su lucha franca y abierta con la fe.

Distinguiremos en esta lucha violenta como dos ataques. Uno (a.) de naturaleza más “global” por el cual la Ilustración ataca a la fe del Pueblo creyente. Otro (b.) de naturaleza más “específica” por el cual el ataque de la Ilustración se hace efectivo por diversos “flancos” de la fe.

a. *Ataque global de la Ilustración contra la fe del Pueblo fiel*⁴³

La Ilustración le va a proponer a la conciencia creyente del Pueblo fiel dos cuestiones que encubren la velada contradicción en la cual la misma Ilustración se debate sin saberlo y que ella cree encontrar primero en la conciencia creyente del Pueblo fiel. La primera cuestión es relativa al “Idealismo”⁴⁴ en cuanto que

³⁶ Cfr. Ph. G., 388/20 (322/1).

³⁷ Cfr. Ph. G., 388/27 (322/8).

³⁸ Cfr. Ph. G., 388/21 (322/3).

³⁹ Cfr. Ph. G., 388/23 (322/3).

⁴⁰ Cfr. Ph. G., 388/30 (322/11). Esta lucha contra la fe considerada como un “otro” está explicitada en un párrafo a partir de Ph. G., 389/7 (322/19).

⁴¹ Cfr. Ph. G., 389/3 (322/14) y ss.

⁴² Cfr. Ph. G., 389/40 (323/3) y ss.

⁴³ Esta parte corresponde a los textos de la Fenomenología que van desde Ph. G., 390/13 (323/16) hasta Ph. G., 392/28 (325/17) inclusive y corresponde a nuestros párrafos §§ 9-10.

⁴⁴ Hegel no hace esta atribución al “Idealismo” de un modo explícito, pero el problema del Idealismo está allí en cuanto se pone de un modo unilateral el poder absolutamente negativo de la autoconciencia frente al

el Yo es la fuente negativa que engendra al mismo objeto y en cuanto la esencia de este objeto engendrado por el Yo depende esencialmente de este Yo, hasta el punto que este objeto puede decirse que es producido por el Yo. Esta unilateralidad "idealista" de la Ilustración que todavía no se reconoce a sí misma como "Idealismo" hace que ella cuestione a la conciencia creyente bajo este aspecto. La Ilustración le dirá a la conciencia creyente del Pueblo fiel que ella se engaña, que lo que ella toma como "esencia absoluta" en su objetividad es en verdad un producto engendrado por ella misma. La segunda cuestión es relativa al "Deísmo y al Materialismo"⁴⁵ en cuanto que en una actitud más transigente que la del "Idealismo", la Ilustración admitirá la existencia de un objeto independiente del Yo, pero que le es extraño y que a pesar del movimiento negativo del Yo nunca llegará a apresarlos completamente. Esta unilateralidad "deísta" o "materialista" de la Ilustración, según sea la naturaleza del objeto al cual presta su adhesión, expresa a este nivel la contradicción latente en la cual se debate la Ilustración que todavía no se reconoce conscientemente como "Deísmo" o "Materialismo". Al no tener esta claridad sobre sí misma le es más fácil a la Ilustración acusar a la conciencia creyente bajo este aspecto. La Ilustración le dirá, en suma, a la conciencia creyente del Pueblo fiel que ella se engaña, que lo que ella toma como "esencia absoluta" en su interioridad y cercanía, es en verdad una esencia que está más allá de ella misma y que le es extraña. La Ilustración con ello no se da cuenta que al cuestionar así a la conciencia creyente del Pueblo fiel, según este doble modo contradictorio, en verdad está ocultando sus propias contradicciones, que, como tales, todavía no han emergido en ella misma. Veamos, ahora, en su detalle este doble ataque global de la Ilustración a la conciencia creyente del Pueblo fiel porque ello nos va a mostrar no sólo la contradicción viva en la que se debate la Ilustración, sino también la manifestación de otras características de la piedad del Pueblo fiel.

El primer cuestionamiento de la Ilustración respecto a la conciencia creyente del Pueblo fiel será, pues, relativa a la naturaleza del objeto aprehendido en la conciencia. Veamos en el

Mundo. Esta situación se da aquí cuando la Ilustración considerada sólo como pura intelección se pone como matriz de toda realidad.

⁴⁵ La cuestión del "Deísmo" y del "Materialismo" se pondrá más tarde cuando la Ilustración se dé un contenido (cfr. Ph. G., 396/35 [328/38] y ss.) y de un modo más específico cuando se divida en dos "partidos" como son el "deísta" y el "materialista" (cfr. Ph. G., 407/18 [337/33] y ss.).

mismo texto hegeliano cómo se despliega este cuestionamiento: "La Ilustración, por tanto, aprehende a su objeto en primera instancia y universalmente de tal modo que ella (la Ilustración) lo toma (al objeto) como *pura intelección* y, no conociéndose a sí misma, lo declara así por error"⁴⁶.

Ya en esta primera frase se anuncia el proceder general de la Ilustración frente a su objeto. Ella medirá a todo objeto de acuerdo a lo que ella es en cuanto "*pura intelección*". Su procedimiento será simple. Una comparación del objeto consigo mismo le bastará para enunciar su dictamen. Si ella no se conoce a sí misma en el objeto lo declara por "error". Ahora bien ¿en qué consiste esta autocomprensión de la Ilustración en tanto pura intelección? Es lo que explicita la frase siguiente del texto que estamos analizando: "En la *intelección* como tal la conciencia capta de tal modo a un objeto que él (el objeto) le viene a ser esencia de la conciencia o un objeto al cual ella (la conciencia) penetra, en donde ella (la conciencia) se mantiene, permanece cerca de sí misma y presente a sí, y, en tanto ella (la conciencia) es con ello su movimiento (el movimiento del objeto), lo produce"⁴⁷.

En la "*intelección*" el objeto es tan dependiente de la conciencia que es virtualmente asimilado por ésta. La conciencia lo penetra y está junto a él, lo acompaña en todos sus pasos y "lo produce". En una palabra cuando la conciencia se comporta como "*intelección*" ella penetra a su objeto de tal manera que ella no sólo no se pierde a sí misma, sino que además se constituye como el fundamento de la vida de ese objeto ya que propiamente lo produce. De acuerdo a esta autocomprensión de sí misma veamos ahora cómo la Ilustración interpreta a la fe: "Justamente la Ilustración expresa esto correctamente a la fe en tanto ella (la Ilustración) dice de la fe, que eso, que a ella (a la fe) es esencia absoluta, es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, un producido por la conciencia. Con ello ella (la Ilustración) la declara (a la fe) por error y ficción (*für Irrtum und Erdichtung*) en razón de eso mismo (*über dasselbe*) que ella (la Ilustración) es"⁴⁸.

La Ilustración transpasa correctamente su propio esquema mental de autocomprensión a la fe. Le dice a la conciencia creyente del Pueblo fiel que aquello que ella considera "esencia absoluta" es en verdad un producto de su propia actividad. Pero

⁴⁶ Ph. G., 390/13 (323/16).

⁴⁷ Ph. G., 390/15 (323/18).

⁴⁸ Ph. G., 390/20 (323/23).

al decirle eso la Ilustración comete una mala interpretación basada en sus prejuicios y en sus propios supuestos con lo cual califica a la fe de “error y ficción”, cosa que la fe de ningún modo va a aceptar. Veamos cómo la fe se defiende de este ataque injusto: “Ella (la Ilustración), que quiere enseñar a la fe la nueva sabiduría, no le dice con ello nada nuevo; pues su objeto es a ella (a la fe) también precisamente esto, a saber, pura esencia de su propia conciencia, de tal modo que ésta (la conciencia creyente) en eso (en el objeto) no se pone perdida o negada, sino que más bien se confía a él (al objeto), es decir, se encuentra justamente *dentro de él (in ihm) como esta conciencia o como autoconciencia*”⁴⁹.

Hegel describe este primer embate de la Ilustración contra la conciencia creyente del Pueblo fiel no sin cierta “ironía” al hablar de la “nueva sabiduría”⁵⁰, que trata de imponer la Ilustración a la conciencia fiel. Para la conciencia creyente esa “nueva” sabiduría no le aporta “nada nuevo” ya que ella vive a su objeto, la esencia absoluta, “también” (y esto debe ser aquí subrayado) como “pura esencia de su propia conciencia” de tal modo que en ese objeto ella no sólo no está “perdida o negada” sino que además llevada por un sentimiento de confianza “se confía a él” y se experimenta “*dentro de él como esta conciencia o como autoconciencia*” (notar de paso los oportunos subrayados de Hegel). Pero la riqueza de la relación que mantiene la conciencia creyente con su objeto no se agota allí. La relación no es la relación de una autoconciencia a un simple objeto. Es mucho más una relación intersubjetiva e interpersonal. Esto se expresa con claridad en el texto siguiente donde el mismo Hegel asume un estilo personal como si él mismo fuera la conciencia creyente: “Yo confío en aquél cuya *certeza de sí mismo* me es la *certeza de mí mismo*; yo conozco mi ser para mí en él, de tal modo que él no reconoce (a ese ser para mí), y ello (ese ser para mí) es a él fin (Zweck) y esencia. Pero confiar (Vertrauen) es la fe, porque su conciencia se *relaciona inmediatamente* sobre su objeto, y por tanto también a éste intuye, de tal modo que ella (la conciencia) es *una (eins)* con él (con el objeto), en él (in ihm)”⁵¹.

La relación que liga a la conciencia creyente con su objeto, la esencia absoluta, tan bien expresada en el estilo de primera persona (“Yo confío”... etc.), que utiliza aquí Hegel, se hace

⁴⁹ Ph. G., 390/26 (323/27).

⁵⁰ Sobre esta “nueva sabiduría” de la Ilustración cfr. lo que hemos dicho en nuestra anterior nota 32.

⁵¹ Ph. G., 390/32 (323/33).

patente a través del sentimiento de “confianza”⁵². En esta relación se da además un mutuo conocimiento y reconocimiento entre la conciencia creyente y su objeto. Es pues una relación intersubjetiva e interpersonal. La conciencia creyente no sólo conoce que ella (“mi ser para mí”) está “en él” (en la esencia absoluta) sino que además sabe que “él lo reconoce”⁵³, es decir, que la conciencia creyente se sabe reconocida en la autonomía de su propio ser por la esencia absoluta. El ser de la conciencia creyente no es algo que desaparece, sino que es algo importante y que tiene propia consistencia para la esencia absoluta, es decir, constituye para ésta un “fin y esencia”. Esta relación de “confianza” es en verdad una relación de “fe”, ya que esta conciencia de la fe se relaciona “*inmediatamente*” a su objeto, lo “intuye”, de tal modo que la conciencia creyente “es *una*” con su objeto, “con él” y “en él”. Ahora bien esta religación a su objeto hace que la conciencia creyente adquiera una autoconciencia no meramente contingente y natural: “Además en tanto aquello, en donde yo mismo me conozco, me es objeto, yo me soy en eso al mismo tiempo en general como *otra* autoconciencia, es decir, como una (autoconciencia) tal, que en eso ha sido extranjerizada de su singularidad particular, a saber, de su naturalidad y contingencia, pero que, de una parte, permanece en esa autoconciencia, de otra parte, (permanece) justamente en eso conciencia *esencial*, como es la pura intelección”⁵⁴.

La conciencia creyente adquiere como una nueva autoconciencia en tanto ella se conoce a sí misma en la esencia absoluta.

⁵² Hemos traducido “Vertrauen” por “confianza”, y consiguientemente “vertrauen” por “confiar”. Es interesante estudiar las apariciones de estas expresiones en la Fenomenología ayudados por el Wortindex de Gauvin. Hegel utiliza a estas expresiones sólo en tres contextos muy precisos. En la Sección “Razón” cuando se plantea de un punto de vista formal el problema de la vida ética de un Pueblo (cfr. Ph. G., 259/5 [211/24] y ss.). En la Sección “Espíritu” cuando se trata la bella eticidad del pueblo griego (cfr. Ph. G., 335/18 [277/1]) y cuando aparece el tema de la confianza ligada a la fe cristiana del Pueblo y que va a ser combatida por la Ilustración tal como lo muestra entre otros el texto que estamos analizando. Finalmente este tema de la “confianza” aparece finalmente en la Sección “Religión” al tratar el problema de la “Religión estética” cuyo sujeto es nuevamente el Pueblo de la bella eticidad Griega (cfr. Ph. G., 490/29 [408/24] y ss.). En la “Enciclopedia” Hegel tratará este tema de la “confianza” dentro de la “eticidad” y en íntima unión con el concepto de la “Gesinnung” (Cfr. Encicl. (Ph. B. 33) p. 403, § 515). Ya puede verse por estas pocas referencias la íntima relación que tiene el concepto de “confianza” con el concepto de “Pueblo”, tanto a nivel ético como religioso.

⁵³ Aparece una vez más, ahora a nivel ético y religioso, el tema del “reconocimiento” (cfr. Ph. G., 141/20 [113/34] y ss.).

⁵⁴ Ph. G., 390/38 (323/38).

Ella se ve como “otra autoconciencia”. ¿Qué significa propiamente esta nueva autoconciencia? Significa simplemente que la conciencia creyente por su relación a la esencia absoluta se ve “extranjera” de su “singularidad particular”, es decir, de su “naturalidad y contingencia”. Pero esto no significa que ella pierda su “autoconciencia” que siempre le está presente, sino que además por otro lado es en eso “conciencia esencial” tal como es la “pura intelección”. Tanto la fe como la pura intelección tienen en definitiva la misma “conciencia esencial” de sí mismas en sus objetos. La fe la tiene a través de su relación con la esencia absoluta y la pura intelección como pura afirmación de sí misma en el objeto penetrado por ella. Esta identidad de la fe y de la pura intelección hace que ahora pueda ahondarse el ataque de la Ilustración hacia un problema más delicado y que no es más que una variante del anterior. La Ilustración tratará de vencer a la conciencia creyente de que esa conciencia de sí y del objeto implica un proceso de mediación en el que la conciencia se muestra como productiva. Veamos en primer lugar cómo la Ilustración comprende en ella misma este proceso de mediación. Más adelante veremos cómo le contesta la fe: “En el concepto de la intelección yace no sólo el que la conciencia se conozca a sí misma en su objeto penetrado y que se tenga *inmediatamente* en eso, sin abandonar lo pensado y retornar primero desde eso hacia sí, sino que ella (la conciencia) es consciente de sí misma (seiner selbst) como también del movimiento *mediador* (*vermittelnden* Bewegung) o (es consciente) de sí (seiner) como del *hacer* (des *Tuns*) o del producir (Hervorbringens); por allí está *para ella* (para la conciencia) en el pensamiento esta unidad de sí (seiner) como del *Sí mismo* (*Selbsts*) y del objeto”⁵⁵.

La conciencia ilustrada no sólo “se conoce a sí misma en el objeto penetrado” y no sólo se mantiene allí “*inmediatamente*” sin necesidad de ningún “retorno” hacia su interioridad y sin tener que “abandonar” su propio producto, que es lo pensado, sino que además es “consciente de sí misma como también del movimiento *mediador*”. ¿En qué consiste este “movimiento *mediador*” de la conciencia? Es el mismo movimiento de la conciencia que se presenta activa como “hacer” o “producir”. Este movimiento de la conciencia se llama “*mediador*” porque el “hacer” o el “producir” son como un “término medio”⁵⁶ entre el Yo y el objeto. Se puede decir que el Yo a través del “hacer” o

⁵⁵ Ph. G., 391/5 (324/5).

⁵⁶ Este “término medio” (Mitte) no debe considerarse como el término medio del silogismo formal que se diferencia de sus extremos sino precisamente como la unidad de dichos extremos. Véase a este respecto las consi-

del “producir” obtiene el objeto o inversamente que el objeto es obtenido por el “hacer” o “producir” del Yo. De este modo se le hace consciente a la conciencia, se le hace consciente “*para ella*” esta “unidad” que ella tiene con su objeto, que no es una unidad externa sino una unidad lograda intrínsecamente por la acción del Yo que se exterioriza en un objeto. Nótese que Hegel no habla aquí de la unidad del Yo y del objeto, sino de la unidad del “*Sí mismo* y del objeto”. No se trata de la unidad de un Yo abstracto encerrado en sí mismo sino del “*Sí mismo*”, que no es otra cosa que el Yo en cuanto se ha exteriorizado por su propio “hacer” o “producir” en un objeto, que es parte integrante de él. Ahora bien ¿qué dirá a todo esto la conciencia creyente? ¿Admitirá la conciencia creyente que ella en definitiva produce su objeto? Si lo admite caerá por ello inmediatamente en el inmanentismo. El desafío es, pues, radical. Se encuentra así entre la espada y la pared. Veamos, pues, cómo responde y cómo sale de la dificultad la conciencia creyente: “Justamente esta conciencia es también la fe; la *obediencia* (*Gehorsam*) y el *hacer* (*Tun*) es un momento necesario, por medio del cual se lleva a cabo la certeza del ser en la esencia absoluta. Ciertamente este hacer de la fe no aparece de tal modo que la esencia absoluta misma sea por eso producida. Pero la esencia absoluta de la fe no es esencialmente la esencia *abstracta*, que sea el más allá de la conciencia creyente, sino que ella (la esencia absoluta) es el espíritu de la Comunidad (der Geist der Gemeinde), ella (la esencia absoluta) es la unidad de la esencia y de la autoconciencia. El hacer de la Comunidad (Gemeine) es un momento esencial, en eso de que ella (la esencia absoluta) sea este espíritu de la Comunidad (Gemeine); él (el espíritu de la Comunidad) es ella (la esencia absoluta) *sólo mediante el producir* de la conciencia —o mucho mejor— *no sin ser producido* por la conciencia; pues tan esencialmente es el producir, así esencialmente ello (el producir) no es tampoco el único fundamento de la esencia, sino que ello (el producir) es solo un momento. La esencia es al mismo tiempo en y para sí misma”⁵⁷.

La conciencia creyente no rechaza el reto de la creatividad que le presenta la conciencia ilustrada. La conciencia creyente siente que al igual que la conciencia ilustrada ella no es ajena a la producción de su objeto. Pero al afirmarlo limita al mismo tiempo las pretensiones desmesuradas y no racionales de

deraciones que trae Hegel al estudiar la estructura lógica del silogismo en su *Lógica* (Ph. B. 57) II, p. 308 y ss. / (S. H.) II, p. 585 y ss.

⁵⁷ Ph. G., 391/13 (324/11).

la conciencia ilustrada que se cree como única causa productora de su esencia. Para la conciencia creyente “la obediencia y el hacer”⁵⁸ es un “momento necesario” de su constitución como conciencia creyente ya que por ese acto ella adquiere “la certeza del ser en la esencia absoluta”. Por ese acto de “obediencia”, por este “hacer de la fe”, ella no construye ni produce a la “esencia absoluta”. Dicho en términos creyentes podríamos decir que la conciencia creyente no produce a Dios. En este sentido ella no es puramente idealista. Ahora bien, y esto es de suma importancia, la “esencia absoluta” de esta conciencia creyente del Pueblo fiel no es “esencialmente la esencia *abstracta*”, es decir, la mera esencia de un Dios trinitario, pero separado, incomunicado e incomunicable, que está “más allá” de esa conciencia, sino que es el “espíritu de la Comunidad”⁵⁹ en la que se plasma además la “unidad de la esencia y de la autoconciencia”. Visto así se comprende mejor la participación del “hacer de la Comunidad” como un “momento esencial” en la constitución de la “esencia absoluta” si a ésta se la considera como “espíritu de la Comunidad”. Momento que aunque “esencial” no es el único.

⁵⁸ Hegel introduce el término “obediencia” (Gehorsam) a fin de señalar una actitud de reverencia de la conciencia creyente respecto a un contenido objetivo de la fe que se le es propuesto y a la que ella se adhiere (cfr. la “obediencia de la fe” de Rom. I,5). Con ello Hegel subraya que la fe no es un acto meramente subjetivo independiente de cualquier contenido objetivo. En las Lecciones sobre la Filosofía de la Religión Hegel afirmará que el hombre no se salva por su mero sentimiento o convicción sino por la fe (Cfr. Lec. Fil. Rel. [Ph. B. 59] I, p. 288). Ahora bien por esta fe debe entenderse la fe cristiana tal como ha sido proclamada en la Iglesia. Hegel se opondrá también a aquellos Filósofos del saber inmediato, como Jacobi, que hablan de una fe secularizada independiente de la revelación: “La fe cristiana incluye dentro de sí a una autoridad de la Iglesia, pero la fe de aquel punto de vista que filosofa es más bien solamente la autoridad de la propia manifestación (Offenbarung) subjetiva. Además aquella fe cristiana es un contenido objetivo, rico dentro de sí, un sistema de doctrina (Lehre) y de conocimiento (Erkenntnis)” (Encl. [Ph. B. 33], p. 89, § 63 Anm.).

⁵⁹ Este “espíritu de la Comunidad” (der Geist der Gemeinde) debe ser distinguido pero no separado del “espíritu del Pueblo” (der Volkgeist). El “espíritu de la Comunidad” hace referencia más bien al Espíritu eclesial que une en una misma Comunidad universal a todos los fieles que participan vitalmente en Cristo del misterio trinitario. A esta Comunidad Hegel la llamará más adelante en la Sección “Religión” con el significativo nombre del “hombre divino universal” (Ph. G., 548/20 [456/36]), expresión que guarda todavía el sabor paulino de Rom. XII, 4-5 o de 1 Cor. XII, 12. Por su parte el “espíritu del Pueblo” aunque conserva una dimensión religiosa que trasciende lo meramente político o social se halla más inmerso en el quehacer de la historia y de sus realizaciones mundanas, organizado hacia adentro como Estado participa hacia afuera en la construcción del Espíritu Universal (cfr. el apartado sobre la “historia universal” en los Princ. Fil. Der. (Ph. B. 124a) pp. 288-297, §§ 341-360 / (E. S.) pp. 383-392).

Es por ello que Hegel cuando dice que el “espíritu de la Comunidad” es la esencia absoluta “sólo mediante el producir de la conciencia” teme llevar al lector a confusión y precisa a continuación su pensamiento al agregar un “o mucho mejor” por el que relativiza el rol de la conciencia creyente en la constitución de la esencia absoluta como “espíritu de la Comunidad” al decir “no sin ser producido por la conciencia”. La conciencia creyente participa ciertamente en la constitución de la esencia absoluta entendida como “espíritu de la Comunidad” pero ese su producir no es “el único fundamento de la esencia”, sino tan solo uno de sus momentos. La esencia absoluta tiene su propio fundamento ya que es una esencia “en y para sí misma”.

Se inicia aquí el segundo ataque global de la Ilustración contra la conciencia creyente del Pueblo fiel y al que arriba hicimos referencia⁶⁰. Este segundo ataque parte también de la autocomprensión que tiene la conciencia ilustrada del objeto al cual se refiere. Ella, la conciencia ilustrada, ve en su objeto a un otro de ella misma. De este modo la conciencia ilustrada tratará de hacerle ver a la conciencia creyente que ella tiene en su objeto, la esencia absoluta en y para sí, un otro de ella misma. En una palabra tratará de mostrarle a la conciencia creyente que ella está adherida a un objeto que en definitiva es extranjero a ella misma. Pero la réplica de la conciencia creyente no se hará esperar. Ella mostrará que la conciencia ilustrada no sólo está equivocada sino que además cae en contradicción consigo misma al proceder de esa manera. Desglosemos ahora el texto hegeliano a fin de facilitar su comentario. Veamos en primer lugar cómo la conciencia ilustrada comprende a su objeto y cómo transpone su comprensión a la conciencia creyente: “Por otro lado el concepto de la pura intelección es a sí (sich) un otro (ein Anderes) que su objeto (Gegenstand); pues justamente esta determinación negativa constituye al objeto. Así por tanto ella (la pura intelección) expresa por otro lado también a la esencia de la fe, como un *algo extranjero* (ein Fremdes) a la autoconciencia, que no es su esencia, sino que es substituido a ella (a la autoconciencia) como una criatura híbrida (als ein Wechselbalg)”⁶¹.

La autocomprensión que la Ilustración tiene de sí misma en un primer momento la presenta como negatividad absoluta enfrentada al objeto en quien reside todo el contenido⁶². De este

⁶⁰ Este segundo ataque global se desarrolla en un solo párrafo a partir de Ph. G., 391/29 (324/26).

⁶¹ Ph. G., 391/29 (324/26).

⁶² Ya anteriormente Hegel había dicho que la Ilustración como “pura intelección carece de todo contenido” (Ph. G., 389/27 [322/34]).

modo ella misma es “un *otro*” que su objeto o lo que es lo mismo el “objeto”⁶³ es “un *otro*” que ella misma ya que “esa determinación negativa” del ser “*otro*” forma parte del concepto de “objeto”. Entre ella y su objeto se da, pues, en primera instancia una profunda escisión. Es esta escisión la que ella proyecta entre la conciencia creyente y su objeto que es la esencia absoluta en y para sí. La conciencia ilustrada ve en el objeto de la conciencia creyente a una esencia que es “como un *algo extranjero* a la autoconciencia”. Este “*algo extranjero*” no sería “*su esencia*”, es decir, una esencia propia de la autoconciencia creyente, sino sería algo así como una “criatura híbrida”⁶⁴ que se le ha suplantado a la autoconciencia en lugar de su genuina esencia. Ahora bien ¿qué responderá a esto la conciencia creyente? Es lo que explicita la continuación del texto: “Pero la Ilustración es aquí completamente insensata (*töricht*); la fe la experimenta (a la Ilustración) como un hablar (*Sprechen*), que no sabe, lo que él (ese hablar) dice, y que no comprende la Cosa, cuando él (ese hablar) habla del fraude de los curas (*Pfaffenbetrug*) y del engaño del pueblo (*Volkstäuschung*). Ella (la Ilustración) habla de esto como si por medio de un juego de manos (*Hokuspokus*) de sacerdotes prestidigitadores (*der taschenspielerischen Priester*) hubiese sido substituido a la conciencia en lugar de la esencia (*für das Wesen*) algo absolutamente *extranjero* (*Fremdes*) y *otro* (*Anderes*), y dice al mismo tiempo, que esto es una esencia de la conciencia, que ella (la conciencia) en eso cree, en ella (en esa esencia) confía y busca inclinarse a ella (a esa esencia); es decir que ella (la conciencia) intuye en eso *su pura* esencia tanto como *su* individualidad singular y universal, y produce mediante su hacer (*Tun*) esta unidad de sí misma con su esencia. Ella (la Ilustración) enuncia inmediatamente como lo *más propio* (*das Eigenste*) de ella misma (de la conciencia), lo que ella (la Ilustración) enuncia como un *algo extranjero* (*ein Fremdes*) a la conciencia. —¿Cómo puede ella (la Ilustración) por tanto hablar acerca de fraude (*Betrug*) y engaño (*Täuschung*)? En tanto ella

⁶³ La significación etimológica de “Gegenstand” (objeto) expresa justamente esa situación de “estar-frente” (*Gegen-stand*) a algo o a alguien.

⁶⁴ Hemos traducido “*Weschelbalg*” por “criatura híbrida”. El sentido de esta expresión se aclara cuando se recurre a su origen mitológico donde esta “criatura híbrida” era el fruto de la unión de un demonio y de una mujer. Con ella la Ilustración quiere poner de manifiesto el carácter “monstruoso” del objeto generado por la conciencia creyente o puesto en ella por el Clero engañador. Por eso cuando más adelante la Ilustración se dé un contenido evitará poner en él determinaciones o predicados a fin de no caer en los artificios por los cuales llegaron a crearse “los monstruos de la superstición” (cfr. Ph. G., 397/18 [329/17]).

misma (la Ilustración) expresa de ella (de la fe) *inmediatamente* lo contrario de lo que ella (la Ilustración) afirma acerca de la fe, ella (la Ilustración) se muestra a ella (a la fe) mucho más como la *mentira* consciente. ¿Cómo deben tener lugar engaño y fraude allí, donde la conciencia tiene en su verdad inmediatamente la *certeza de sí misma*; donde ella (la conciencia) se posee *a sí misma* en su objeto, en tanto ella (la conciencia) se encuentra en eso del mismo modo que lo produce? La diferencia no está más presente ni siquiera en las palabras”⁶⁵.

La Ilustración, que debiera ser sensata por su parentesco a la Razón, se muestra en este segundo ataque global a la fe como “completamente insensata”. La fe del Pueblo fiel al oír a la Ilustración la experimenta como un “hablar” que “no sabe lo que él dice” y que “no comprende la Cosa” cuando habla del “fraude de los curas” y del “engaño del pueblo”. La Ilustración se hace una imagen burda de lo que ha ocurrido en la conciencia creyente del Pueblo fiel al representarse la Cosa como si por medio de un “juego de manos de sacerdotes prestidigitadores”, éstos hubieren suplantado en aquella conciencia la genuina esencia por otra esencia que es “algo absolutamente *extranjero* y *otro*”. Pero al afirmar esta extranjería del objeto de la conciencia creyente la Ilustración se contradice con lo que había dicho antes, con motivo de su primer ataque contra la fe, cuando había puesto especial interés en mostrar que la esencia a la cual se refiere la conciencia creyente era una “esencia de la conciencia”⁶⁶ en la cual ella creía, confiaba y hacia la que se inclinaba en su relación cultural. Al decirlo, tal como lo vimos, no hacía otra cosa que corroborar lo que pensaba la conciencia creyente acerca de su objeto, pues en eso esta conciencia “intuye” por un lado “*su pura* esencia”, es decir, su esencia absoluta que por la cercanía que da la “intuición” es propiamente “suya” y que además es “*pura*” por no estar contaminada por ninguna “impureza” contingente. Por otro lado esa conciencia creyente intuye también en su esencia absoluta a “*su individualidad singular y universal*”, por lo cual la conciencia no desaparece a sí misma en su intuición ni en el objeto de su intuición sino que por el contrario permanece tanto en su dimensión singular, como “esta” autoconciencia, como en su dimensión universal al reconocerse partícipe del Espíritu de la Comunidad. Esta conciencia creyente está tan cercana a su objeto que ella misma produce “mediante su hacer esta unidad de sí misma y su esencia”. La Ilustración enuncia así un doble juicio

⁶⁵ Ph. G., 391/35 (324/31).

⁶⁶ Esta misma expresión ya había aparecido en Ph. G., 390/17 (323/20).

contradictorio. Afirma que “lo más propio” de la conciencia es “algo extranjero” a la conciencia. Si la Ilustración incide en tal contradicción ya no tiene derecho para hablar de “fraude” y “engaño” pues ella misma es la “mentira consciente” ante la fe. El “engaño” y el “fraude” no pueden darse cuando la conciencia tiene acceso a la misma fuente de la verdad de un modo inmediato y donde está resguardada la certeza de sí mismo. En esa experiencia directa se quita toda diferencia y toda posibilidad de duplicidad engañosa, incluso la que se oculta en las palabras. Hegel cierra este segundo ataque global de la Ilustración a la fe del Pueblo fiel con la cuestión planteada en otro tiempo y en otro orden de cosas por Federico el Grande de si es posible engañar al Pueblo ⁶⁷: “—Cuando fue planteada la pregunta universal de si era permitido engañar a un pueblo, así de hecho la respuesta debería ser, que la pregunta no vale nada; porque es imposible en esto engañar a un pueblo. —Latón en lugar de oro, letra de cambio falsificada en lugar de genuina bien pueden ser vendidos al por menor, ser admitido a muchos una batalla perdida como ganada, y ser hechos creíbles durante un cierto tiempo otras mentiras sobre cosas sensibles y acaecimientos singulares; pero en el saber acerca de la esencia, en donde la conciencia tiene la inmediata certeza de sí misma, el pensamiento del engaño cae totalmente afuera” ⁶⁸.

Hegel como Filósofo sale en defensa de la conciencia creyente del Pueblo fiel al afirmar con motivo de la pregunta suscitada por Federico el Grande que esa conciencia no puede ser engañada cuando se trata del “saber acerca de la esencia” y en el que la conciencia tiene la “inmediata certeza de sí misma”. La conciencia del Pueblo puede ser engañada sobre una multitud de cosas contingentes, pero no sobre la Cosa misma en la que tiene su propia autocomprensión esencial.

b. Ataques particularizados de la Ilustración contra la Fe del Pueblo fiel ⁶⁹

Es así como la Ilustración fracasa en este su doble ataque global contra la fe del Pueblo fiel. Sin embargo ella no se da

⁶⁷ La pregunta como tema de concurso propuesta por Federico el Grande en 1778 a la Academia de Ciencias de Berlín era: “S’il peut être utile de tromper un peuple”. Esta misma cuestión será retomada años más tarde por el mismo Hegel en los “Principios” (cfr. Princ. Fil. Der. (Ph. B. 124a) p. 274, § 317 Anm. / (E. S.) pp. 364-365).

⁶⁸ Ph. G., 392/17 (325/8).

⁶⁹ Cfr. a partir de Ph. G., 392/29 (325/19) y corresponde a nuestros

por vencida. La Ilustración vuelve al ataque pero ahora lo hará tomando en consideración tres “flancos” o “momentos” ⁷⁰, que le presenta la fe de ese Pueblo fiel. El primero se refiere al modo según el cual la conciencia creyente del Pueblo fiel se representa a la esencia absoluta. El segundo se refiere a la naturaleza del saber o del fundamento en el cual basa su saber la conciencia creyente del Pueblo fiel. El tercero se refiere a la naturaleza del “hacer” ascético y cultural de la conciencia creyente del Pueblo fiel por el cual ella se une al Absoluto.

La Ilustración atacará en primer lugar a la conciencia creyente bajo el aspecto de cómo esta conciencia se “representa” a la esencia absoluta. Al interpretar esa “representación” con sus propios cánones la Ilustración cometerá una vez más una clara injusticia. Al hacerlo así la Ilustración en cuanto “pura intelección” se mostrará más bien como “falsa intelección”. Veamos los textos principales, que nos presenta Hegel, sobre este peculiar ataque de la Ilustración, que no deja de tener su actualidad en nuestros días: “La pura intelección se comporta negativamente respecto a la esencia absoluta de la conciencia creyente. Esta esencia es puro pensar, y el puro pensar puesto dentro de sí mismo como objeto o como la esencia; en la conciencia creyente este en sí (Ansich) del pensar recibe al mismo tiempo, para la conciencia que es para sí, la forma, pero también solamente la forma de la objetividad; (este en sí) está en la determinación de un representado (Vorgestellten)” ⁷¹.

seis párrafos §§ 11-16. El primer párrafo corresponde a la presentación de los tres ataques particularizados. Los cinco restantes desarrollan esos tres ataques.

⁷⁰ Estos tres momentos están presentados en el párrafo de Ph. G., 392/29 (325/19).

⁷¹ Ph. G., 393/1 (325/28). La “representación” (Vorstellung) es un término que aparece prácticamente a lo largo de toda la obra de Hegel. Su concepto ha sido sistematizado en la Enciclopedia dentro de la actividad teórica del espíritu como el término medio entre la intuición (Anschauung) y el pensar (Denken) (Cfr. Encicl. (Ph. B. 33) pp. 363-377, §§ 451-464; para un comentario de estos párrafos véase Quelquejeu, pp. 164-171). Ahora bien es preciso desde ya comprender con claridad qué es “representación”. Además de los citados, uno de los textos más claros de Hegel, a nuestro entender, para comprender qué es la “representación” se encuentra a comienzos de la Enciclopedia de 1827 y 1830 (Encicl. [Ph. B. 33] pp. 54-56, § 20). En este texto se presenta la diferencia entre lo “sensible” (Sinnliche), la “representación” (Vorstellung) y el pensamiento (Gedanke). La diferencia entre lo “sensible” y el “pensamiento” debe ponerse en que lo “sensible” tiene la determinación de la singularidad por el cual está ligado a la externalidad del espacio-tiempo. El “pensamiento” por el contrario está en primera instancia bajo la determinación de lo universal ya que puede

La Ilustración en cuanto “pura intelección” tendrá un comportamiento negativo frente a “la esencia absoluta de la conciencia creyente”. Pero ese comportamiento negativo no será tanto contra la “esencia absoluta” lógicamente considerada sino contra la “forma” que esa “esencia absoluta” toma en la conciencia creyente. Desde un punto de vista lógico esa “esencia es puro pensar”, no en el sentido que sea pensar de la conciencia, sino puro fluir de las determinaciones lógicas que se determinan completamente en su devenir en y para sí y que constituye como tal a la esencia absoluta. Recibido este “en sí” en la conciencia creyente toma al mismo tiempo para esta “conciencia que es para sí”, la “forma vacía de la objetividad”. De este modo este “en sí”

abstraer del aquí y del ahora. La “representación” tendrá un poco de ambos dominios. Puede haber dos tipos de representaciones. Una es la que tiene una materia o contenido que brota de lo sensible unida a una forma universal como cuando digo “rosa”, “cólera”, etc. (Cfr. “adición” al § 24). Otra cuando el mismo contenido no está ligado a algo sensible como cuando digo “derecho”, “deber”, “Dios”, etc. En este caso el contenido es algo puramente pensado pero para que sea representación la forma debe estar ligada a la determinación de la sensibilidad, es decir, a lo singular, a lo aislado. Así cuando, v.gr., decimos que el “derecho es el derecho”, “Dios es Dios”, etc., o incluso cuando se adelantan algunas determinaciones tales como “Dios es el creador del Mundo, soberanamente sabio, todopoderoso, etc.”. En este último caso se ponen estas determinaciones unas al lado de las otras en su singularidad y que aunque están ligadas a un mismo sujeto sin embargo entre ellas quedan fuera unas de otras. Es aquí donde debe distinguirse la “representación” de la actividad propia del “entendimiento” (Verstand). Este se diferencia de la “representación en que establece entre los términos relaciones necesarias de causa a efecto, de universal a particular. Por el contrario la única ligazón que establece la “representación” entre los diversos términos representados es el mero “también” (Auch) por el cual esos términos están yuxtapuestos unos al lado de otros sin ninguna necesidad que los ligue. La misión de la Filosofía, dirá Hegel en este texto, será la de “cambiar las representaciones en pensamientos, —pero, claro está, ulteriormente (cambiar) el mero pensamiento en el concepto”. Este “cambio”, como puede observarse en los últimos capítulos de la Fenomenología dedicados a la “Religión” y al “Saber absoluto”, no afectará al contenido y a la verdad de la Religión. Sólo afectará a la forma representativa que será levantada y substituida por la forma conceptual. De paso puede notarse que Hegel en nombre del pensar conceptual se opondrá también a un pensar reflexivo o intelectual anclado en el presupuesto de la finitud. Su tarea será también cambiar “el mero pensamiento en el concepto”. Sobre estas relaciones del pensar representativo, del pensar intelectual y del pensar conceptual véase también el apartado dedicado a la relación de la Religión y la Filosofía en Lec. Fil. Rel. (Ph. B.) I, pp. 284-302. También puede ser útil leer las excelentes páginas de Guibal (pp. 215-219) dedicadas a “La représentation et ses problèmes”.

se halla en la conciencia creyente bajo la “determinación de un representado”. Es justamente este aspecto “representativo” que reviste la esencia absoluta en la conciencia creyente lo que atacará la Ilustración. Después de señalar que el objeto propio de la pura intelección es “una cosa común que es de la certeza sensible”⁷² Hegel muestra cómo la pura intelección va a comprender según este canon al objeto de la conciencia creyente: “Este su objeto (el de la pura intelección) le aparece (a la pura intelección) en la representación de la fe. Ella (la pura intelección) condena a ésta (a la representación de la fe) y en ella (en la representación de la fe) a su propio objeto. Pero ya en eso ella (la pura intelección) comete contra la fe la injusticia de aprehender el objeto (de la fe) del mismo modo que el suyo. Según esto ella (la pura intelección) dice acerca de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra, un pedazo de madera, que tiene ojos y no ve, o también un poco de masa de pan (etwas Brotteig), que crecida sobre la tierra, transformada por los hombres es restituida a aquélla; —o cualesquiera sea además el modo en que la fe antropomorfice a la esencia, se haga objetiva y representable”⁷³.

La pura intelección ve con sus propios anteojos al objeto de la conciencia creyente, es decir, ve en la “representación de la fe” a una “cosa común de la certeza sensible”. Al condenarla no se da cuenta que está condenando su propio objeto. Pero además la pura intelección comete la “injusticia” de no respetar el estatuto propio de esa representación de la fe y sin más lo asimila al suyo. De este modo la pura intelección se incapacita para comprender el objeto de la conciencia creyente tal cual se da en ella e interpreta en términos de un craso materialismo sensible todo el contenido que se guarda en tales representaciones creyentes como lo muestran algunos de los ejemplos citados en el texto. Esta actitud de la Ilustración la lleva a los más lamentables errores: “La Ilustración, que se hace pasar por lo puro, convierte aquí eso, que es al espíritu vida eterna y espíritu santo, en una cosa transitoria, efectiva, y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, con un punto de vista, que de ninguna manera está presente a la fe que adora, de tal modo que ella (la Ilustración) miente puramente a ella (a la fe) esto mismo (este punto de vista). Lo que ella (la fe) venera (verehrt) no le es de ningún modo ni piedra o madera o masa de pan, ni siquiera una cosa sensible, temporal. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de ella (de la fe) es esto también

⁷² Cfr. Ph. G., 393/17 (326/4).

⁷³ Ph. G., 393/17 (326/4).

(*auch*), o tal vez que él (el objeto de la fe) sea esto en sí (an sich) y en verdad (in Wahrheit), así la fe conoce por una parte asimismo *aquel también* (*jenes Auch*), pero ello está a ella (a la fe) fuera de su adoración; pero por otra parte a ella (a la fe) en general algo así como una piedra, etc., no le es (una esencia) *en sí* (*an sich*), sino que en sí (an sich) le es (a la fe) sólo la esencia del puro pensar”⁷⁴.

La Ilustración que se consideraba a sí misma como lo “puro” en realidad “mancha” todo lo que toca al interpretarlo con “el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible”. De este modo lo que en la conciencia creyente se muestra como “vida eterna y espíritu santo” es convertido sin más en una “cosa transitoria, efectiva” que pertenece exclusivamente a la labilidad de este Mundo efectivo. Pero al proceder así la Ilustración “miente”, es decir, dice una cosa que no es, ya que la conciencia creyente no “adora” precisamente ese aspecto sensible de su experiencia. Cuando la conciencia creyente del Pueblo fiel “venera” a una imagen, cuando se acerca a ella con devoción y respeto, cuando la toca, cuando recibe la Eucaristía, de ningún modo venera a una “piedra o madera o masa de pan” o ni siquiera a una “cosa sensible, temporal”. Y si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es “también”⁷⁵ esto sensible o que esto sensible es su objeto “en sí y en verdad”, la conciencia creyente no se queda atrás y sabrá reconocer que “*aquel también*” de lo sensible está dentro de su experiencia creyente pero “fuera de su adoración”. Lo que es fundamental a la conciencia creyente no es una “piedra, etc.”, sino la “esencia del puro pensar” es decir, la esencia absoluta que se despliega como Espíritu de la Comunidad.

El segundo ataque peculiar que dirige ahora la Ilustración contra la conciencia creyente del Pueblo fiel es relativo al fundamento del saber que esta conciencia creyente tiene de la esencia absoluta. Hegel lo hace en un largo párrafo que nosotros desglosaremos en sus partes más importantes para nuestro propósito: “El *segundo momento* es la relación de la fe como conciencia *que sabe* a esta esencia. A ella (a la fe) como pura conciencia pensante esta esencia le es inmediata; pero la con-

⁷⁴ Ph. G., 393/28 (326/14).

⁷⁵ Esta modalidad de conocer agregando sucesivos “*auch*” (también) había aparecido en la dialéctica de la “percepción” donde las propiedades se acumulaban indiferentes entre sí en orden a caracterizar a una substancia. Así por ejemplo la sal que en “blanca” es también “salina”, también “cúbica”, también de determinado “peso”, etc. (Cfr. Ph. G., 91/14 [72/28]). Ahora bien toda cosa sensible o no sensible puede ser comprendida bajo esta modalidad de los “también”. Ese modo de conocer es para Hegel la marca distintiva de un saber todavía escindido que debe ser superado.

ciencia pura es asimismo relación *mediatizada* (*vermittelt*) de la certeza a la verdad; una relación, que constituye el *fundamento* (*Grund*) de la fe”⁷⁶,

La fe del Pueblo fiel se mueve en la inmediatez de la esencia absoluta. En este sentido esta conciencia creyente se comporta como “pura conciencia pensante”. Pero esta conciencia creyente no es sólo una conciencia cierta, que funda su certeza en la inmediatez de su relación a la esencia absoluta, sino que también es una conciencia verdadera que exige en este caso la “relación *mediatizada* de la certeza a la verdad”. Es esta relación *mediatizada* la que constituye el “*fundamento* de la fe”. Todo el ataque que recibirá la conciencia creyente por parte de la Ilustración se centrará en la comprensión de esta mediación. Ahora bien ¿cómo comprenden la Ilustración y la fe del Pueblo fiel este “fundamento” o esta mediación?: “Este fundamento deviene para la Ilustración así justamente en un *saber* contingente *acerca* de *acaecimientos contingentes*. Pero el fundamento del saber es el universal *que sabe* (*das wisende Allgemeine*), y en su verdad el *espíritu* absoluto (*der absolute Geist*), el cual en la pura conciencia abstracta o en el pensar como tal es solamente *esencia* absoluta, pero como autoconciencia es el *saber* acerca de sí”⁷⁷.

La Ilustración hará su interpretación del fundamento de la fe de la conciencia creyente suponiendo que ella basa su fe en “un *saber* contingente”, que versa sobre “*acaecimientos contingentes*”. Como más adelante veremos en detalle este “saber” y estos “*acaecimientos*” son para la Ilustración de naturaleza “histórica”. Esa naturaleza “histórica” es la que les da a esos hechos, según la Ilustración, su carácter de “contingentes”, que los incapacita por lo tanto a ser considerados como fundamentos de la fe. Ahora bien, para el Filósofo el fundamento del saber está en el “universal *que sabe*”, en el “*espíritu* absoluto”⁷⁸. Este Espíritu

⁷⁶ Ph. G., 394/2 (326/26).

⁷⁷ Ph. G., 394/7 (326/30).

⁷⁸ Este “*espíritu* absoluto” mostrará su contenido en la Sección “Religión” y de un modo más peculiar en la “Religión manifiesta” (cfr. Ph. G., 532/25 [443/10]). Podría decirse que este Espíritu absoluto se despliega en tres círculos interpenetrados. El primero es el trinitario que desarrolla la temática tradicional de las procesiones intratrinitarias. El segundo es el cristológico donde se presenta el problema “ad extra” de la creación, del mal, de la encarnación, de la redención y de la reconciliación. El tercero finalmente es el eclesiológico donde se despliega el proceso de la apropiación por parte de la Comunidad del momento cristológico y que le hace participar con plenitud del momento trinitario, y con ello del Espíritu absoluto que engloba los tres círculos (cfr. Guibal, p. 128 y ss. donde se explicita todo este movimiento que aquí ha sido presentado de un modo muy sucinto y esquemático).

absoluto puede ser considerado “*esencia absoluta*” o “*saber acerca de sí*” según se acentúe el lado de la “*conciencia*” o de la “*autoconciencia*” respectivamente. Por su parte la pura intelección no posee todavía este saber del Filósofo. La pura intelección todavía no se sabe a sí misma como puro movimiento mediador⁷⁹. Todo lo que tiene ese aspecto se le aparece como un otro que ella misma. Por eso criticará ese momento cuando lo vea en la fe y dirá que es “un saber contingente justamente de tales historias (Geschichten) efectivas, comunes”⁸⁰. Veamos, pues, lo que dice la pura intelección acerca del fundamento en el que se basaría, según ella el proceso mediatizador de la fe del Pueblo fiel: “Ella (la pura intelección) atribuye por tanto aquí a la fe religiosa, que su certeza se funda sobre algunos *testimonios históricos singulares*, que consideramos como testimonios históricos, no suministrarían por cierto el grado de certeza acerca de su contenido que nos darían las noticias periodísticas en torno a cualquier acaecimiento; —que su certeza descansa además sobre el azar (Zufall) de la *conservación (Aufbewahrung)* de estos testimonios, por una parte de la conservación de los documentos (durch Papier), y por otra por la aptitud y honradez de la transcripción de un documento a otro, y finalmente sobre la *aprehensión correcta* del sentido de letras y palabras muertas”⁸¹.

La pura intelección parte en su análisis de una suposición que de ningún modo está probada. Ella le “atribuye” a la “fe religiosa” que su certeza se funda en definitiva en hechos contingentes, como antes había sido ya adelantado, y que por lo tanto esa certeza no puede ser más que contingente. La pura intelección presenta esos hechos en los cuales supuestamente se afirma la fe con el fin de relativizar esa certeza creyente del Pueblo fiel. Esa fe estaría fundada en primer lugar “en algunos *testimonios históricos singulares*”, como podrían ser, por ejemplo, los testimonios acerca del nacimiento, la muerte o la resurrección de Cristo. Pero esos testimonios para la pura intelección no llegan a tener ni siquiera el peso que dan las “noticias periodísticas” relativas a cualquier evento, ya que esos testimonios que son testimonios de un pasado lejano deben “descansar” además sobre el “azar de la *conservación* de estos testimonios”. Esta conservación de los testimonios implica todavía otra serie de contingencias, pues los testimonios no llegan a la conciencia creyente actual de un modo directo sino que se hallan mediatizados por diversos

intermediarios como son los “documentos” (Papier), tales como los Evangelios u otros escritos sagrados, y esos “documentos” a su vez suponen que sean transcriptos por los copistas con “aptitud” y “honradez” cosa que no deja de tener su cuota de contingencia. Esa transcripción hecha de código a código y de siglo en siglo es un trabajo ciertamente titánico pero que no deja tampoco de ser un trabajo humano y como tal sujeto a la contingencia. Finalmente hasta el mismo “sentido” de las palabras y de las mismas letras “muertas” están sujetas a la contingencia de la “*correcta aprehensión*”. Todo ello significa, pues, para la pura intelección un “azar” que compromete la firmeza de la fe de la conciencia creyente. Ahora bien, ¿cómo responde a este ataque la misma conciencia creyente del Pueblo fiel?: “Pero de hecho no se le ocurre a la fe vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; ella (la fe) es en su certeza Relación ingenua a su objeto absoluto, un puro saber de este mismo (objeto), que no inmiscuye, en su conciencia de la esencia absoluta, letras, documentos y transcripciones y no se mediatiza con ello mediante tales cosas. Sino que esta conciencia es el fundamento, que se mediatiza a sí mismo, de su saber; es el espíritu mismo, quien da (ist) el testimonio (Zeugnis) acerca de sí, lo mismo en el *interior* de la conciencia *singular* que mediante la *presencia universal* (die *allgemeine Gegenwart*) de la fe de todos en ella”⁸².

La conciencia creyente del Pueblo fiel responde simplemente diciendo que a ella ni se le “ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias”. La pura intelección no ha visto bien, otra vez, lo que pasa en el interior de la conciencia creyente. Le ha atribuido algo en la que ella ni siquiera pensaba. La conciencia creyente en su certeza es ante todo “Relación ingenua a su objeto absoluto”, es “puro saber” de ese objeto. Al ser “ingenua”⁸³ esta conciencia creyente del Pueblo fiel no necesita introducir “letras, documentos y transcripciones” para sostener

⁷⁹ Ph. G., 394/38 (327/15).

⁸⁰ Hemos traducido el adjetivo “unbefangen” por “ingenuo”, que de ningún modo tiene aquí un sentido peyorativo. Expresa más bien a una conciencia no científica o sin pretensiones científicas que se dirige sin rodeos hacia su objeto, pero que en ese ir a su objeto hace paradójicamente un camino científico sin saberlo. De este modo esta conciencia “ingenua” del Pueblo fiel conoce mejor que la conciencia ilustrada este camino de la verdadera mediación. En verdad esta conciencia “ingenua” del Pueblo fiel tiene el momento de la “reflexión dentro de sí” que la Ilustración le desconocía al adjudicárselo sólo al Clero (cfr. Ph. G., 385/28 [319/22]). El Pueblo fiel en su Comunidad es autoconsciente de sí y de su esencia. Su única limitación consiste en que su saber no se expresa bajo un modo conceptual y científico, sino sólo bajo un modo representativo.

⁷⁹ Cfr. Ph. G., 394/16 (326/38).

⁸⁰ Ph. G., 394/25 (327/5).

⁸¹ Ph. G., 394/26 (327/5).

su certeza ni se “mediatiza con ello mediante tales cosas”. Ella no busca el fundamento de su certeza en materialidades que están fuera de ella misma. El fundamento de su saber acerca de la esencia absoluta está en ella misma en cuanto se mediatiza a sí misma. En la conciencia creyente del Pueblo fiel resuena el Espíritu que da “testimonio acerca de sí” y que la afirma en su certeza. Esto lo siente de dos maneras simultáneas. Una en el “interior” de la conciencia *singular*”. Allí la conciencia creyente en cuanto individual, en la intimidad de su conciencia, en su alma, siente la comunicación personal del Espíritu. Pero al mismo tiempo ella, la conciencia creyente, en cuanto miembro del Pueblo de Dios, experimenta también la “*presencia universal* de la fe de todos en ella”. La conciencia creyente no es sólo una conciencia individual religada a la esencia absoluta. Ella además es una conciencia que se nutre de la relación con las demás conciencias creyentes. Su fe es el resonar de la fe de los demás en ella. Su fe es eclesial. Es la fe del Pueblo fiel. De este modo la conciencia creyente del Pueblo fiel no fundamenta su fe en un “otro” distinto de ella misma ya que la esencia absoluta y el Espíritu de la Comunidad no le son “otros” con los cuales ella se siente extranjera. Cuando esta conciencia creyente deja este sólido fundamento y se desliza hacia otros fundamentos como aquellos a los que alude la Ilustración es señal de que ya está seducida por el mismo Espíritu de la Ilustración: “Cuando la fe se quiere dar desde lo histórico también aquel modo de fundamentación o al menos de confirmación de su contenido, de la que habla la Ilustración, y opina (meint) y hace seriamente, como si dependiera de eso, así ella (la fe) se ha dejado ya seducir por la Ilustración; y sus esfuerzos de fundamentarse o consolidarse de tal manera, son solamente testimonios, que ella (la fe) da de su contagio”⁸⁴.

La conciencia creyente que deja su verdadero fundamento y lo busca con exclusividad en el ámbito de lo histórico, como si de ello “dependiera” todo, revela síntomas de que ya “se ha dejado seducir por la Ilustración”. La conciencia creyente ya inficcionada por la Ilustración se va a encontrar como desolada sin su esencia y su Comunidad, solamente acompañada del recuerdo de su anterior estado. Esto le va a impulsar todavía a tratar de recuperarlo. Pero sus “esfuerzos” se harán en la línea de las materialidades antes mencionadas. Esos “esfuerzos” agra-

⁸⁴ Ph. G., 395/9 (327/23). Al respecto es interesante saber que para Santo Tomás la fe tiene también su propio fundamento en la misma fe y no en lo que conduce a la fe, como puede ser, la razón natural, la ley y los profetas, y la predicación de los Apóstoles y de otros (cfr. Corbin, p. 234, art. cit. en la anterior nota 4).

varán todavía más su mal porque darán lugar a que el ataque de la Ilustración se haga más encarnizado. Todo ello serán otros tantos “testimonios” de que el “contagio” de la Ilustración la ha alcanzado.

El tercer ataque que dirige finalmente la Ilustración contra la conciencia creyente del Pueblo fiel será relativo al “hacer” de dicha conciencia⁸⁵. Este “hacer” de la conciencia creyente es como un “hacer” ascético por el cual ella “supera” su modo de ser natural y mundano y se hace apta con ello para unirse a la esencia absoluta⁸⁶. En este “hacer” pueden distinguirse la “*conformidad al fin*” (*Zweckmässigkeit*) y el “fin” (*Zweck*) propiamente dicho⁸⁷. La “conformidad al fin” mira a la adecuación de los medios respecto del fin. Es el momento propiamente intelectual del hacer. El “fin” mira más bien a la intención que se quiere lograr. Es el momento propiamente volitivo del hacer. Así el “fin” de la conciencia creyente será la de ser “una” con la esencia absoluta y con ello darse una conciencia superior. Para ello la conciencia creyente toma una serie de medios ascéticos que para ella están en “conformidad al fin” como, por ejemplo, abstenerse del goce y del placer o despojarse de la propiedad y la posesión, tal como veremos más adelante. La pura intelección al no reconocerse como “hacer” tendrá una actitud negativa contra todo hacer y en particular contra los dos momentos anteriormente citados del hacer ascético de la conciencia creyente. A la pura intelección la “conformidad al fin”, es decir, la unión o coincidencia de medios y de fin se le aparece como un “otro” o mejor dicho todavía como un “contrario”, que ella no puede soportar en la conciencia creyente ni concebir en sí misma. Esto la presenta como no inteligente, como “inintelectiva” (Unverstand)⁸⁸. Del mismo modo la consideración del “fin” hace aparecer a esta pura intelección como la “más impura intención” ya que ella debe “convertir en fin lo malo, goce y posesión”⁸⁹. Veamos ahora en detalle tal como lo presenta Hegel el ataque que la Ilustración hace a la conciencia creyente del Pueblo fiel en lo que respecta a uno de los momentos del hacer como es el de la “conformidad al fin”: “En consideración de la *conformidad al fin* vemos según esto a la Ilustración encontrar insensato (töricht), si el individuo creyente se da la conciencia superior (höhere), de no estar encadenado al goce (Genuss) y al gusto (Vergnügen), por eso de

⁸⁵ Cfr. Ph. G., 395/17 (327/30).

⁸⁶ Cfr. Ph. G., 395/18 (327/31).

⁸⁷ Cfr. Ph. G., 395/23 (327/35).

⁸⁸ Cfr. Ph. G., 395/28 (327/39).

⁸⁹ Cfr. Ph. G., 395/31 (327/42).

que él (el individuo creyente) se rehúsa *efectivamente* al goce y gusto naturales y muestra *mediante el hecho (durch die Tat)* que él (el individuo creyente) no *miente* el desprecio de ellos mismos (del goce y del gusto), sino que él (el desprecio) es *verdadero*. —Semejantemente ella (la Ilustración) encuentra insensato, que el individuo se exima de su determinidad de ser (individuo) absolutamente singular, que excluye a todos los otros y que posee propiedad, por eso de que él (el individuo) desista de su propiedad misma; con lo cual él (el individuo) muestra en *verdad* que él no es serio (Ernst) con su aislamiento, sino que él está elevado (erhaben) por encima de la necesidad natural, de singularizarse y de negar, en esta singularización absoluta del ser para sí, a los otros como (siendo) lo mismo *consigo (mit sich)*"⁹⁰.

La Ilustración encontrará, pues, "insensato"⁹¹ que la conciencia creyente se dé la "conciencia superior" de no estar sujeta al "goce" y al "gusto"⁹² por el hecho de que ella se "rehúsa *efectivamente* al goce y gusto naturales" y de que muestra en su vida práctica, en los hechos, de que no es una ficción lo que ella hace, sino que por el contrario ese desprecio "es *verdadero*". De un modo semejante la Ilustración encontrará también "in-

⁹⁰ Ph. G., 395/35 (328/3).

⁹¹ Hegel mismo, años más tarde, en la Enciclopedia, utilizará la misma palabra "insensato" (*törrich*) para calificar a aquellos que opinan que al pasar del sentimiento al derecho y al deber se pierde en contenido y en excelencia (cfr. Encicl. [Ph. B. 33] p. 381, § 471 Anm.).

⁹² Hemos traducido "Vergnügen" por "gusto", como sinónimo de "placer". Cabe señalarse que para Hegel el "gusto" o "placer" (Vergnügen) es "algo subjetivo y se relaciona meramente a mí como a un particular. En eso no hay nada objetivo, universal, intelectual. Por lo cual no es ningún criterio o ninguna regla por donde una Cosa sea juzgada u ordenada... El gusto (Vergnügen) es algo secundario, un algo que acompaña el hecho. En tanto lo substancial es efectivizado, así se une el gusto (Vergnügen) en la medida en que en la obra se conoce su lado subjetivo. Quien persigue al gusto (Vergnügen), sólo se busca según su accidentalidad. Quien está ocupado con grandes obras e intereses se esfuerza en llevar la Cosa en sí a la efectividad. El está *orientado* sobre lo substancial, en eso él no se acuerda de sí, se olvida en la Cosa. Hombres de grandes intereses y trabajos suelen ser compadecidos por el pueblo de que ellos tengan poco placer (Vergnügen), es decir, que ellos vivan solamente en la Cosa, no en su accidentalidad". Proped. [W. 4] p. 254, Doctrina de los deberes para la clase inferior, § 37 Erl.). En la Enciclopedia Hegel presenta una serie de variados sentimientos como el placer, la alegría, el dolor, la vergüenza, etc., como diversas modificaciones del "sentimiento práctico formal", que es el primer nivel del Espíritu práctico que lleva a la libertad, pero que por ser del orden de la inmediatez no debe ser confundida con esa libertad (cfr. Encicl. [Ph. B. 33] p. 382, § 472 Anm.). Véanse a este respecto las claras consideraciones de Quelquejeu, p. 180 y ss.

sensato" de que el individuo creyente "se exima de su determinidad de ser absolutamente singular" en tanto el individuo desiste de su misma "propiedad". Al hacer efectivo este desasimiento de la propiedad el individuo creyente muestra "en *verdad*" que él no sólo no toma en "serio" su aislamiento, el aislamiento que le proporcionaría la propiedad en cuanto suya, sino que también él se siente "elevado" por encima de la necesidad natural de "singularizarse", de afirmar su ser para sí, y de negar con ello "a los otros" en cuanto son lo mismo que él. Consideremos, ahora, más en detalle la crítica de la Ilustración a la conciencia creyente. En esa crítica la Ilustración a su vez mostrará al descubierto su propia impureza que la hace renegar de sí misma en cuanto pura intelección y en cuanto pura intención: "La pura intelección encuentra ambas cosas tanto no conformes al fin como injustas, —no conforme al fin (*unzweckmässig*), para mostrarse libre del gusto y posesión, rehusarse gusto y deshacerse de una posesión; ella (la pura intelección) por tanto declara por un loco (*für einen Toren*) a quién, para comer, tome el medio, de comer efectivamente. Ella (la pura intelección) encuentra también *injusto*, rehusarse una comida y dar mantequilla, huevos no por dinero, o dinero no por mantequilla y huevos, sino directamente dar sin recobrar algo por eso; ella (la pura intelección) declara una comida o la posesión de cosas semejantes por un fin en sí mismo (*für einen Selbstzweck*), y se (declara) con ello de hecho por una muy impura intención, que trata (de un modo) completamente esencial a tal goce y posesión. Ella (la pura intelección) afirma como pura intención también de nuevo la necesidad de la elevación por encima de la existencia (Existenz) natural y por encima de la codicia acerca de sus medios; solamente ella (la pura intención) encuentra insensato e injusto, que esta elevación deba ser probada *mediante el hecho (durch die Tat)*, o esta pura intención es en verdad fraude, que pretende y reclama una elevación *interior*, pero pretende hacer pasar por superfluo, insensato e incluso por injusto, tomarla en serio, dirigirla *efectivamente* hacia la obra (*ins Werk*) y mostrar su *verdad*. —Por tanto ella (la Ilustración) se niega tanto como pura intelección, pues ella niega el hacer inmediatamente conforme al fin, cuanto como pura intención, pues ella niega la intención de mostrarse liberada de los fines de la singularidad"⁹³.

La Ilustración ataca, pues, la conciencia creyente en el plano práctico de su hacer. Ella no comprende la lógica de la acción que pone en práctica la conciencia creyente respecto a los domi-

⁹³ Ph. G., 396/10 (328/15).

nios de la propia satisfacción y de la propiedad. La Ilustración considera el proceder de la conciencia creyente en esos dominios como “no conforme al fin” y como “injusto”. Si la Ilustración afirma que la conciencia creyente no obra “conforme al fin” cuando para mostrarse libre del “gusto” y de la “posesión” ella “rehusa” el gusto, se “deshace” de la posesión, es evidente que la Ilustración deberá aplicar la misma lógica cuando declare “loco” a aquél que para comer “tome el medio de comer efectivamente”. De ahí que la lógica que liga medio y fin y que pone en práctica la Ilustración no es tan consecuente como parecía. Del mismo modo esta lógica práctica de la Ilustración considerará “injusto” el privarse de algo o el dar sin recibir retribución alguna mundana. Esta Ilustración se muestra así como “una muy impura intención” porque al considerar una “comida” o la “posesión de cosas semejantes” como “un fin en sí mismo” pone a tal “goce y posesión” como algo completamente esencial. La conciencia ilustrada sería así una conciencia hedonista que goza del momento presente y de lo que le ofrece el ser allí. Pero esta conciencia ilustrada se defiende de tal reproche y afirma que ella también sostiene la necesidad de elevarse por encima de la “existencia natural” y de la “codicia” acerca de los medios de satisfacerse inmediatamente. Pero al defenderse ella pone más la fuerza en las palabras que en los hechos. Ella más bien declama su proclividad a la virtud, pues ella encuentra “insensato e injusto” que esa “elevación” deba ser probada “mediante el hecho”, es decir, por actos concretos en los que se muestre efectivamente que se es virtuoso. En otras palabras esta actitud idealista de la pura intención muestra en verdad que ella es “fraude”. Por un lado ella “pretende y reclama una elevación interior”, pero por otro “pretende hacer pasar por superfluo, insensato e incluso por injusto” todo intento de llevar esa elevación interior a la práctica de la obra concreta. La conclusión no se deja esperar. Esta Ilustración que en un primer momento se juzgaba a sí misma como pura intelección y como pura intención, ahora y en este combate con la fe se muestra más bien como su propia negación. Se niega como pura intelección en cuanto niega “el hacer inmediatamente conforme a un fin” y se niega como pura intención en cuanto niega en la práctica “la intención de mostrarse liberada de los fines de la singularidad”.

3. Las consecuencias del combate

De este modo se ha desplegado lo esencial del combate que ha enfrentado a la Ilustración y a la fe del Pueblo fiel. Pero este

combate no ha terminado sin dejar secuelas en uno y en otro combatiente. Esas consecuencias serán examinadas ahora en los dos sub-apartados siguientes. En el primero (3.1) veremos cómo la Ilustración se actualiza a partir de esta lucha. Ella ve emerger un “contenido” que antes estaba como oculto. De este modo supera su propia negatividad que se manifestaba con toda fuerza en su lucha contra la fe y adquiere un contenido positivo que intenta ahora inculcar en lugar de aquellos “prejuicios” y “supersticiones” a los que tan encarnizadamente ha combatido. En el segundo (3.2) veremos, por otro lado, no tanto la actualización de la fe, sino lo que queda de la fe en cuanto ésta se ha dejado inficcionar por los gérmenes de la Ilustración, pues una fe ilustrada es más bien una fe degradada.

3.1. Las consecuencias del Combate para la Ilustración⁹⁴

La Ilustración en su combate con la fe no ha salido indemne. Ella se ha actualizado en el sentido de que ha efectivizado, en el orden del ser, lo que poseía en sí, pero sin conciencia. Esta actualización no resulta tanto de su victoria sobre la fe, sino más bien de su misma lucha con la fe del Pueblo fiel. La Ilustración había comenzado el combate como “realidad negativa”⁹⁵. Su actualización la ha llevado a llenarse de contenido y a presentarse como “realidad positiva”⁹⁶. Ahora bien: “—Si hubiese sido desterrado todo prejuicio y superstición, así surge la pregunta: *¿y ahora qué? ¿cuál es la verdad, que la Ilustración ha difundido en lugar de aquéllos?*”⁹⁷.

A continuación Hegel expondrá a modo de balance la “verdad” que como “contenido positivo”⁹⁸ la Ilustración ha aquilatado en su lucha contra la fe. Lo hará de una triple manera. En primer lugar presentará ese “contenido positivo” tal como lo comprende y juzga la misma Ilustración⁹⁹. Ese contenido tendrá tres “momentos” según se considere la doctrina que ahora sostendrá la Ilustración acerca de la “esencia absoluta”¹⁰⁰, sobre

⁹⁴ Este sub-apartado sigue el texto hegeliano a partir de Ph. G., 396/35 (328/38) y hasta Ph. G., 402/30 (333/40) inclusive, y corresponde a nuestros párrafos §§ 17-25.

⁹⁵ Ph. G., 396/37 (328/40).

⁹⁶ Ph. G., 397/2 (329/3).

⁹⁷ Ph. G., 397/3 (329/4).

⁹⁸ Ph. G., 397/6 (329/7).

⁹⁹ Este primer aspecto corresponde a los textos comprendidos entre Ph. G., 397/9 (329/9) y Ph. G., 400/5 (331/35).

¹⁰⁰ Este primer momento está explicitado en el texto que va de Ph. G., 397/9 (329/9) y llega sólo al final de ese párrafo.

el “fundamento de su saber”¹⁰¹ y sobre la naturaleza del “hacer de la conciencia práctica”¹⁰². En segundo lugar presentará el juicio que le merece a la fe esta actualización de la Ilustración respecto a su contenido¹⁰³. Y en tercer lugar el Filósofo mismo hará un balance de esta actualización de la Ilustración reconociendo sus méritos y sus carencias¹⁰⁴. Nosotros no desarrollaremos un análisis minucioso de todos estos textos ya que ello estaría fuera de nuestro objetivo, pero sí seremos fieles al movimiento general que ellos presentan. Dentro de ese movimiento nos referiremos con algo más de detención a algunos aspectos, que juzgamos ser de relevancia, como será, por ejemplo, el concepto de “utilidad”, que aquí emergerá por primera vez y que será de singular importancia no sólo para comprender la concepción, que la Ilustración se hace del hombre y de la Sociedad, sino también, para comprender el pasaje de este Mundo de la Fe y de la Ilustración al Mundo de la Revolución francesa.

Comencemos, pues, considerando cómo juzga la misma Ilustración el contenido de su actualización. Así podemos preguntarnos: ¿qué es para la Ilustración la esencia absoluta? El contenido de esta “esencia absoluta” brota para la Ilustración como consecuencia de la oposición cerrada que ella mantiene frente al modo de conocer de la conciencia creyente. Esta conciencia conocía al “espíritu absoluto” bajo la forma de la representación, que como tal es finita y llena de imágenes sensibles. La Ilustración al no sobrepasar esta “materialidad” adecuará como esencia absoluta a un objeto en el que no haya ninguna de las determinaciones finitas que caracterizaban al objeto de la conciencia creyente. Veamos en el mismo texto hegeliano cuál será ese objeto considerado por la Ilustración como su esencia absoluta: “—En aquello, que a la fe es espíritu absoluto, ella (la Ilustración) aprehende, lo que ella (la Ilustración) descubre en eso de *determinación* (*Bestimmung*), como madera, piedra, etc., como cosas efectivas, singulares; en tanto ella (la Ilustración) concibe en general de este modo *toda determinación* (*Bestimmtheit*), es decir, todo contenido y su plenificación como una *finitud*, como *esencia y representación humanas*, la *esencia absoluta* se le convierte (a la Ilus-

¹⁰¹ El segundo momento está explicitado en un solo párrafo a partir de Ph. G., 397/26 (329/25).

¹⁰² El tercer momento comprende los tres párrafos a partir de Ph. G., 398/15 (330/7).

¹⁰³ Este segundo aspecto comprende un solo párrafo a partir de Ph. G., 400/16 (331/35).

¹⁰⁴ Este tercer aspecto comprende tres párrafos a partir de Ph. G., 400/33 (332/10).

tración) en un *vacío* (*Vakuum*), al cual no pueden ser atribuidos ni determinaciones, ni predicados. Una tal atribución sería en sí condenable; y es esa (atribución) justamente, en la que han sido creados los monstruos de la superstición”¹⁰⁵.

Mientras que la conciencia creyente vive a nivel del “espíritu absoluto”¹⁰⁶ a pesar de que expresa su fe por medios sensibles y representativos, como cuando ella venera una imagen piadosa, la Ilustración por su lado no llega a captar ese nivel profundo de la conciencia creyente y sólo aprehende lo que se muestra en la “*determinación*”¹⁰⁷ más externa (“madera, piedra, etc.”) del objeto piadoso al que la conciencia creyente dirige en primera instancia su atención. Ahora bien, en tanto la Ilustración capta “*toda determinación*”¹⁰⁸ bajo el modo de la “*finitud*”¹⁰⁹ y en tanto siente también la necesidad ahora de afirmar a la “*esencia absoluta*”, lo hará de tal modo que evitará adjudicarle las categorías dependientes de la finitud. Es por ello que la Ilustración afirmará

¹⁰⁵ Ph. G., 397/9 (329/9).

¹⁰⁶ Sobre el “espíritu absoluto” véase la anterior nota 77.

¹⁰⁷ Hemos traducido “Bestimmung” por “determinación” y lo distinguimos de “Bestimmtheit” (determinidad). En la Lógica Hegel distinguirá “Bestimmtheit”, “Bestimmung” y “Beschaffenheit” (disposición). Todas ellas son categorías lógicas situadas dentro de la “calidad”. De éstas la “Bestimmtheit” es la más general y es aquello que hace que una cosa sea lo que es en general. La “Bestimmung” especifica la anterior en cuanto que sólo considera su relación consigo misma en el equilibrio de sus partes o términos sin mirar a algo externo. La “Bestimmung” determina a una cosa como si ésta fuera una “mónada”, es decir, en ella misma y con total indiferencia de las demás. La “Beschaffenheit”, por el contrario, especifica a la “determinidad” de la cosa según su relación a otras cosas (cfr. Labarrière-Jarczyk, I, p. 100, nota 89). Esta distinción permite ahora comprender el porqué Hegel utiliza en nuestro texto la expresión “*determinación*”. La ilustración ve la “*determinación*” del objeto piadoso como “*determinación*”, es decir, en su encerramiento y sin ninguna referencia al objeto absoluto ni a la conciencia creyente. El error de la Ilustración es tomar el “bosquecillo sagrado por árboles” (Fe y Saber (G. W. 4) p. 317).

¹⁰⁸ Véase para el significado de “*determinación*” (Bestimmtheit) lo que hemos dicho en la nota anterior.

¹⁰⁹ Este tema de la “*finitud*” (Endlichkeit) es uno de los temas dominantes de la Ilustración y en general de toda la modernidad. Para Hegel es en general un resultado de absolutizar la actividad del “entendimiento” (Verstand) como pensamiento finito, en vez de ser sólo un momento de lo especulativo como tal (Cfr. Encicl. (Ph. B. 33) p. 102, § 80). Al hacer un balance de la Ilustración en sus Lecciones sobre la Historia de la Filosofía dirá Hegel: “El punto de vista de lo finito fue tomado al mismo tiempo por un algo último, Dios como un más allá fuera del pensar. Deberes, derechos, conocimiento de la naturaleza son finitos. Cuantos más la razón humana se ha captado dentro de sí, tanto más ella se ha separado de Dios y ha ensanchado el campo de lo finito”. (Lec. Hist. Fil. (W. 20) III, p. 312/ (F. C. E.) III, p. 404.

la existencia de la "esencia absoluta" como "vacío" ¹¹⁰ indeterminado e indeterminable. Esta Ilustración francesa fijará así una de sus corrientes ideológicas que la define como deísmo ilustrado. La ilustración no se puede permitir el adosar atributos a ese "vacío" porque el hacerlo le haría caer, según ella, en los mismos errores por los que fueron "creados los monstruos de la superstición", contra los cuales tan tenazmente ha luchado al enfrentarse a la conciencia creyente del Pueblo fiel. De este modo la conciencia ilustrada hace una separación epistemológica. Por un lado ella se concibe a sí misma y a su Mundo bajo las categorías de la finitud y por otro concibe al Absoluto como separado completamente de esa finitud, e indigno de estar adscripto a ella ¹¹¹. Resulta así que esta esencia absoluta como "vacío", carente de toda determinidad, es, curiosa y paradójicamente, la primera verdad "positiva", que establecè la Ilustración en su actualización.

Ahora bien, si ésta es la primera verdad de la Ilustración actualizada ¿cuál será su segunda verdad positiva? ¿qué piensa esta Ilustración de todo lo que resta al margen de este aislado "vacío"? ¿cuál es el fundamento de su saber positivo?: "Frente a esta esencia vacía se halla como *segundo momento* de la verdad positiva de Ilustración la *singularidad* en general excluida de una esencia absoluta, (*singularidad*) de la conciencia y de todo ser, como *absoluto ser en y para sí*" ¹¹².

La Ilustración tiene, pues, su segunda "verdad positiva" en la "*singularidad*" ¹¹³ en general. Esta "singularidad" se da tanto

¹¹⁰ En este texto Hegel denomina a Dios con la misma terminología con que solía llamarlo la Ilustración. Aquí Hegel utiliza la expresión alemana latinizada "Vakuum". Más adelante lo llamará directamente con una expresión francesa y con otra alemana: "*das être suprême, oder das Leere*" (Ph. G., 400/19 (331/39)).

¹¹¹ Cfr. Ph. G., 397/19 (329/18).

¹¹² Ph. G., 397/26 (329/25).

¹¹³ Evidentemente aquí no se trata de la "singularidad" (Einzelheit) propiamente conceptual como el momento de "la reflexión dentro de sí de las determinidades de la universalidad (Allgemeinheit) y de la particularidad (Besonderheit), la cual unidad negativa consigo es lo *determinado en y para sí* al mismo tiempo idéntico consigo o universal". (Encicl. (Ph. B. 33) p. 152, § 163). Tampoco se trata de la "singularidad *inmediata*", según la cual hablamos de cosas singulares, de hombres singulares" (Ibid., § 163, Anm., p. 153). Aquí propiamente se trata de un juicio filosófico, propio de la Ilustración por el cual se le da a la "singularidad" un peso tal, frente a la esencia absoluta, que se la sitúa como un "*absoluto ser en y para sí*". Este juicio, se verá en el texto que analizamos, no es el resultado de una "conciencia natural *inmediata*" como lo pudiera ser la conciencia sensible, sino que es el fruto de una experiencia de la conciencia que se basa en la nulidad de las otras figuras de la conciencia que intentan ir más allá de la certeza sensible. En este sentido la "singularidad" así comprendida viene a coincidir con el

en su conciencia y en sus modos de conocer como en "todo ser", excluida bien entendido la esencia absoluta. Esta "singularidad" aparece ahora revestida no como algo contingente sino como algo que es afirmado en cuanto "*absoluto ser en y para sí*". Es como un retorno al Mundo de la conciencia sensible que se daba en los primeros pasos de la conciencia fenomenológica pero con una diferencia. Allí la conciencia se presentaba como una "conciencia natural *inmediata*" ¹¹⁴, mientras que aquí la Ilustración la ha "*experimentado* como el *resultado*" ¹¹⁵. Pero no sólo eso, sino que además esta Ilustración "*fundada*" en la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia que van más allá de la certeza sensible, afirmará no ya como "opinión" a la certeza sensible, sino más bien como la "verdad absoluta" ¹¹⁶. Este saber sensible no mediado por el concepto afirmará, pues, que "a cada conciencia es *sencillamente cierto*, que ella (la conciencia) es y que *otras cosas efectivas (son)* fuera de ella (de la conciencia), y que ella (la conciencia) en su ser *natural*, así como estas cosas, son *en y para sí o absolutas*" ¹¹⁷. La segunda verdad positiva de la Ilustración es, pues, la entronización del Mundo de la finitud y de la singularidad como absolutos. Bases sobre las cuales se deslizará, luego, el más abstracto materialismo, y, más adelante, el liberalismo rousseauiano ¹¹⁸.

Llegamos así por último "*al tercer momento de la verdad de la Ilustración*", que consiste en "la Relación de las esencias singulares a la esencia absoluta, la relación de los dos primeros momentos" ¹¹⁹. La Ilustración sostiene por un lado la existencia de un "más allá" como el reino de lo "*igual*" o de lo "*indelimi-*

pensar de la "finitud" tal como lo acabamos de señalar más arriba en la nota 109.

¹¹⁴ Ph. G., 397/36 (329/33). Esta "conciencia natural *inmediata*" no es otra que la conciencia de la certeza sensible que aparecería en el capítulo primero de la Fenomenología.

¹¹⁵ Ph. G., 398/40 (329/36).

¹¹⁶ Ph. G., 398/4 (329/40).

¹¹⁷ Ph. G., 398/11 (330/3). Nótese en este texto los subrayados de Hegel. El "ist", por ejemplo, siempre va subrayado cuando se quiere señalar su vinculación a la "*certeza sensible*".

¹¹⁸ Esta problemática se desplegará en el Mundo de la Revolución francesa en vinculación al concepto rousseauiano de "volonté général" y los problemas relativos a la constitución de los poderes del Estado. Respecto al "materialismo" esta temática aparecerá más adelante, cuando se entre en la "verdad de la Ilustración" (Cfr. Ph. G., 409/8 (339/14) y ss.). Este "materialismo" surgirá de la abstracción del ser sensible y de todas sus cualidades. La "pura-materia" será lo que queda de tales abstracciones.

¹¹⁹ Ph. G., 398/15 (330/7).

tado"¹²⁰ que se expresa en el concepto de esencia absoluta como "*vacío*"¹²¹. Esta era su primera verdad positiva. Por otro lado y con la misma fuerza la Ilustración afirma también la existencia de un más acá como el reino de lo "*desigual*" o del mero "*ser otro*", o de la "*efectividad finita*" o de la "*efectividad sensible*"¹²². Todas expresiones equivalentes que expresan la "*finitud*" de esta segunda verdad positiva de la Ilustración. Pero además la Ilustración sostendrá una tercera verdad como relación de estas dos primeras. Esta tercera verdad no podrá ser del orden del contenido ya que la primera verdad presenta al ser "*vacío*" como la ausencia de todo contenido, y la segunda verdad, la de la "*efectividad sensible*", como la plenitud del contenido¹²³. La relación de ambos dominios se hará por consiguiente en el orden de la "*forma*"¹²⁴. En tanto la efectividad sensible se relaciona positivamente según lo igual, a la forma del Absoluto, esta efectividad sensible tendrá una subsistencia "*en sí*"¹²⁵. Es decir adquirirá la forma de ese mismo Absoluto. Pero en tanto la efectividad sensible se relaciona negativamente, según lo desigual, a esa forma del Absoluto, esa efectividad sensible no será subsistente y tendrá la forma del ser "*para un otro*"¹²⁶. Este doble modo de pensar la relación entre lo finito y el Absoluto hace que toda efectividad finita deba ser pensada simultáneamente en las formas del "*en sí*" y del "*para un otro*". Es decir que todo debe ser pensado, para esta Ilustración, bajo el concepto de lo "*útil*"¹²⁷. Esta es la tercera verdad positiva de la Ilustración¹²⁸. Tercera verdad que complementa en el orden práctico el "*intelectualismo*" teórico, que evocan las dos primeras verdades de la Ilustración.

¹²⁰ Ph. G., 398/18 (330/10).

¹²¹ Ph. G., 398/21 (330/12).

¹²² Ph. G., 398/19 (330/11).

¹²³ Cfr. Ph., 398/22 (330/13) y ss.

¹²⁴ Ph. G., 398/26 (330/16).

¹²⁵ Ph. G., 398/34 (330/23).

¹²⁶ Cfr. Ph. G., 398/37 (330/25).

¹²⁷ Cfr. Ph. G., 399/5 (330/33). En sus lecciones sobre la Historia de la Filosofía Hegel al referirse a la filosofía alemana pre-kantiana del siglo XVIII dirá que uno de sus nuevos temas fue el de la "*utilidad de todas las cosas, una determinación, que ellos (aquellos filósofos) tomaron de los franceses*" (Lec. His. Fil. (W. 20) III, p. 306/ (F. C. E.) III, 401).

¹²⁸ Este principio de la "*utilidad*" aparece como tal a la conciencia con la pura intelección y la Ilustración. Hegel lo recordará cuando resuma en el Saber absoluto los tres momentos que constituyen al objeto en cuanto tal, de los cuales el segundo es propiamente la utilidad o el momento de la Relación o del ser para otro (Cfr. Ph. G., 551/19 (462/38)). Este momento de la "*utilidad*" tendrá pues la importancia de ser uno de los momentos "*lógicos*" que constituirán el Saber absoluto o Saber conceptual (cfr. Boey p. 259; Labarrière (1) p. 135, p. 196; Labarrière (2) p. 263).

Veamos ahora en qué consiste según su más completa generalidad esta lógica de la utilidad: "*—Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es para ellos; y ahora todo, por decirlo así, se encabrita de nuevo, se hace rígido respecto a otro, es para sí y por su parte utiliza al otro*"¹²⁹.

La Ilustración enuncia así en su más completa generalidad esta su filosofía de la utilidad. Esta concepción tiene como dos momentos. En el primero se dice que todo es para los demás. Es el momento del "*para un otro*". El ser de las cosas está sólo en su ser utilizable, en dejarse "*utilizar por otros*", en ser "*para ellos*". Pero esta formulación necesita ser completada por el segundo momento que es el momento del "*para sí*" o de la consistencia. El ser no se pierde totalmente a sí mismo en su pasaje al ser "*para un otro*". Hegel lo expresa bajo una significativa imagen al decir que el ser "*se encabrita*", dicho textualmente, "*se coloca de nuevo sobre sus patas traseras*" (*stellt es sich... wieder auf die Hinterbeine*), como si fuera un caballo que se detiene en su correr y se alza sobre sus extremidades posteriores. En una palabra el ser deja de darse sin reservas, se hace "*rígido*" (*tut spröde*) respecto a otro, no se da del todo, no se disuelve, sino que en ese darse se afirma en su ser "*para sí*", desde donde puede a su vez utilizar al otro. Si no se afirmara este segundo momento esa ontología de la utilidad quedaría incompleta ya que todo sería utilizable pero nadie de hecho podría utilizar lo en sí utilizable. Veamos ahora también qué consecuencias acarrea esta lógica de la utilidad para la concepción del Hombre, del Mundo y de Dios, que se hace la Ilustración. En ello encontraremos implícito el concepto que esta Ilustración tiene del Pueblo y del Saber: "*—De ello se desprende para el hombre, como la cosa consciente de esta relación, su esencia y su posición. El (el hombre), tal como él es inmediatamente, como conciencia natural en sí (an sich), es bueno (gut), como singular es absoluto, y otro es para él (für ihn); y ciertamente, puesto que para él como el animal consciente de sí los momentos tienen la significación de la universalidad, todo es para su gusto (Vergnügen) y deleitabilidad (Ergötzlichkeit), y él (el hombre), tal como ha salido de la mano de Dios, deambula por el mundo como en un jardín plantado para él*"¹³⁰.

¹²⁹ Ph. G., 399/9 (330/36).

¹³⁰ Ph. G., 399/13 (330/39). Con este texto se inicia propiamente una descripción fenomenológica de la aplicación "*utilitarista*" de este principio de la "*utilidad*" que hace la Ilustración. Aplicación que por ser inmediata y no mediada por otros momentos va a ser rechazada luego por la fe. Una comprensión más profunda de la "*utilidad*" por parte de la Ilustración va

La primera consecuencia de esta lógica de la utilidad se refiere a la "esencia" y a la "posición" del hombre en el Mundo ¹³¹. El hombre es el único ser, la única "cosa" (Ding) que es "consciente" de su propia naturaleza, expresada en esta "relación" de la utilidad, que lo une a las restantes cosas. En su determinación inmediata, como "conciencia natural *en sí*", es decir mirando sólo a su ser natural, sin considerar otros aspectos que lo religarían al exterior como podría ser su interacción con el medio por la Cultura o el trabajo, este hombre es "bueno". Ni la Sociedad ni la Cultura todavía lo han corrompido. La naturaleza lo guarda incontaminado. El, además, es "absoluto" como singular. Todo tiende a satisfacer esa singularidad en tanto todo otro es "para él". Este hombre en cuanto "animal consciente de sí" ha descubierto una curiosa "universalidad" en tanto "todo" es para su "gusto y deleitabilidad". El ha hecho de este momento secundario que acompaña a su acción el momento universal ¹³². De este modo el hombre —Hegel alude a la imagen bíblica del Edén— "tal como ha salido de la mano de Dios, deambula por el mundo como en un jardín plantado para él". En resumen, el hombre es bueno y en el jardín del Mundo todo está dispuesto para el hombre y para ser gozado por él. Ahora bien en ese jardín del Mundo ¿no está, acaso, el árbol del bien y del mal? Ante todo placer y deleite ¿no corre el hombre el peligro de enajenarse en ese placer y deleitación?: "—El (el hombre) debe haber también cosechado del árbol del conocimiento del bien y del mal (des Guten und des Bösen); él posee en eso un beneficio, que lo diferencia a él de todo otro, pues de modo casual su naturaleza en sí buena está así también (*auch*) constituida, que a ella (a esta naturaleza en sí buena) le hace daño el exceso de la deleitabilidad, mejor dicho su singularidad (la del hombre) tiene también (*auch*) su más allá (*Jenseits*) en ella, puede excederse a sí misma y destruirse. En cambio la razón le es (al hombre) un medio útil, de delimitar convenientemente este sobrepasar, o mejor dicho de mantenerse a sí mismo en el sobrepasar a lo determinado;

a ser presentada más adelante cuando la misma Ilustración se autocomprenda como "utilidad" y comience a darse cuenta de los diversos momentos que la constituyen (cfr. Ph. G., 410/32 (340/26) y ss.).

¹³¹ Al comenzar este párrafo dirá Hyppolite: "Hegel va essayer de donner ici l'esquisse d'une philosophie de l'homme d'après les conceptions du XVIII^e siècle; cf. en particulier les encyclopédistes français. El s'agit d'une conception de l'homme como être de la nature par opposition a la conception religieuse de l'homme" (Hyppolite (1) II, p. 112, nota 141).

¹³² Al respecto véase nuestra anterior nota 92 sobre el concepto de "gusto" (Vergnügen).

pues esto es la fuerza de la conciencia. El goce (Genuss) de la esencia *universal* en sí consciente no debe ser algo determinado ello mismo según variedad y duración, sino algo universal; la medida tiene por consiguiente la determinación de impedir que el gusto (Vergnügen) sea interrumpido en su variedad y duración; es decir la determinación de la medida es la inmensurabilidad (die Unmässigkeit) ¹³³.

Este hombre de la Ilustración no es un hombre inocente. Es un hombre que ya ha probado la fruta del "árbol del conocimiento del bien y del mal" ¹³⁴. Esa experiencia le ha dado también una ilustración moral que lo hace diferenciar de todos los otros seres que deambulan por el jardín del Mundo. Esa diferencia no es comprendida por la Ilustración según el orden del concepto, sino según un mero orden intelectual por el que la naturaleza humana en sí buena "de modo casual" está "también" ¹³⁵ constituida de tal forma que el "exceso de deleitabilidad" la daña. Este hombre de la Ilustración debe guardar a toda costa su "singularidad". Dejarse absorber por el "más allá" es justamente perder su singularidad. Ahora bien este "más allá" no lo tiene esta singularidad fuera de ella misma sino "en ella" misma en tanto se deja llevar por su ansia de gozar sin ningún límite. Para evitar este extremo este hombre ilustrado cuenta con la "razón" que le es un "medio útil" en orden, por un lado, a moderar los excesos que lo llevarían a sobrepasar lo determinado y a posibilitar, por otro lado, que el placer salga de su determinación contingente y que acceda mediante la "medida" de la razón a lo "universal". Ahora bien, esta "medida" ¹³⁶ no está en la "calidad" de las determinaciones, sino sólo en la cantidad según "variedad y duración". Este hombre ilustrado es así un hombre refinado en sus gustos y en su deseo ininterrumpido de gozar de la vida ¹³⁷. Esto hace que en verdad

¹³³ Ph. G., 399/21 (331/6).

¹³⁴ Referencia bíblica a Gen. 2,17. Aquí Hegel no alude a un conocimiento intelectual sino a uno moral ya que es "conocimiento del bien y del mal". Nótese que aquí se trata del "bien" (das Gute) en sentido moral y no de "lo bueno" en sentido objetivo, para lo cual se utiliza la misma palabra, alemana, a saber, "das Gute", y también del "mal" (das Böse) en sentido moral y no de "lo malo" en sentido objetivo, para lo cual se utiliza otra palabra alemana, a saber, "das Schlechte".

¹³⁵ La presencia de estos "también" (*auch*) (cfr. la anterior nota 75) ya denota la falta de concepto de esta filosofía del hombre del Siglo XVIII.

¹³⁶ Según el concepto "medida" (*Mass*) es "cantidad determinada cualitativamente" (*qualitativ bestimmte Quantität*) (Cfr. Lógica (Ph. B. 56) I, p. 64/ (S. H.) I, p. 72).

¹³⁷ Esta moral de la Ilustración coincide en verdad con un eudemonismo empírico tal como, por ejemplo, ya lo señalaba Hegel en las primeras páginas de su escrito "Fe y Saber" (Cfr. G. W. 4, pp. 315-324).

la determinación de su medida sea la “inmensurabilidad” cuantitativa. En otras palabras, este hombre de la Ilustración está ejado sobre lo que el mismo Hegel, en otros textos, llama la “mala infinitud”¹³⁸. Pues bien, si éste es el hombre ilustrado considerado en sí mismo y en su comportamiento con las cosas ¿que será a su vez este hombre para los demás hombres que conforman la sociedad humana?: “Como al hombre todo es útil, así él lo es de modo semejante, y su determinación asimismo, es de convertirse en miembro de la tropa, usable universalmente¹³⁹ y de utilidad común (gemeinnützlich). Tanto él cuida para sí, exactamente tanto él debe darse también para los otros, y tanto él se da, tanto él cuida para sí mismo; una mano lava a la otra. Pero donde él se encuentra, él es justo en eso; él utiliza a los otros y es utilizado”¹⁴⁰.

Este hombre de la Ilustración no se puede escapar a la lógica utilitarista que lo comanda. Así como “todo es útil” para él, de modo parecido él lo será para los demás. Este hombre lleva impreso en su ser la determinación de llegar a ser “miembro de la tropa” (Mitgliede des Trupps)¹⁴¹. En esa “tropa” cada “miem-

¹³⁸ Así, por ejemplo, Hegel usa esta expresión cuando critica a los Idealismos deficientes de un Kant o un Fichte que caen en una “infinitud mala, a saber, en la infinitud sensible” (Ph. G., 181/11 (147/49)). Hegel criticará implacablemente a aquellas metafísicas del entendimiento que ponen una separación radical y abstracta entre lo finito y lo infinito como así también a aquellas que sólo conciben un infinito cuantitativo que no es otra cosa que la captación repetida de la finitud. Uno de los muchos textos que expresan esta concepción hegeliana puede encontrarse en la Enciclopedia (Encicl. (Ph. B. 33) p. 113, § 95 Anm.).

¹³⁹ Aquí la edición de la Fenomenología (Meiner, Ph. B. 114, sechste Auflage, 1952), que utilizamos como texto de referencia en este estudio, trae un error no corregido ni anotado en la nómina de faltas de impresión adjunta a esa edición. El texto dice “allgemeinen brauchbaren Mitglieder des Trupps...” y debe decir “allgemein brauchbaren...”. Esto lo hemos comprobado cotejando la edición Meiner, antes dicha, con una fotocopia del original de 1807 facilitada gentilmente al efecto por J. Gauvin durante una estadia nuestra en París. En el texto correcto “allgemein” es adverbio y no adjetivo (“allgemeinen”) como aparece en la edición Meiner. Como otro detalle de traducción digamos que hemos traducido el adjetivo “brauchbaren” por “usable” en el sentido de “usar” (brauchen). Su significado está muy cerca de “útil” (nützlich) pero no se lo debe confundir con él como lo hace Roces. En ese sentido “usable” es sinónimo de “manipulable”. Hegel distingue los dos significados al decir que el hombre en esa situación es “usable universalmente y de utilidad común”.

¹⁴⁰ Ph. G., 399/37 (331/20).

¹⁴¹ Esta imagen de “miembro de la tropa” señala de hecho una visión naturalista de la sociedad humana contrapuesta a una visión religiosa (Cfr. Hyppolite (2) p. 432, nota 1), y además todavía contrapuesta a una concepción espiritual donde la libertad ondee plenamente.

bro” es “usable universalmente” en tanto cada uno ofrece una materia apta a ser manipulada o consumible por los restantes miembros de la “tropa” y donde también cada “miembro” es “de utilidad común”¹⁴² en tanto brinda algún beneficio a aquellos que lo usan. El hombre tanto afirma su “ser para sí” en el cuidarse, tanto afirma su “ser para un otro” en el darse a los demás y recíprocamente. La imagen de que “una mano lava a la otra” expresa ese equilibrio en el dar y recibir, pero un equilibrio que es “justo” en cuanto se conjugan sólo los mutuos intereses. En esta lógica utilitarista lo “justo” no brotará de lo bueno en sí sino de un equilibrio de utilización en tanto “él utiliza a los otros y es utilizado”. Ahora bien, ¿cómo considerará, finalmente, esta Ilustración a la relación misma que mantienen las cosas con el Absoluto? Para esta Ilustración los diversos tipos de utilización intramundana se fundan en la doble relación positiva y negativa que tienen todas las cosas con el Absoluto¹⁴³. Esta relación sobre el Absoluto resulta ser así la principal de todas las utilidades: “La relación a la esencia absoluta o a la religión es por consiguiente entre todas las utilidades la más útil de todas; pues ella (la relación) es el puro beneficio mismo, ella es este subsistir (Bestehen) de todas las cosas o su ser en y para sí (An- und Fürsichsein), y el caer de todas las cosas, o su ser para otro (Sein für anderes)”¹⁴⁴.

De este modo esta Ilustración se atreverá a considerar a la relación de las cosas o de los individuos con la “Religión” como la “más útil de todas” las utilidades ya que dicha relación establece un “beneficio” que es “puro”. No está en el orden de contenidos sino en el orden mismo del ser donde se juega el “subsistir” de las cosas por el cual ellas están en su “ser en y para sí” y el “caer” o perecer de todas las cosas por las cuales ellas pasan a su “ser para otro”. Es sobre este “beneficio” fundamental que podrán establecerse luego las otras utilidades predicamentales llenas de contenido propias del orden intramundano.

Ahora bien, ¿cuál será el juicio que le merece a la fe esta triple actualización positiva de la Ilustración? Para la fe este resultado positivo de la Ilustración es una “abominación” (Greuel) comparable en todo caso a la que antes había mostrado en su comportamiento negativo respecto de la fe del Pueblo fiel¹⁴⁵. Para la fe estos resultados positivos son algo “detestable”

¹⁴² Cfr. lo que hemos adelantado en la parte final de la anterior nota 139.

¹⁴³ Cfr. Ph. G., 400/6 (331/28).

¹⁴⁴ Ph. G., 400/11 (331/32).

¹⁴⁵ Cfr. Ph. G., 400/16 (331/36).

(*abscheulich*)¹⁴⁶. A la fe le aparece esta propia “sabiduría” de la Ilustración como la “superficialidad” (*Plattheit*) misma y como la “confesión de la superficialidad”¹⁴⁷. Esta superficialidad consiste en “no saber nada de la esencia absoluta”, a no ser la verdad completamente chata de que ella es justamente sólo la “esencia absoluta”, y por el contrario en saber solamente acerca de la “finitud” considerando a esta “finitud” como lo “verdadero” y a este saber de la finitud como “el saber más alto”¹⁴⁸.

Finalmente el Filósofo hace su propio balance del conflicto que ha enfrentado a la Fe y a la Ilustración y del resultado alcanzado para el accionar de la Ilustración¹⁴⁹. Para el Filósofo este enfrentamiento entre la Fe y la Ilustración viene a ser como una colisión entre dos derechos. Uno es el “derecho divino” de la Fe que es el “derecho de la absoluta igualdad a sí mismo (*Sichselbstgleichheit*) o del puro pensar”¹⁵⁰. El otro es el “derecho humano” de la Ilustración que es el “derecho de la desigualdad (*Ungleichheit*)” y consiste en el “invertir y cambiar”¹⁵¹. El primero es un derecho del “pensar” que está a nivel de la “Razón” asumida en este caso por la fe¹⁵². El segundo es un derecho que pertenece a “la naturaleza de la autoconciencia”¹⁵³. Ambos sin

¹⁴⁶ Ph. G., 400/24 (332/1).

¹⁴⁷ Cfr. Ph. G., 400/25 (332/1). Véase además nuestra anterior nota 32.

¹⁴⁸ Cfr. Ph. G., 400/27 (332/3). Sobre el concepto que Hegel tenía de la sola “finitud” cfr. las anteriores notas 109 y 138.

¹⁴⁹ Esta parte comprende tres párrafos a partir de Ph. G., 400/33 (332/10).

¹⁵⁰ Ph. G., 400/33 (332/10).

¹⁵¹ Cfr. Ph. G., 400/37 (332/14).

¹⁵² No se debe olvidar que para Hegel, el orden del “pensar es el orden de la “Razón” es decir de la unidad formal de Conciencia y Autoconciencia. La Razón en la Fenomenología sólo aparece cuando la Autoconciencia en su interioridad sabe que ella es idéntica a la verdad, es decir, al orden que le viene desde la objetividad. El pensar es el juego de interioridad-exterioridad y viceversa. No es la contraposición a lo “real” del mundo objetivo tal como se expresa habitualmente en el lenguaje ordinario (cfr. Labarrière [2] p. 168). Hegel adelanta su concepto del “pensar” cuando todavía en la Sección “Autoconciencia” dice que el pensar no significa proponerse como objeto un Yo abstracto de toda esencia objetiva sino un Yo que al mismo tiempo tiene el significado de esa esencia objetiva o dicho inversamente pensar significa comportarse hacia la esencia objetiva de tal modo que esa esencia objetiva tenga la significación del Yo considerado como ser para sí (cfr. Ph. G., 151/28 (122/6)). Es en el pensar así entendido donde el hombre es libre ya que él no está en un otro: “En el pensar (*Denken*) yo soy libre, porque yo no estoy en un otro, sino que permanezco sencillamente cerca de mí mismo (*bei mir selbst*) y el objeto, que me es la esencia, es en unidad indivisa mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo (*in mir selbst*)”. (Ph. G., 152/16 (122/22)).

¹⁵³ Ph. G., 401/1 (332/17). En sus Lecciones sobre la Historia de Fi-

embargo son “derechos iguales del espíritu”¹⁵⁴, pero están de tal modo enfrentados que no se reconocen entre sí. En este enfrentamiento la Ilustración se presentará como el “derecho absoluto” en tanto no sólo pretende tener vigencia en su propio terreno sino también en el ajeno¹⁵⁵. Y la fe porque es conciencia no podrá negarle ese derecho a la Ilustración¹⁵⁶. La Ilustración aplica, pues, a la fe este su derecho. Al hacerlo la fe siente este accionar de la Ilustración, como una “injusticia”¹⁵⁷, como “tergiversación y mentira”¹⁵⁸, pues la Ilustración afirma allí sólo uno de los derechos y deja en la penumbra el derecho legítimo de la fe. Al accionar de este modo la Ilustración guarda, sin embargo, el mérito de hacerle recordar a la fe los momentos, que ella “también” tiene dispersos en ella misma, como ser, por ejemplo, el momento de la autoconciencia, y que ella, la fe, de ningún modo puede negar¹⁵⁹. Pero la Ilustración se muestra además “poco ilustrada sobre sí misma”¹⁶⁰. Al comportarse negativamente contra la fe comete el error de excluir de su horizonte al contenido mismo de esa fe. De este modo no se puede conocer a sí misma en el contenido de la fe y por consiguiente se muestra incapaz de aunar los dos pensamientos o los dos derechos, el suyo y el de la fe. De este modo, ella, la ilustración, hace lo que precisamente condena en la fe, es decir, mantiene los momentos separados. Esta Ilustración no llega a poseer así el “concepto” en cuanto concepto¹⁶¹. Pero ella sin saberse conscientemente concepto aplica, sin embargo, contra la fe el “poder del concepto”¹⁶². Aquí radica “el derecho absoluto de la violencia (*Gewalt*)” que ella ejerce sobre la fe¹⁶³. Esto hace paradójicamente que la conciencia creyente del Pueblo fiel sea en verdad la que es concepto en tanto ella, la conciencia creyente, reconoce en sí misma lo opuesto que le presenta la Ilustración. Por su lado la Ilustración se mantiene en su derecho y sólo se conforma con hacer valer en la conciencia

lososofía Hegel les reconoce a estos pensadores de la Ilustración el mérito de haber defendido el “gran derecho humano del conocimiento subjetivo, de la intelección, de la convicción” (Lec. Hist. Fil. (W. 20) III, p. 297/ (F. C. E.) III, p. 391).

¹⁵⁴ Ph. G., 401 (332/21).

¹⁵⁵ Ph. G., 401/7 (332/22).

¹⁵⁶ Ph. G., 401/10 (332/25).

¹⁵⁷ Ph. G., 400/35 (332/12).

¹⁵⁸ Ph. G., 401/24 (332/38).

¹⁵⁹ Véase todo el párrafo que comienza en Ph. G., 401/12 (332/28).

¹⁶⁰ Ph. G., 401/32 (333/7).

¹⁶¹ Ph. G., 402/6 (333/18) y ss.

¹⁶² Ph. G., 402/20 (333/30).

¹⁶³ Ph. G., 402/24 (333/33).

creyente lo que le es necesario a esta conciencia y lo que ya tiene en ella ¹⁶⁴. Ahora bien este accionar de la Ilustración que en principio ayudaría a unificar los momentos dispersos de la conciencia creyente del Pueblo fiel, en la práctica, y gracias a su prédica constante, no logra otro efecto en la conciencia creyente que implantarle su propio contenido, con lo cual la conciencia creyente se degrada en creencia ilustrada. Esta degradación de la fe, que abarcó a vastos sectores de la Sociedad francesa del Siglo XVIII, es la que nos toca ahora examinar.

3.2. *Las consecuencias del Combate para la Fe* ¹⁶⁵

Esta degradación de la fe será impulsada por los diversos ataques de la Ilustración vistos anteriormente, tanto por el ataque global, como por los ataques particularizados. La conciencia creyente se verá afectada en tres niveles o momentos. El primero será respecto a su vinculación a la "esencia absoluta" ¹⁶⁶. El segundo respecto a su modo "representativo" de conocer y al "fundamento de su saber" ¹⁶⁷. Y el tercero respecto a su "hacer" ascético ¹⁶⁸. Por último el Filósofo hará un nuevo balance de los logros obtenidos por la Ilustración sobre la fe y describirá la situación final bien paradójica de una fe convertida en "Ilustración insatisfecha" y de una Ilustración que "satisfecha" en primera instancia por su éxito se verá inmediatamente acechada por aquello mismo que creía haber vencido ¹⁶⁹. Veamos, pues, brevemente, todos estos aspectos.

Respecto a la esencia absoluta la conciencia creyente afirma en primera instancia su vinculación a ella como a un "en sí", que está "más allá del hacer de la conciencia" ¹⁷⁰. La Ilustración le mostrará, entonces, el momento del "hacer", que la conciencia creyente ha dejado de lado en su expresión inmediata, como un momento constitutivo de la captación de la esencia absoluta a la

¹⁶⁴ Ph. G., 402/28 (333/37).

¹⁶⁵ Este segundo sub-apartado sigue el texto hegeliano a partir de Ph. G., 402/31 (334/2) hasta Ph. G., 407/16 (337/32) inclusive, y corresponde a nuestros párrafos §§ 26-33.

¹⁶⁶ Este primer momento comprende el párrafo de Ph. G., 402/31 (334/2).

¹⁶⁷ El segundo momento comprende dos párrafos a partir de Ph. G., 403/23 (334/29).

¹⁶⁸ El tercer momento comprende tres párrafos a partir de Ph. G., 404/23 (334/29).

¹⁶⁹ Este balance del Filósofo se da en los dos últimos párrafos a partir de Ph. G., 405/36 (336/23).

¹⁷⁰ Ph. G., 403/3 (334/12).

cual la conciencia creyente se refiere. La Ilustración, que no aglutina sus propios pensamientos, obra de tal manera sobre la conciencia creyente que impone el "hacer" como el único momento significativo para la conciencia creyente, de tal manera que convierte el "en sí de la fe" como si fuera "solamente un producto de la conciencia" ¹⁷¹. Al estar desvinculado del "en sí" el hacer de la conciencia creyente es un "hacer contingente", un "hacer representativo", un "engendrar de ficciones, representaciones que no son en sí", es decir, sin ningún contenido efectivo ¹⁷². La Ilustración considera, pues, al contenido de la fe como ficción ya que en la conciencia creyente ha absolutizado el momento del "hacer" y ha silenciado el momento del "en sí" ¹⁷³. Pero la Ilustración no se contenta con esgrimir el argumento del "hacer". Como ella no aúna sus propios pensamientos presentará ahora otro argumento contra la conciencia creyente que es de naturaleza contraria al anterior. Esta Ilustración le dirá a la conciencia creyente que la esencia absoluta en "nada concierne" a la conciencia, que es un "más allá" de ella, que le es un algo "extranjero y desconocido" ¹⁷⁴. La conciencia creyente, que por una parte "confía" en esa esencia absoluta y con ello además "tiene en ella la certeza de sí misma", es sin embargo llevada por esta Ilustración a reconocer, por otra parte, que esa esencia absoluta es "inescrutable en sus caminos e inalcanzable en su ser" ¹⁷⁵. Vemos así claramente dibujada la pendiente por la que se desliza ya la conciencia creyente en tanto admite de un modo unilateral las dos "verdades" que le presenta la Ilustración —la de la absolutidad del "hacer" de la conciencia y la "incognoscibilidad" de la esencia absoluta—, y que la lleva ineluctablemente a la disolución más total como conciencia creyente.

Pero además la Ilustración presentará otro frente de ataque a la conciencia creyente del Pueblo fiel en tanto la arguye sobre el sentido que tiene el "saber" de esa conciencia. En primer lugar la Ilustración tratará de convencer a la conciencia creyente de que su modo de conocer la esencia absoluta está afectado esencialmente por el modo de conocer sensible. Este ataque de la Ilustración encuentra eco en la conciencia creyente porque ella tiene como uno de sus momentos a este saber sensible. Esta conciencia creyente es una "conciencia escindida" (entzweite Bewusstsein), que vive en un "más allá" de este Mundo de

¹⁷¹ Cfr. Ph. G., 403/9 (334/17).

¹⁷² Cfr. Ph. G., 403/10 (334/18).

¹⁷³ Cfr. Ph. G., 403/13 (334/21).

¹⁷⁴ Cfr. Ph. G., 403/15 (334/23).

¹⁷⁵ Cfr. Ph. G., 403/19 (334/26).

la efectividad cuando se relaciona al Mundo suprasensible de la esencia absoluta y al mismo tiempo “también” en un “más acá” de ese Mundo suprasensible cuando se relaciona con el Mundo efectivo de las cosas sensibles¹⁷⁶. Para la conciencia creyente ambos Mundos, el de la esencia absoluta como el de la cosa sensible valen en y para sí. Pero la conciencia creyente no reúne ambos pensamientos. Es como si esos dos Mundos estuvieran superpuestos o uno al lado del otro sin conexión alguna. La Ilustración al acentuarle el modo de conocer sensible como lo preponderante le hará ver a la conciencia creyente que incluso su saber de la esencia absoluta está inficcionado por el saber sensible pues “las diferencias de su reino suprasensible”, es decir, las diferencias que se producen en la esencia trinitaria, al carecer del “concepto”, son una “serie de figuras independientes” y su mismo movimiento o pasaje de una figura a otra un “acaecer”¹⁷⁷. Todo ella significa que esas “figuras” no tienen ser objetivo sino que sólo se hallan en la “representación” y por consiguiente están sujetas al “modo del ser sensible”¹⁷⁸. Pero la Ilustración al proceder así lo hace de un modo unilateral porque afirma de un modo exclusivo el momento del saber sensible con lo que aísla a la “efectividad” como si fuera una “esencia abandonada por el espíritu”, hace de la “determinidad” sensible como una “incommovible finitud” que de ningún modo sería un “momento” llamado a desaparecer y que en tanto “momento” sería bien distinto por un lado de la “nada” y por otro de “algo que es en y para sí”¹⁷⁹. Lo mismo ocurre respecto al problema del “fundamento del saber”¹⁸⁰ de esta conciencia creyente. La conciencia creyente “reconoce” que se da en ella un “saber contingente” por dos motivos. Uno porque ella tiene un saber de “contingencias” en cuanto habita este Mundo del “más acá”. Otro porque ella además en su saber del Mundo del “más allá”, es decir, en su saber de la esencia absoluta su saber reviste la forma de una “efectividad común representada”¹⁸¹. De aquí que esta conciencia creyente posea “también” (¡este “también” es importante!) una “certeza que no tiene la verdad en ella misma” y que se distingue por ello

¹⁷⁶ Cfr. Ph. G., 403/27 (334/32).

¹⁷⁷ Cfr. Ph. G., 403/35 (334/38). Al respecto debemos decir que la representación es la que capta bajo el modo del “*Geschehen*” (*acaecer*) lo que el concepto concibe bajo el modo de la “necesidad” (*Notwendigkeit*) (Cfr. Ph. G., 534/21 [444/36]).

¹⁷⁸ Cfr. Ph. G., 403/38 (335/1).

¹⁷⁹ Cfr. Ph. G., 403/39 (335/2).

¹⁸⁰ Ph. G., 404/6 (335/7).

¹⁸¹ Cfr. Ph. G., 404/7 (335/8).

de la certeza que esta conciencia creyente tiene de la esencia absoluta en cuanto Espíritu de la Comunidad¹⁸². La conciencia creyente anclada sobre la esencia absoluta, que es como su vida, siempre tiende a afirmar esta última certeza esencial, que la constituye, y a olvidar a aquella otra certeza, considerada por ella inesencial, ya que se funda en lo contingente y perecedero¹⁸³. Ahora bien la Ilustración se muestra en este accionar sobre la conciencia creyente como unilateral ya “sólo piensa en el saber contingente y olvida al otro”¹⁸⁴. Este “otro” saber por contraposición es un saber donde es esencial la “mediación” con un tercero que no es un “extranjero”, como lo piensa la Ilustración cuando interpreta el fundamentarse de la fe en “hechos” históricos, documentos, etc., sino en “lo inmediato a sí mismo, por donde él (lo inmediato) se mediatiza con otro, a saber, con sí mismo (mit sich selbst)”¹⁸⁵. La Ilustración no conoce ni siquiera concibe esa mediación que se da en el Pueblo fiel donde la certeza de la adhesión inmediata a la esencia absoluta es corroborada por el automovimiento de esta esencia absoluta que como Espíritu absoluto resuena en el Espíritu de la Comunidad

¹⁸² Cfr. Ph. G., 404/10 (335/11).

¹⁸³ Cfr. Ph. G., 404/15 (335/14).

¹⁸⁴ Cfr. Ph. G., 404/16 (335/15).

¹⁸⁵ Cfr. Ph. G., 404/18 (335/17). Aquí se plantea el problema de la naturaleza de “mediación” (*Vermittlung*) tema de extrema importancia no sólo para concebir la naturaleza del concepto sino en nuestro caso para comprender también al mismo Pueblo. Hegel en la Fenomenología se va a oponer a todos aquellos que conciben al Absoluto como un mero inmediato y que por consiguiente sólo conciben a la mediación como un proceso llevado a cabo por la intervención de un otro que permanece irreductiblemente extranjero a ese proceso, y que es por lo tanto indigno del Absoluto. Para Hegel este “horror” a la mediación “nace de hecho por el desconocimiento de la naturaleza de la mediación y del conocer absoluto mismo”. (Ph. G., 21/25 (17/9)). Todo el saber fenomenal que se despliega en la Fenomenología no es otra cosa que el progresivo develamiento para la conciencia de la verdadera naturaleza de esta mediación que constituye el nervio mismo del concepto en cuanto tal. El proceso que inicia la mediación fuera de la inmediatez no es subterfugio que no agrega nada al final del recorrido. La inmediatez recobrada no es la misma que la inmediatez de partida. De lo contrario esa mediación no significaría otra cosa que una mera apariencia desvaneciente que confirmaría la verdad de lo “mismo”. Pero ese proceso que inaugura la mediación no es tampoco para Hegel un proceso frustrado por la no transparencia del “otro”. La mediación no es un viaje por un valle bordeado de montañas inaccesibles y que sólo aporta a la inmediatez primera el recuerdo de la inaccesibilidad no escalada o peor todavía que intenta suplantar a esa inmediatez ese camino no abordado en toda su transparencia. Para Hegel no sólo la inmediatez debe ser “superada” sino también la misma mediación como mediación. La Filosofía hegeliana es así la celebración de la inmediatez ahora reencontrada en la plenitud de su significación!

y por consiguiente en la misma conciencia creyente de ese Pueblo fiel.

El tercer aspecto por el cual la Ilustración acosa a la conciencia creyente es el relativo al “hacer”¹⁸⁶. Para la Ilustración es “injusto” y “no conforme al fin” el que la conciencia creyente rechace el “gozo” y los “bienes”¹⁸⁷. En lo que se refiere a la “injusticia” la Ilustración conduce a la conciencia creyente a reconocer de un modo efectivo la posesión y gozo de los bienes de este Mundo¹⁸⁸. Este reconocimiento de la propiedad y del gozo se hacen en la práctica tanto más abruptamente cuanto que el “hacer religioso” por el cual se debería superar a la posesión y al gozo se distancia o “cae más allá de esta efectividad”¹⁸⁹. En la medida en que la conciencia creyente se divide entre un “más acá” y un “más allá” tenderá a reconocer en la práctica lo que le dice la Ilustración. De este modo divorciará en dos partes irreconciliables su vida y su “culto” (Dienst), ya que su vida no corresponderá según la “verdad” a su culto¹⁹⁰. Lo que ella “sacrifica” en el Culto lo “conserva” en su vida y lo que sacrifica es tan ínfimo que sólo tiene el valor de un “signo” (Zeichen) sin contenido efectivo y que por lo tanto de hecho no viene a ser otra cosa que un “representado” sin correspondencia en el Mundo de la efectividad¹⁹¹. En lo que se refiere ahora a la “conformidad

¹⁸⁶ Cfr. Ph. G., 404/23 (335/21).

¹⁸⁷ Hemos traducido “Habe” por “bienes” en el sentido de riquezas o posesiones.

¹⁸⁸ Cfr. Ph. G., 404/25 (335/23).

¹⁸⁹ Cfr. Ph. G., 404/29 (335/25).

¹⁹⁰ Cfr. Ph. G., 404/33 (335/30).

¹⁹¹ Cfr. Ph. G., 404/36 (335/31). Nosotros en este texto hemos traducido “Zeichen” por “signo” y no por “símbolo” como lo hace Roces. Con esto conservamos la diferencia entre “signo” (Zeichen) y “símbolo” (Symbol) que el mismo Hegel hace en diversas obras (cfr. por ejemplo en Encicl. (Ph. B. 33) p. 369, § 458 Anm.). Una exposición muy clara y matizada con ejemplos de la diferencia entre “signo” y “símbolo” se la puede hallar también en la Estética hegeliana (Lec. Est. (W. 13) I, p. 393 y ss.). En resumen se podría decir que tanto el “signo” como el “símbolo” tienen una “expresión” (Ausdruck) y una “significación” (Bedeutung). La primera es de naturaleza sensible. La segunda remite a un objeto o a una representación. Pero lo que distingue al “signo” del “símbolo” y viceversa es la diferente relación que se da en ellos entre “expresión” y “significación”. En el “signo” la relación entre su “expresión” y su “significación” es completamente arbitraria. Se da entre ellos una relación de extranjería. Así por ejemplo los colores que constituyen una bandera no tienen en sí ninguna cualidad común con aquello a lo cual designan como puede ser un país. Del mismo modo los sonidos de las palabras habitualmente no tienen nada que ver con los sentimientos o representaciones a los que remiten. Con el “símbolo” por el contrario pasa otra cosa en su relación de “expresión” y “significación”. Entre la “expresión

al fin” la Ilustración trata de convencer a la conciencia creyente de que su “ascética” es totalmente inadecuada para liberarse de sí misma y así unirse a la esencia absoluta, ya que es “torpe” (ungeschickt) el desprenderse de “un bien” (einer Habe) para saberse y mostrarse liberado “del bien” (von der Habe) y hacer efectiva la renuncia de “un goce” (eines Genusses) para también saberse y mostrarse liberado “del goce” (von dem Genusse)¹⁹². La conciencia creyente misma tiene conciencia de que el hacer absoluto es un “hacer universal” y de que ella debe mostrarse liberada de las exigencias de su esencia sensible ligada a los fines de la singularidad a fin de poder insertarse plenamente en ese hacer¹⁹³. Pero la Ilustración le dice que las acciones singulares, como el abstenerse de “un bien singular” o renunciar a “un goce singular”, no son “esta acción universal”¹⁹⁴. Por aquí ya se ven los nuevos peligros a los que se expone la conciencia creyente del Pueblo fiel en tanto se deja convencer de esta no correspondencia entre su accionar singular y su finalidad de unirse con la esencia absoluta. Si ella llega a admitir esta no correspondencia se viene abajo todo el valor de su ascética, y esta conciencia creyente ahora “ilustrada” comenzará a experimentar a nivel “práctico” la misma distancia que antes experimentaba a nivel “teórico” cuando la esencia absoluta se le aparecía como “inescrutable” e “inalcanzable”. Y como para esta Ilustración no se da en la acción una correspondencia entre

y la “significación” hay un parentesco de contenido aunque no completa identificación pues en este caso dejaría de ser símbolo y perdería todo su valor sugerente. Así por ejemplo el “león” es un símbolo del coraje porque objetivamente el león posee esa cualidad del coraje. En la Fenomenología, según Gauvin, no se da ninguna utilización de la palabra “símbolo”. Se encuentran allí sin embargo, 19 usos de “signo”, 14 de los cuales aparecen en la parte final de la Sección “Razón”, cuando Hegel trata la observación de la relación entre la autoconciencia y su efectividad inmediata (Cfr. Ph. G., 227/16 (185/3)). Esta temática del “signo” y del “símbolo” está ligada en la Enciclopedia a la “fantasía” (Phantasie) y al lenguaje (Sprache) como dimensiones de la “imaginación” (Einbildungskraft) (Cfr. Encicl. (Ph. B. 33) p. 365, §§ 455-460). En la Fenomenología puede verse la importancia que tiene el “lenguaje” para la comprensión del Pueblo. No menor es la importancia de la “fantasía” en la conformación de los Pueblos. Un texto extraordinario para valorar la importancia que el joven Hegel le daba a esta “fantasía” como una fuerza aglutinadora del Pueblo, es el que él mismo escribiera en la primavera-verano de 1796 como una parte de su ensayo sobre “La Positividad de la Religión cristiana” (Posit. Rel. Crist. (W. 1) p. 197/ (F. C. E.) p. 143).

¹⁹² Cfr. Ph. G., 404/40 (335/35).

¹⁹³ Cfr. Ph. G., 405/3 (335/38).

¹⁹⁴ Cfr. Ph. G., 405/9 (335/42).

el “fin, que es universal” y la “ejecución que es singular” resulta así que el obrar de la conciencia creyente es “demasiado inocente” (zu naiv) cuando ella cree que al “ayunar” se va a sentir liberada del “placer de la comida”, o como Orígenes al querer “eliminar otro placer del cuerpo (vom Leibe)”, a fin de mostrarse que se ha terminado con él¹⁹⁵. Para esta Ilustración la “acción” (Handlung) se muestra como un “hacer (Tun) singular y exterior”, mientras que el “deseo” (Begierde) está arraigado “interiormente” y es un “universal”, y que, por consiguiente, el “placer” que produce esa acción no se quita ni con la desaparición del “órgano” ni por la “abstención singular”¹⁹⁶. Al afirmar esto la Ilustración no se da cuenta de que frente a la “efectividad” ella aísla lo “interior”, lo que es “inefectivo”, con lo que cae en la misma contradicción que ella le reprochaba a la fe cuando le hacía notar el momento de la “exterioridad de la coseidad” frente al momento de la “interioridad de la fe en su intuición y devoción”¹⁹⁷. La Ilustración pone lo esencial en la “intención”, en el “pensamiento” y se evita con ello el llevar a término efectivo el proceso de “liberación de los fines naturales”¹⁹⁸. Pero por allí mismo esta Ilustración se muestra otra vez contradictoria porque al mismo tiempo es llevada a practicar una moral natural ya que la “interioridad” que es “lo formal” tiene su plenificación en los “impulsos naturales”, que son “justificados” en tanto son “interiores” y pertenecen al “ser universal”, a la “naturaleza”¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Cfr. Ph. G., 405/11 (336/1). Hegel se refiere veladamente a la castración de Orígenes como un hecho singular que pretendería obtener el resultado universal de la supresión de todo placer sexual.

¹⁹⁶ Cfr. Ph. G., 405/20 (336/9). En este texto se muestra cómo para la Ilustración la “acción” (Handlung) al estar desvinculada del “fin” es como una “acción” sin conciencia y por lo tanto se convierte en un simple “hacer” (Tun) singular y exterior.

¹⁹⁷ Cfr. Ph. G., 405/25 (336/13).

¹⁹⁸ Cfr. Ph. G., 405/28 (336/16).

¹⁹⁹ Cfr. Ph. G., 405/31 (336/18). Con este texto finaliza este párrafo que expresa claramente lo que piensa el Filósofo sobre la concepción que tiene la Ilustración del hacer moral. Esta moral de la Ilustración está sustentada en dos pilares que no tienen ninguna sustentación. El primero expresa una moral teórica de meras “intenciones” que no llegan nunca a hacerse efectivas. El segundo expresa una moral práctica basada en “impulsos” (Triebe) naturales e interiores que son justificados en su ser allí en tanto pertenecen a la naturaleza. Respecto a este último punto dirá más tarde Hegel en sus Lecciones sobre la Historia de la Filosofía al referirse a esta moral de la Ilustración: “La determinación y conocimiento del lado moral tiende de modo semejante a retrotraer al hombre a sus impulsos (Triebe) e inclinaciones (Neigungen) así llamados naturales. El en sí (Ansich) tiene la forma de un algo natural, csto natural signifique ahora

Ahora bien, ¿a qué resultados generales se llega, finalmente, después de esta triple degradación de la fe debida al embate de la Ilustración? En general puede decirse que la Ilustración ejerce sobre la conciencia creyente del Pueblo fiel una “violencia irresistible” ya que en la misma conciencia creyente se hallan los momentos que la Ilustración hace valer²⁰⁰. Los efectos de esta fuerza de la Ilustración sobre la fe son tales que a primera vista este comportamiento de la Ilustración “parece” (scheint) desgarrar la hermosa unidad de la confianza y de la certeza inmediata, contaminar su conciencia espiritual mediante pensamientos bajos de la efectividad sensible, destruir su sentimiento cordial (Gemüt) aquietado y seguro mediante la vanidad del entendimiento y de la voluntad propia y del llevar a término²⁰¹. Pero el Filósofo que observa detrás de esta apariencia ve más bien que la Ilustración “de hecho (in der Tat) conduce a la superación (Aufhebung) de la separación carente de pensamiento, o más bien carente de concepto”, que caracteriza a la conciencia creyente²⁰². Esta “separación” (Trennung) inconceptual en la que vive la conciencia creyente se muestra en que ella “emplea doble peso y medida, tiene dos clases de ojos, dos clases de oídos, dos clases de lenguas y de lenguajes, ha duplicado todas las representaciones, sin conciliar esta ambigüedad”²⁰³. Esta duplicidad en la que vive esta conciencia creyente no significa que esta conciencia sea una conciencia hipócrita porque ella de ningún modo simula ser lo que no es. Ella solamente tiene un Mundo doble inconciliado. Ella pertenece en verdad a los dos. Tanto al Mundo del “más allá” como al Mundo del “más acá”. Esta conciencia creyente forma parte del Mundo del Espíritu extranjizado a sí. No es todavía la conciencia fenomenológica que se despliega con todos sus momentos en el movimiento total de la “Religión”. Es por eso que se podría decir también que esta conciencia creyente tiene como dos tipos de “percepciones”²⁰⁴.

amor propio (Selbstliebe), egoísmo (Eigennutz) o inclinación social (soziale Neigung); se debe vivir de acuerdo a la naturaleza. Esta naturaleza se mantiene en pie en locuciones y descripciones universales —así el estado de naturaleza (Naturzustand) rousseauiano”. (Lec. Hist. Fil. (W. 20) III, p. 290/ (F. C. E.) III, p. 385).

²⁰⁰ Cfr. Ph. G., 405/36 (336/23).

²⁰¹ Ph. G., 405/39 (336/26).

²⁰² Cfr. Ph. G., 406/6 (336/31).

²⁰³ Ph. G., 406/8 (336/33).

²⁰⁴ Cfr. Ph. G., 406/12 (336/36). Hegel utiliza ex-profeso “percepciones” (Wahrnehmungen) porque es típico de este conocimiento el describir la cosa por suma o superposiciones de “también” (auch) con lo que se deter-

Una que pertenece a la “conciencia *durmiente*” que vive “puramente en pensamientos carentes de concepto” y por la cual se relaciona a la esencia absoluta y otra que pertenece a la “conciencia *despierta*” que vive “puramente en la efectividad sensible” y por la cual se relaciona a la esencia de este Mundo efectivo²⁰⁵. En cada una de estas percepciones esta conciencia creyente conduce “una propia economía doméstica (Haushaltung)”²⁰⁶. La Ilustración trastoca ese orden de la conciencia creyente e “ilumina” el mismo “mundo celestial” de la conciencia creyente con las “representaciones del mundo sensible” y le hace descubrir esta finitud, que la envuelve y que de ningún modo puede negar, ya que es “autoconciencia”²⁰⁷. De este modo y a medida de que se deja impregnar totalmente por esta consideración de la “finitud” esta conciencia se retrotrae cada vez más del doble Mundo de sus representaciones y encuentra su unidad en el “*simple* Sí mismo inseparable” al cual pertenecen sus representaciones²⁰⁸. Este es precisamente el resultado inmediato al que llega la conciencia creyente. Un resultado que tomado unilateralmente la desnaturaliza como conciencia creyente: “La fe ha perdido por allí el contenido, que llenaba su elemento, y se sumerge en un sordo bullir (Weben) del espíritu en él mismo. Ella (la fe) es expulsada de su reino, o este reino es saqueado, en tanto la

minan propiedades, que no tienen entre sí ninguna relación intrínseca, sino que están en relación de indiferencia (así véase, por ejemplo, Ph. G., 95/23 (76/10) o 96/15 (76/39)).

²⁰⁵ Cfr. Ph. G., 406/13 (336/37).

²⁰⁶ Cfr. Ph. G., 406/16 (336/40). Ya mucho antes, en la introducción al “Espíritu extranjerizado a sí”, Hegel había anunciado, como Filósofo, que la Ilustración le trastorna a la conciencia creyente la “economía doméstica” (die Haushaltung) (Ph. G., 349/34 (288/41)), que ésta había establecido en el Mundo del “más allá”, porque la induce a utilizar en ese Mundo celestial los instrumentos o “utensilios” del Mundo del “más acá” y que ella no puede rechazar ya que también pertenece a este Mundo terrenal.

²⁰⁷ Cfr. Ph. G., 406/17 (337/1).

²⁰⁸ Cfr. Ph. G., 406/22 (337/5). Este resultado por el cual los dos tipos de representaciones, las del Mundo celestial y las del Mundo terrenal, se unen en el “*simple* Sí mismo inseparable” es decir, en una autoconciencia todavía singular (nótese que “*simple*” está subrayado!), es un resultado verdadero en su inmediatez pero del todo insuficiente. La conciencia creyente encandilada por este resultado inmediato se olvida de la otra verdad que antes la sustentaba y que estaba dada por el contenido de la fe. Pierde, por lo tanto, al ensimismarse en este resultado inmediato su carácter de creyente. Pero este resultado es también insuficiente porque con él sólo se ha alcanzado un Sí mismo “singular” que reconcilia cielo y tierra todavía de un modo formal en la interioridad de las representaciones. Todavía no se ha alcanzado el “Sí mismo universal” de la libertad absoluta que anima tanto a la autoconciencia como al Mundo.

conciencia despierta ha tirado hacia sí toda diferenciación y despliegue de él mismo (del reino), y ha reivindicado y restituido todas sus partes a la tierra como propiedad de ella (de la tierra)”²⁰⁹.

Se ha producido, pues, el descalabro de la “fe”, o sea de la conciencia creyente como conciencia creyente, ya que ésta ha perdido el “contenido” de la esencia absoluta, que “llenaba” como contenido su “elemento”, es decir, su pensar en cuanto pensar representativo y no conceptual. Perdido este contenido la conciencia creyente, o mejor dicho, la conciencia que antes era creyente se “sumerge” ahora “en un sordo bullir del espíritu en él mismo”. Este “bullir”²¹⁰ es un agitarse “sordo”, es decir, no claro del Espíritu que ha involucionado hacia sí mismo. El reino de la fe es “saqueado” en tanto la “conciencia despierta”, es decir, la conciencia que vive en la efectividad sensible, hace suyas las diferencias que antes estaban puestas en la misma esencia absoluta, como eran las diferencias trinitarias y su “despliegue” en toda la dimensión que cubre el Espíritu absoluto²¹¹, y ello reivindica y restituye aquel dominio del cielo a la “tierra” como “propiedad” de ella. La bandera terrenal parece así flamear victoriosa en aquel reino celestial. Todo indicaría que se ha decretado la muerte definitiva de la fe. Pero no es así. La situación es mucho más compleja. El resultado final no deja a un Espíritu inerte, sino a un “bullir” del Espíritu dentro de sí mismo que lo marca con una profunda insatisfacción: “Pero ella (la fe degradada) no por eso está satisfecha, pues mediante esta iluminación ha nacido por todas partes sólo (la) esencia singular, de tal modo que le habla al espíritu sólo (la) efectividad carente de esencia y (la) finitud abandonada por él (por el espíritu). —En tanto ella (la fe degradada) está sin contenido y no puede permanecer en este vacío, o en tanto ella (la fe degradada) elevándose por sobre lo finito, que es el único contenido, encuentra solamente al vacío, ella (la fe degradada) es un *puro anhelo* (*reines Sehnen*), su verdad un más allá vacío, al que no se le permite encontrar más ningún contenido adecuado, pues todo ha cambiado de manera distinta. —La fe de hecho (in der Tat) ha devenido con ello lo mismo que la Ilustración, a saber la conciencia de la relación de lo finito que es en sí al absoluto carente de predicados, des-

²⁰⁹ Ph. G., 406/25 (337/7).

²¹⁰ Sobre la expresión “bullir” (Weben) véase la anterior nota 35. Aquí el bullir es “sordo” (dumpfes) en el sentido de que no es claro, es como el ruido que se escucha cuando un volcán en sus profundidades comienza a rugir previo a la explosión (comunicación personal de P.-J. Labarrière).

²¹¹ Cfr. la nota 78 de este capítulo sobre el “espíritu absoluto”.

conocido e incognoscible; sólo *que ella* (la Ilustración) es la Ilustración *satisfecha*, pero *ella* (la fe como puro anhelo) es la Ilustración *insatisfecha*"²¹².

La fe degradada, este sordo bullir del Espíritu dentro de sí, no puede sin embargo estar "satisfecha" del resultado alcanzado "mediante esta iluminación" que le proporcionó la Ilustración, ya que ella se encuentra como constreñida por la "finitud" abandonada por el Espíritu y por una "efectividad carente de esencia". En tanto esta conciencia degradada de la fe intenta sobrepasar "lo finito" que la circunda se encuentra con "el vacío" (das Leere) como su contenido más propio y se autocomprende por consiguiente como "un *puro anhelo*"²¹³. De este modo su "verdad" es un "más allá vacío" excluido de todo contenido y determinación ya que el embate de la Ilustración no ha sido en vano y "todo ha cambiado de manera distinta". Ella no puede ser ahora lo que era antes cuando gozaba del contenido de la fe. De hecho la fe ha venido a ser lo mismo que la Ilustración, pero con una diferencia. Ambas son iguales en tanto son la "conciencia de la relación de lo finito que es en sí al absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible". En este caso podría decirse que la fe se ha convertido en una fe ilustrada. Pero ambas son distintas en cuanto a los estados espirituales que las caracterizan. La Ilustración se presenta en apariencia como una "Ilustración *satisfecha*" porque a su parecer ha obtenido los objetivos que se propuso en un comienzo. La fe, en cambio, aparece como la "Ilustración *insatisfecha*", ya que no está conforme ni con la "finitud" en cuanto tal ni con ese "absoluto" carente de todo contenido. Ya se ve por ello que la fe no está tan muerta como lo hacían presagiar los anuncios prematuros de victoria proferidos por la Ilustración. Más aún podría decirse que en esta Ilustración al parecer satisfecha aletea el mismo Espíritu que ella creía haber vencido. Veamos en detalle este último texto hegeliano que ya nos abre a problemáticas venideras: "Se mostrará sin embargo en ella (en la Ilustración), si ella puede permanecer en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu turbado, que gime sobre la pérdida de su mundo espiritual, se halla al acecho. Ella misma (la Ilustración) tiene en ella esta mácula del anhelo insatisfecho, —como *puro objeto* en su *vacía* esencia absoluta,

²¹² Ph. G., 406/31 (337/12).

²¹³ Esto que aparece ahora en la fe ilustrada como "*puro anhelo*" será luego tematizado expresamente entre otros por un Fichte (cfr. Lec. Hist. Fil. (W. 20) III, p. 407/ (F.C.E.) III, p. 475) o por un Novalis (Ibid. p. 418/484) cuando se refiere a la subjetividad característica del "alma bella".

—como *hacer y movimiento* en el *sobrepasar* por encima de su esencia singular hacia el más allá no plenificado, —como *objeto plenificado* en la *carencia de Sí mismo* (*Selbstlosigkeit*) de lo útil. Ella (la Ilustración) superará esta mácula; de la consideración más cercana del resultado positivo, que le es (a la Ilustración) la verdad, resultará que ella (la mácula) está en eso ya en sí (*ansich*) superada"²¹⁴.

Ya se ve enseguida a poco que se indague que la Ilustración no puede permanecer en su "satisfacción". Los roles se han cambiado. Antes era la Ilustración la que sin contenido hostigaba y estaba al acecho de la fe que poseía todo el contenido. Ahora es la Ilustración la que es hostigada por "aquel anhelo del espíritu turbado, que gime sobre la pérdida de su mundo espiritual" y que la misma Ilustración tiene en ella: "la mácula del anhelo insatisfecho". Esa "mácula" tiene como tres connotaciones o tres ámbitos. El primero se refiere al ámbito de su "*puro objeto*", que se le presenta con la mácula de ser "*vacía* esencia absoluta". El segundo se refiere al ámbito de su "*hacer y movimiento*", que se le presenta con la mácula de un mero "*sobrepasar*" por encima de la finitud hacia lo indeterminado. El tercero finalmente se refiere al ámbito de su "*objeto plenificado*", es decir, el objeto que se plenifica en el despliegue de sus momentos y que al ser descubierto como "útil", presenta al vivo la mácula de la "*carencia de Sí mismo*". Al considerar en el próximo apartado "*La verdad de la Ilustración*" podrá verse cómo se habrá superado "en sí" dicha mácula. Allí la superación de la mácula sigue un camino dado por ese triple ámbito que se despliega sucesivamente. El primer ámbito del "puro objeto" en el que aparece la mácula de la "*vacía* esencia absoluta" va a ser superado en cuanto la Ilustración acceda a darse un contenido. Con eso penetra en el segundo ámbito donde como "*hacer y movimiento*" la Ilustración le da a esa "pura cosa" la determinación para ella contradictoria del "puro pensar" y de la "pura materia", y que no es otra cosa que un mero "*sobrepasar* por encima de la finitud hacia lo indeterminado". Este contenido contradictorio dividirá a la Ilustración en dos partidos e internalizará la mácula que se presenta ahora como una escisión que no está tanto en el objeto como en el modo de considerar el objeto. Es por ello que esa mácula será levantada en cuanto ambos partidos renuncien a ese modo unilateral de ver y reconozcan que la misma esencia es la que debe poner las diferencias. Cuando esto sucede se penetra en el tercer ámbito del "*objeto plenificado*", es decir, en

²¹⁴ Ph. G., 407/5 (337/23).

el objeto que se plenifica a sí mismo poniendo sus propias diferencias y los diferentes momentos que lo constituyen. Se llega así al concepto cumbre de la Ilustración, al concepto de "utilidad". Este concepto aunque desprendido de sus interpretaciones "utilitaristas" más groseras conservará sin embargo una mácula de objetividad, de "carencia de Sí mismo" que la Ilustración tratará de eliminar. Lo "útil" forma parte de un Mundo que todavía está enfrentado a la autoconciencia ilustrada. Esta conciencia todavía no aprehende la identidad que se da entre su "Sí mismo" y el "ser para sí" de lo útil como momento substancial de todo autodeterminarse. Cuando ella lo aprehenda se produce la superación "en sí" de esa mácula de la objetividad. De allí a su efectivización no hay nada más que un paso. Ese paso considerado en su inmediatez será la Revolución francesa. El Espíritu regresará allí desde sus circunloquios interiores al Mundo de la efectividad trayendo consigo las impaciencias de una "libertad absoluta", que buscará instaurarse precipitadamente y sin éxito por todos los vericuetos del Mundo de la efectividad.

II. IMPLICANCIAS DE ESTE COMBATE PARA LA CULTURA LATINOAMERICANA²¹⁵

Al comienzo de nuestro trabajo dijimos que la lectura comprensiva de un "texto filosófico" no se agota en la dilucidación objetiva de su contenido significativo, sino que además posee una reserva de sentido que lo vuelca sobre la situación concreta del mismo lector haciéndole avanzar a éste en la comprensión de su propio "texto", es decir, de su propia vida o de su propia problemática. Vamos a aplicar esta perspectiva al "texto filosófico" que acabamos de analizar relativo al "combate" de la Fe e Ilustración en el Siglo de las Luces, tal como lo concibiera Hegel en su Fenomenología. Para ello hemos elegido una problemática actual como es el tema de la Cultura latinoamericana. Este tema no ha sido de ningún modo "deducido" del análisis que hemos efectuado, sino sólo "sugerido" al mostrarse ciertas analogías entre la substancia misma del "combate" de Fe e Ilustración en el Siglo de las Luces y la substancia misma de nuestra Cultura

²¹⁵ Esta parte del trabajo es una elaboración posterior a la Redacción de la Tesis (Cf. nota 1). No hemos tenido la intención de darle una terminación acabada. Creemos que todavía se podrían hacer otras muchas consideraciones al respecto. Pero creemos que el intento, todavía precario, de por sí ya muestra su fecundidad. El documento de Puebla, al cual nos referiremos, es citado directamente en el texto siguiendo su numeración marginal.

Latinoamericana. Nuestra atención va a estar ahora centrada en el "texto" de la Cultura Latinoamericana y sus problemas tal como es presentada en el Documento eclesial de Puebla. Con ello hemos querido darle un sentido objetivo a nuestra indagación de sentido. Allí está nuestra opción. Otros muchos textos hubieran podido ser elegidos, lo cual hubiera sido también legítimo, pero consideramos que el Documento de Puebla tiene tal relevancia y plantea la problemática de Fe y Cultura con tanta amplitud y profundidad que lo hace aptísimo para este análisis. En esto se funda nuestra opción. Como trasfondo a este segundo "texto" estará nuestro primer "texto" el de la Fenomenología, pero no como una "matriz" de interpretación, al que debe subordinarse el Documento de Puebla. Ambos "textos" son ciertamente independientes. Lo único que los une son ciertas analogías que esta "addenda" pondrá justamente de manifiesto, con lo que se mostrará que la problemática de Hegel no es tan ajena a nuestra problemática y que una lectura de un texto clásico hecha con espíritu puede ayudarnos a comprender mejor nuestro presente y a preservarnos, en este caso de los inconvenientes e impases que tuvo el conflicto de Fe e Ilustración en el tiempo del Siglo de las Luces. Nos referiremos brevemente en primer lugar al concepto general de "cultura" que maneja el documento de Puebla, luego a la encarnación concreta de este concepto dentro de la Cultura Latinoamericana, para abordar por último el conflicto que anida en esta Cultura y la necesidad de que sea resuelto por una nueva "síntesis vital" a lo que aspira programáticamente Puebla.

El Documento de Puebla trata específicamente el problema de la Cultura cuando trata el problema de la Evangelización (cfr. el apartado "Evangelización de la Cultura", nn. 385-443). En ese contexto Puebla habla de la Cultura como "el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación a la naturaleza, entre sí mismos y con Dios..." (n. 386). La Cultura así entendida "abarca la totalidad de la vida de un pueblo" (n. 387). Ella está imbuida por "valores que la animan" y por "desvalores que la debilitan", como así también por las "formas" a través de las cuales "aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social" (n. 387). El Documento de Puebla afirma sin titubear que "lo esencial de la cultura", es decir, lo que apoya, lo que inspira a las restantes formas también esenciales de la cultura, "está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos" (n. 389).

De ahí se desprende que "la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura familiar, económico, político, artístico, etc. —en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente" (n. 389). Es por ello, además, que la Cultura, según Puebla, no es algo dado e inerte, sino algo surgente y viviente que brota de la "actividad creadora del hombre" (n. 391) y que "se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos" (n. 392). Este carácter dinámico y abierto de las Culturas en general hace que ellas en su proceso histórico se vean "desafiadas por nuevos valores y desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales" (n. 393). El conflicto no es, pues, en esta perspectiva, algo que sería extraño al concepto mismo de Cultura, ya que es esencial a una Cultura el ser puesta en cuestionamiento tanto por nuevos valores como por desvalores. Esa puesta en cuestión es la que lleva a "nuevas síntesis vitales", es decir, al advenimiento de una nueva Cultura que responda a los más altos intereses del Espíritu del hombre y de la Comunidad.

Ahora bien, es interesante, para nuestro propósito, ver cómo el Documento de Puebla aplica este rico concepto general de Cultura a nuestro historial latinoamericano. Según este Documento, América Latina tiene su "origen" en una confluencia de Culturas como son la Cultura hispano-lusitana, las Culturas precolombinas y las africanas (n. 409). Este hecho primordial ha marcado con su "mestizaje racial y cultural" a este proceso y su misma "dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro" (n. 409). Esto no niega, ciertamente, que persistan todavía "diversas culturas indígenas en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional" (n. 410). Se debe agregar también que en estos dos últimos siglos, especialmente en el Cono Sur, han afluido otras corrientes inmigratorias que si bien han aportado "modalidades propias", sin embargo, se han integrado básicamente al "sedimento cultural preyacente" (n. 411). Es este "sedimento" el que se pone en la primera época de América Latina, la que va del siglo XV al XVIII. Es en estos siglos donde se echan "las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico" (n. 412). Es allí cuando se constituye una Cultura impregnada de fe cristiana, que se traduce en una "sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar cómo nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven:

disminuida por su vida pobre y sencilla" (n. 413). Esta Cultura es una Cultura "sellada particularmente por el corazón y su intuición", y que se expresa "no tanto en las categorías y organización mental características a las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria" (n. 414). En esta última expresión ya se anuncia el modo peculiar en el cual se ha acuñado la Cultura latinoamericana, y se pronuncia, aunque todavía oscuramente, el conflicto que se avecina. Nuestra Cultura no ha sido forjada en el molde que proviene de las ciencias modernas. Para Puebla la "fe de la Iglesia" es la que "ha sellado el alma de América Latina (Cfr. Juan Pablo II, Zapopán, 2), marcando su identidad esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (n. 445) y cuyo símbolo es el "rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización" (n. 446). En otras palabras, es la "religiosidad popular" (cfr. n. 444, nn. 454-456, etc.) la que sella a la Cultura de América Latina, conllevando consigo un rico acervo de valores positivos (cfr. 448-449; n. 454) y también es necesario confesarlo, otros elementos "negativos" (cfr. n. 452; n. 456, etc.).

Es en este contexto que la Cultura latinoamericana "comienza desde el siglo XVIII, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (n. 415). Esta "cultura urbano-industrial" no es un exabrupto nacido porque sí, sino que es "controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica" (n. 417). Y tampoco es un fenómeno periférico que modificaría la epidermis de nuestra Cultura, sino que este "advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y que llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al 'secularismo'" (nn. 418 y 435). He aquí expuesto de un modo breve, pero en toda su crudeza este "combate" bien actual por el que pasa nuestra Cultura.

Evidentemente este "combate" no es el "combate" de Fe e Ilustración tal como se dio en el Siglo de las Luces. Sin embargo no por esto deja de haber entre ellos ciertas analogías ricas en enseñanzas, que conviene explicitar sintéticamente. Ambos "combates" no son "combates" de meras doctrinas antagónicas. Se

trata de una pugna de sectores. En la Fenomenología la oposición estratégica es entre la "fe" del Pueblo fiel y las "luces" del partido de la Ilustración. En Puebla la oposición se da más bien entre dos formas de Cultura, una más tradicional, impregnada de fe y que da sentido a todas las actividades humanas y en la que participa masivamente el Pueblo, y otra más moderna, de tinte urbano-industrial, que tiene detrás no ya a un "partido" sino "a las grandes potencias" ligadas a alguna de las dos ideologías dominantes como son el "liberalismo" y el "colectivismo marxista" (cfr. n. 421). La estrategia de ambos combates es básicamente la misma. En ambos se trata de cambiar "lo esencial" que constituye a una Cultura. Las tácticas empleadas en los dos combates a pesar de ser muy diferentes coinciden al menos en su aspecto formal. En la Fenomenología la Ilustración atacaba al Pueblo fiel según "lo igual". Es el ataque imperceptible que se apodera del enemigo sin que éste se de cuenta hasta que "*una hermosa mañana... un empujón... y ¡patapún!* el ídolo se viene a tierra". En Puebla esta táctica puede ser visualizada cuando se habla del advenimiento de la cultura urbano-industrial como de una cultura que pretende ser "universal" (cfr. n. 421). Bajo este aspecto los "pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse a ella" (cfr. n. 421). Esta "universalidad" se presenta en diversos "niveles" que son en su primera apariencia intachables, como, por ejemplo, "el de los elementos científicos y técnicos como instrumentos de desarrollo; el de ciertos valores que se ven acentuados, como los del trabajo y de una mayor posesión de bienes de consumo; el de un "estilo de vida" total que lleva consigo una determinada jerarquía de valores y preferencias" (n. 423). Por este camino se puede llevar a la cultura sapiencial del Pueblo a un "estilo de vida" totalmente diferente. Es por eso que la Iglesia "pone en cuestión, como es obvio, aquella "universalidad", sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas. Con mayor razón la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (n. 427). En la Fenomenología la Ilustración atacaba también al Pueblo fiel según "lo desigual". Es el ataque frontal por lo distinto. Pero ahora no serán las verdades de la fe tal como las posee la conciencia creyente las que serán contradecidas. Según Puebla lo que se opone a la Cultura sapiencial del Pueblo es otro modelo concreto de

Cultura, la urbano-industrial, que se presenta como alternativa ineludible. ¡Recordemos a nuestro Facundo! Y este modelo no es un modelo teórico que ha quedado en los libros, como simple referencia sin peso histórico. Este modelo ya está presente con sus diversos ropajes en estas tierras de América Latina desde el siglo XVIII! (cfr. n. 415). Su presencia ha mostrado los más diversos cambios tanto en las relaciones humanas, sociales, laborales, etc., como el advenimiento de los problemas ya mencionados de corte ideológico, que atacan a las raíces mismas de nuestra Cultura (cfr. nn. 416-419). Es el "secularismo" el que ha inspirado este cambio hacia la "civilización urbano-industrial" (n. 434). Esta ideología del "secularismo", que es la exaltación unilateral de algo justo y deseable, a saber, la "legítima autonomía de lo secular" (cfr. n. 434), es como el nuevo rostro de la Ilustración en América Latina. En la Fenomenología la Ilustración aparecía en primer lugar como la afirmación del "Sí mismo" en actitud crítica y negativa frente a todo contenido, y en especial frente a la Fe. Luego, asumía un contenido que la llevaba o bien al deísmo ilustrado o al materialismo ilustrado. En Puebla se describe a este "secularismo" también en cuanto "separa y opone al hombre con respecto a Dios" (cfr. n. 435). Pero, además, el Documento de Puebla va más allá de lo que fue la Ilustración del Siglo de las Luces de corte ahistoricista al afirmar que este secularismo "concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia" (cfr. n. 435, todo el texto, donde se cita la "Evangelii Nuntiandi" de Pablo VI, y donde se ve que esta Ilustración ya se ha hecho "ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico, sino práctico y militante"). La Ilustración del siglo de las Luces estaba todavía demasiado embebida en su "conciencia pura" como para poder prestar atención al Mundo de su conciencia efectiva esencialmente histórico. El "secularismo", por el contrario, ha sobrepasado a la Ilustración en cuanto sabe el valor de la Historia y de la influencia que el hombre puede desplegar en ella para conseguir sus objetivos. Ahora bien, esta actitud agresiva del "secularismo", que ha tenido una multitud de variantes en nuestra América desde fines del Siglo XVIII hasta nuestros días y que aquí evidentemente no podemos ni siquiera enumerar, ha originado, más recientemente y en estos últimos años dentro de la Iglesia, posiciones fuertemente antagónicas. Todo combate externo origina cambios internos en los combatientes. Esta nueva situación ha originado nuevos riesgos para la fe de la Iglesia en América Latina (cfr. nn. 558-561). Ya no se trata de que la Fe se "desnaturalice" convirtiéndose en creencia ilustrada, tal como

sucedió en el Siglo de las Luces, sino de que la Fe se “instrumentalice” para otros fines que no son los suyos estrictamente, lo cual en cierto modo es otra manera más sutil de desnaturalizarla, y de encauzarla por una pendiente muy peligrosa. Pero esta situación implica todavía un peligro mayor. Esta “instrumentación” no proviene de un enemigo externo a la Iglesia misma, como era la Ilustración, sino de sectores que pertenecen a la misma Iglesia. Y aquí el Documento de Puebla denuncia una doble tentación. La primera tentación es la tentación “espiritualista” a saber, la de aquellos “cristianos y aún de sacerdotes y religiosos” que anuncian un “evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas” (n. 558). La segunda es la tentación “ideológica” de someter el mensaje cristiano a una opción política. Así el “integrismo tradicional” que pugna por retornar al ideal de la “cristiandad medieval”, a fin de que pueda darse una “alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico” (cfr. n. 560 y compárese de paso esta alianza con la “alianza” del “Clero” y del “Despotismo” del Siglo de las Luces, tal como lo hemos visto más arriba en nuestro estudio). Pero también caen en esta tentación otros grupos, también pertenecientes a la Iglesia, que quieren subordinar el Evangelio a una ideología política (cfr. n. 559), o que esperan una solución de los problemas actuales de una “alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquier otra alternativa”, lo cual los hace caer en la misma “trampa” en que caía el integrismo tradicional al postular la alianza de la Iglesia con un poder político (cfr. n. 561). Es aquí donde se inscriben aquellos intentos de pensar la liberación cristiana en términos meramente políticos (cfr. nn. 470 y ss. y el discurso inaugural a Puebla de SS. Juan Pablo II). En esto se encuentra otro modo de entrar por “lo igual” en la conciencia creyente, ya que la “liberación” es una aspiración que ella posee y que, instrumentalizada, puede ser llevada insensiblemente a su completo vaciamiento, al limitarla a la obtención de logros meramente intramundanos.

En esta “encrucijada histórica” (n. 424) por la que pasa América Latina el documento de Puebla señala dentro del ámbito más amplio de la Cultura, cuyo núcleo es lo religioso, dos posiciones antagónicas que algunos toman frente a este “combate”. La primera, es la de aquellos grupos que se “repliegan, defendiendo su propia cultura, en un aislacionismo infructuoso” (n. 424). La segunda, es la de aquellos que se “dejan absorber fácilmente por los estilos de vida que instaura el nuevo tipo de cultura universal” (n. 424). Ante tales disyuntivas extremas el Documento de Puebla esboza como término medio la búsqueda

de una nueva “síntesis vital” (cfr. nn. 4, 393, 448, etc.) que aune “lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (n. 4). Esta “síntesis vital” por ser “vital” y “creativa” no puede ser evidentemente una síntesis “programada” (cfr. nn. 128-129) en la que intervienen diversas cosmovisiones de la sociedad (cfr. nn. 305-310), sino el desarrollo de la propia “cultura capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos” (n. 428). El desafío está lanzado. La búsqueda de América Latina de su propia identidad no está, pues, ni en el repliegue sobre sí misma ni en su absorción en un otro distinto de ella misma, sino en el enriquecimiento de sí con lo legítimo que halla dentro de sí y fuera de sí. En este sentido la enseñanza que nos deja el análisis que hemos efectuado de este “combate” en la Fenomenología es esclarecedor. Lo trágico de ese “combate” entre Fe e Ilustración en el Siglo de las Luces estaba en que ellos, como “adversarios”, no se reconocían en lo que tenían de común. La Fe sin dejar de ser Fe no reconocía la legitimidad del “Sí mismo”, que es ella y que bullía en el Espíritu de la Ilustración. La Ilustración para ser verdadera Ilustración debía reconocer la verdad, que pretendía ser ella y que anidaba en el Espíritu de la Fe. Pero no sucedió así. Todo terminó con el trágico desenlace llevado a cabo por dos saberes que se desconocieron. ¿Será éste, acaso, el destino de América Latina? Para que la búsqueda de esa nueva “síntesis vital” no termine en otro fracaso es imprescindible ante todo la “conversión” (cfr. nn. 30, 1206, etc.). Sin conversión no hay cambio posible. Pero esta conversión ética y religiosa del corazón del hombre, y por lo tanto sapiencial, debe animar a otras “conversiones” también imprescindibles para lograr dicha “síntesis vital”, tanto en el orden teórico como práctico (cfr. nn. 1220-1253). Una de ellas es la conversión epistémica por la cual el saber científico se hace sensible a otros saberes y en particular al saber sapiencial, que proviene de aquella Sabiduría “cuya primera y última fuente es el Logos” (cfr. n. 1240). Esta apertura del saber científico a otro tipo de saberes no es una exigencia meramente moral, sino que es un aspecto esencial que hace a la constitución misma de la científicidad y que hoy viene siendo propugnada desde los mismos ambientes científicos. El mostrarlo teórica y prácticamente será una de las formas de apresurar el advenimiento de esa nueva “síntesis vital” que propugna Puebla. De este modo el ya antiguo “combate” pueda ser que se convierta en una fructífera colaboración y complementación de los más diversos sectores que aportan sus saberes específicos, arquitectónica y vitalmente articulados, al saber sapiencial del

Pueblo, del cual se sienten parte, porque ellos también son artífices y gozan de ese saber sapiencial.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Respecto a la "Fenomenología del Espíritu" (Ph. G.) hemos utilizado la edición alemana de J. Hoffmeister, Meiner, 6ta. ed., Hamburgo, 1952 y la edición castellana del Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1ra. ed., 1966. Las restantes obras citadas de Hegel, con sus siglas correspondientes puestas entre paréntesis, son las siguientes: La "Enciclopedia" (Encicl.), según la edición Meiner (Ph. B. 33), Hamburgo, 1968; "Fe y Saber" (Fe y Saber), según la nueva edición crítica de las obras de Hegel editada por Meiner (G. W. 4), *Gesammelte Werke*, vol. 4, Hamburgo, 1968; "Lecciones de Filosofía de la Historia" (Lec. Fil. Hist.), según la edición de Suhrkamp (W. 12), *Werke*, vol. 12, Frankfurt/Main, 1970; "Lecciones de la Historia de la Filosofía" (Lec. Hist. Fil.), según la edición de Suhrkamp (W. 18, 19, 20), *Werke*, volúmenes 18, 19 y 20, Frankfurt/Main, 1971, y según la edición castellana del Fondo de Cultura Económica (F. C. E.), en tres volúmenes, México, 1977; "La Ciencia de la Lógica" (Lógica), según la edición Meiner (Ph. B. 56 y 57), dos volúmenes, Hamburgo, 1963, y la edición castellana de Solar/Hachette (S. H.), 3ra. ed., dos vol., Bs. As., 1974; "La Positividad de la Religión Cristiana" (Posit. Rel. Crist.), según la edición Suhrkamp (W. 1), *Werke*, vol. 1, Frankfurt/Main, 1971, y según la edición castellana del Fondo de Cultura Económica (F. C. E.), México-Madrid-Bs. As., 1978; "Principios de la Filosofía del Derecho" (Princ. Fil. Der.), según la edición Meiner (Ph. B. 124a), Hamburgo, 1955, y según la edición castellana de Sudamericana (E. S.), Bs. As., 1975; "Propedéutica Filosófica" (Proped.), según la edición de Suhrkamp (W. 4), *Werke*, vol. 4, Frankfurt/Main, 1970; "Lecciones de Estética" (Lec. Est.), según la edición de Suhrkamp (W. 13, 14 y 15), *Werke*, volúmenes 13, 14 y 15, Frankfurt/Main, 1970; "Lecciones de Filosofía de la Religión" (Lec. Fil. Rel.), según la edición de Meiner (Ph. B. 59, 60, 61 y 63), dos volúmenes, Hamburgo, 1966. Las restantes obras citadas sobre Hegel son las siguientes: C. Boey (Boey), "L'aliénation dans 'La Phénoménologie de L'Esprit' de G. W. F. Hegel", Desclée de Brouwer, Paris, Bruges, 1970; Diderot (Diderot), "Le Neveu de Rameau", Lib. de la Bibl. Nationale, Paris, 1892; J. Gauvin (Gauvin), "Wortindex zur Phänomenologie des Geistes", Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn, 1977; F. Guibal (Guibal), "Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la 'Phénoménologie de l'Esprit'", Aubier-Montaigne, Paris, 1975; J. Hyppolite (Hyppolite (1)), "La Phénoménologie de l'Esprit de G. W. F. Hegel", dos volúmenes, Aubier-Montaigne, Paris, 1975; J. Hyppolite (Hyppolite (2)), "Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", Aubier-Montaigne, Paris, 1974; P.-J. Labarrière (Labarrière (1)), "Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", Aubier-Montaigne, Paris, 1968; P.-J. Labarrière (Labarrière (2)), "La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel: Introduction à une Lecture", Aubier-Montaigne, Paris, 1979; P.-J. Labarrière y G. Jarczyk (Labarrière-Jarczyk), "Science de la Logique de G. W. F. Hegel, traduction, présentation et notes", dos vol., Aubier-Montaigne, Paris, 1972 y 1976 respectivamente; A. Léonard (Léonard), "La Foi chez Hegel", Desclée, Paris, 1970; B.

Quelquejeu (Quelquejeu), "La volonté dans la Philosophie de Hegel", Seuil, Paris, 1972; R. Valls Plana (Valls Plana), "Del Yo al nosotros", Ed. Estela, Barcelona, 1971. Finalmente el "Documento de Puebla" es el Documento emitido por la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano bajo el título "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", editado por la Conferencia Episcopal argentina, Bs. As., 1979²¹⁶.

²¹⁶ Al tiempo en que este trabajo estaba terminado ha llegado a nuestro conocimiento un artículo de J. Gauvin relativo a nuestro tema: "La critique du Salut chrétien par l'Aufklärung selon la Phénoménologie de Hegel" (Rech. Science Religieuse [1980] pp. 391-418).