LOGOS

revista de filosofía

contenido: número 15

PRESENTACION 3

ESTUDIOS

Antonio Marino López: *Introducción al estudio de Homero* 9

Larry Azar: *Whitehead: su paradójica respuesta a las aporías de Zenón de Elea* 37

Raymond Colle: *Reflexiones filosóficas en torno a la comunicación* 47

Enrique D. Dussel: *Fetichización ontológica del sistema* 79

Carlos Alberto Torres: *Motodología de la alfabetización problematizadora de Paulo Freire* 103

FICHERO DE REVISTAS 111

INDICE DE LA REVISTA LOGOS. Vol. V. Año 1977 136

universidad la salle

méxico, d. f. 1977

LOGOS

Revista Cuatrimestral de Filosofía

Vol. V, No. 15

SEPT. - DIC. DE 1977

ESCUELA DE FILOSOFIA - UNIVERSIDAD LA SALLE

Benjamín Franklin No. 47, México 18, D. F.

FETICHIZACION ONTOLOGICA DEL SISTEMA

Introducción a la Filosofía de la Religión de Hegel (*)

Enrique D. Dussel
UAM (México)

¡El símbolo da que pensar! El pensar incluye muchas distinciones que nos permiten acceder a la realidad expresada en el doble sentido de los símbolos, más cuando son históricos, concretos, culturales.

Tomemos como punto de partida de nuestra reflexión en este artículo una como sospecha inicial contra toda ontología: "La religión y el **fundamento** del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí (. . .) Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal" —nos dice Hegel—[1]. Es decir "los imperios no han

---

* Este artículo es el texto del parágrafo 61, capítulo X del tomo IV de la **Filosofía ETICA**, que el autor publicará en Edit. Edicol, México, durante 1978.

[1] **Vorlesungen uber die Philosophie der Religion** (Religions Philosophie), I, C, III; t. XVI, pp. 236-237. Para una mínima bibliografía sobre este parágrafo, véase la obra histórica de WILHELM WEISCHEDEL,**Der Gott der Philosophen**, Wissenschaflithce Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-II, 1971-1973 (con bibliografía sobre cada filósofo, desde los presocráticos hasta Hegel, posthegelianos, Nietzche, Heidegger); la interpretación de WALTER SCHULZ, **Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik**, Neske, Pfullingen, 1957; sobre Hegel mismo ALBERT CHAPELLE, **Hegel et la religion**, Editions universitaires, Paris, t. I-III, 1963-1971, y desde el clásico GEORG LASSON, **Einfuhrung**, t. XII de

hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos" —puso en boca de Cortés el mexicano Carlos Fuentes—. Pero además como en la filosofía del Estado, Hegel indica repetidamente que la identidad de la religión se efectúa de manera real en el "estado protestante"[2]. De esta manera no es difícil concluir que divinizándose en el estado imperial[3] se absolutiza toda injusticia que se cumple dentro del horizonte de la Totalidad política. Es decir, el proceso de liberación, por negar la Totalidad vigente fetichizada o sacralizada, será siempre juzgada de ateo, profanizante, secularista. Y, por otra parte, los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de "religión-estado opresor", de otra manera: harán la crítica de la religión opresora, que, como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta —como se explicará en su momento. Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un **más allá** de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente político. Cuando Kierkegaard se opuso a la identidad de religión-cultura, en lo que él llamó la "cristiandad", significó un comienzo, la prehistoria, de la arqueológica latinoamericana[4].

---

las **Hegels samtliche Werke,** Meiner, Leipzig, 1930; o más reciente ERIK SCHMIDT, **Hegels Systems der Theologie,** Gruyter, Berlin, 1974; MICHAEL THEUNISEN, **Hegels lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat,** Gruyter, Berlin, 1970; y el **Hegel and the philosophy of religion,** de "The Wofford Symposium", Nijhoff, La Haya, 1970.

2 "Dieses Verhaltnis ist in **protestantischen** Staaten vorgekommen" (op. cit., p. 238). No olvidemos que esos Estados son el Imperio austro-húngaro y principalmente Inglaterra.

3 "Die penaten sind die inneren . . . und wollende Gottliche" **(Rechtsphilosophie** s. 257, p. 398); ". . .das an und fur sich seiende Gottliche und dessen absolute Autoritat und Majestat" **(Ibid.,** s. 258, p. 400); "die Idee des Staats . . . d.h. nach seiner Allgemeinheit und Gottlichkeit" **(Ibid.,** S 260, p. 407): etc.. Cfr, FRANZ GREGOIRE, **Etudes hegeliennes,** Nauwelaerts, Paris, 1958, pp. 330 ss.: "L'Etat **divin**".

4 En su obra **Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift** (el Poscriptum de la edición francesa), Gyldendal, Kobenhavn, t. I-II, 1962, nos dice claramente: "El problema objetivo sería entonces: la verdad del cristianismo; el problema subjetivo: la relación del individuo al cristianismo" (t. I. p. 8). La realidad objetiva la "costumbre histórica" **(historiske Costume)** (p.9) que se llama "cristianismo" **(Christendom),** y que entra en una visión "histórico-mundial" **(Verdenshistoriske)** (p. 139) —lo que hemos denominado la **Cristiandad—.** El problema subjetivo es el compromiso personal ante las estructuras dadas. Kierkegaard indica un problema pero lo resuelve inadecuadamente, como

Nuestra tesis es entonces la siguiente: **el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia** (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador) **que le rinda un culto obligatorio.** Ser ateos de un tal divinidad es la condición de posibilidad del rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.

La filosofía latinoamericana poco y nada ha hecho en esta línea[5]. Pensamos sin embargo que será importante su aporte porque la **theología naturalis** como aún la llamaba Hegel[6] recibirá desde aquí un impulso insospechado, ya que la filosofía europea ha pretendido "acaparar lo divino"[7] y sólo ha caído en un enfermizo e irracional agnosticismo de la "la muerte de Dios", del nihilismo", buena manera de ocultar su enorme fetichismo[8].

El pensar moderno europeo tuvo una experiencia propia del absoluto. "**Theos (deus)** viene del griego **theoreo,** esto es **ver** —para el Cusano, nos dice Walter Schulz— (. . .) Determinado positivamente

---

veremos en el **S 62. Cfr. KARL LOEWITH, Von Hegel zu Nietzsche,** Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350 ss.:
"Das Problem der Christlichkeit".

5 Caben destacarse los trabajos programáticos de JUAN C. SCANNONE, "Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy", en **IIo. Congreso nacional de filosofía. Actas,** Sudamericana, Buenos Aires, 1973, t. I, pp. 662-668; y del mismo autor. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,** 1974, pp. 245-269; y especialmente "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. . . Relectura desde la situación latinoamericana", en **Stromata** XXX, 3 (1974) pp. 231-256.

6 **Religionsphilosophie** (trad. franc., Gibelin, Vrin, Paris, 1959, t. I, p. 16). Leibnitz llamó a este momento de la filosofía la **Teodicea** (el título dado en 1710 era: "Essais de theódicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal"), que significa "justificación de Dios" **(theou dike).** Por su parte Baumgarten en su **Metaphysica** tiene una parte denominada "Theologia naturalis" (Pars IV IV, párrafo 800 **ss.,** Herman, Hale, ed. 8a., 1779, pp. 329 **ss.),** donde define a Dios como "**ens** perfectissimum" **(Ibid.,** párrafo 803, p. 330). Wolff denomina uno de sus tratados **Theologia naturalis.** Para un "estado de la cuestión", consúltese artículos **Gott, Gottesbeweis,** etc., en **Historisches Worterbuch der Philosophie,** ed. por J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmistadt, t. III, 1974, pp. 722-846.

7 MAURICE BLONDEL, **L'action (1893),** PUF, Paris, 1950, p. 321.

8 Para una introducción véase HEINRICH SCHOLZ, Religions- philosophie, Gruyter, Berlín, 1974; ULRICH MANN, **Eifuhrung in die Religionsphilosophie,** Wissench. Buchgesellschaft Darmastadt, 1970; J. GOMEZ CAFARENA-JUAN M. VELAZCO, **Filosofía de la religión,** Revista de Occidente, Madrid, 1973; — AMPLIAR CON C. FABRO, etc., y disputas sobre "la muerte de Dios" . . .
Consúltese la **International Journal for philosophy of religion,** editor E. H Henderson (La Haya) 1 (1970) y **ss.**

en sí mismo El (Dios) es subjetividad pura: **videre et intelligere** (. . .) El que ve, lo visto y el proceso del ver que une a ambos"[9]. La comprensión indoeuropea (ya que **Dyaius** en sánscrito, **Dius** en latín o **Zeus** en griego, dice relación a la palabra "día" o "luz del día" y por ello se refiere a la **visión, luz, claridad)** será volcada en la inmanencia de la subjetividad. El absoluto será pensado no ya desde la **fysis** o acto de la conciencia: como el **ver** mismo. El ser absoluto como **visio** como "pensar" (como en el caso de Aristóteles), sino desde el **cogito Dei** (la visión de Dios con respecto a lo mundano y del hombre con respecto a Dios) es la tradición arqueológica que permanece fundamentalmente idéntica desde el Cusano o Descartes hasta Hegel o Husserl. Si la **visión,** como acto subjetual del **ver,** es el punto de apoyo de la representación del Infinito, se trata de un fundamento ontológico: como el último horizonte **iluminado** o mejor aún como la **luz** misma iluminante: "¿Qué otra cosa, Señor, es Tu **ver,** cuando me miras con **ojos** de piedad, sino que Tú llegar a ser visto por mí?" —nos dice todavía el Cusano[10]. De lo que se trata es de mostrar la voluntad de poder imperial, momento en que la aparentemente abstracta **visión** se manifiesta como un fetiche castrante de la mujer, filicida y políticamente fratricida. Estas consecuencias pasan desapercibidas a la arqueología europea en general.

Pareciera que lo nuestro será una "filosofía de la religión" pero en realidad este título es equívoco. Si por "filosofía de la religión" se entiende la posición del sujeto hacia "lo religioso" en general (posición de un Rudolf Otto[11] o Eduard Spraug[12] habríamos sólo en parte dado cuenta de nuestro tema. En este sentido tendría razón Hegel al criticar semejante subjetivismo que minimiza "lo religioso" como a

---

[9] Véase mi obra **Método para una filosofía de la liberación,** pp. 92-103 **Op. cit.,** ed. cast., pp. 15-16.
W.. SCHULZ, **op. cit.,** p. 20 (citado de la obra **De visione Dei,** 1453, cap. V). **Das Heilige. Ueber das irrationale in der Idee des gottlichen und sein Verhaltnis rationalen,** Beck, Munchen, 1963. Para Otto tanto el "sentimiento creatural" (Kreaturgefuuhl) o la "categoría a priori" ante lo santo, lo numinoso, el **Mysterium tremendum,** lo fascinante o "extraordinario o **sanctum** es al fin una **posición del sujeto.** Se trata de lo santo "als einer Kategorie des vernunftigen Geistes a priori" (p. 202). También es subjetual la posición de FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, **Ueber die Religion,** Reclam, Stuttgart, 1969, con su "sentimiento" **(Gefuhl)** religioso específico (p.e., p. 199).

[10] En una obra **Formas de vida,** ed. castellana Revista de Occidente, Madrid, 1966, nos propone una descripción del "hombre religioso" (pp. 286 **ss),** donde lo que importa es "la experiencia suprema personal de valor" (p. 288).

[11] ". . . nur ganz etwas Subjektives" **(Religionsphilosophie,** I. B; t. XVI, p. 102), o "die subjetive Seite" **Ibid.,** I, B, II, p. 115).

[12] **Ibid.,** p. 115: "Das zweite ist die objetive Seite".

una pura piedad o representación sin contenido[13]. Pero sería igualmente equívoco si se entendiera "lo religioso" como algo meramente objetivo, óntico ó representado, el "dios-entre" del deismo[14]: el ente supremo de la onto-teología como la llama Heidegger. Nos queda así la superación del sujeto-objeto por recurso al ser de la ontología como lo divino: este es el camino seguido por Hegel. Para Hegel el Ab-

---

[13] **Identitat und Differnz,** Neske, Pfullingen, 1957, pp. 31 ss. Recuérdese que ese trabajo heideggeriano es una reflexión a partir de Hegel. ". . . Ante ese Dios no puede el hombre ni orar ni puede ofrecerle sacrificio. . . no puede ante un tal Dios tocar música ni danzar" (p. 64). **Cfr.** J.C. SCANNONE, "Dios en el pensamiento de Heidegger", en **Stromata** 26 (1969) pp. 63-67: "Dios no es ni un **objeto** del pensamiento. . . ni tampoco el acto mismo del pensar" (p. 11). Véase todavía ODETTE LAFFOUCRIERE, **Le desti de la pensée et la 'La morte de Dieu' selon Heidegger,** Nijhoff, La Haya, 1968.

[14] Si debiéramos efectuar un cuadro cronológico con las investigaciones de Hegel sobre la religión indicaríamos al menos las obras siguientes:

I. En la prehistoria del sistema

1. **Estudios teológicos en Tubingen** (1788-1793). Trabajos de seminario
2. **Religión popular y cristianismo** (desde 1793). En Berna 1973-1796
3. **La positividad de la religión cristiana** 1975-6-)
4. **Esbozos sobre religión y amor** (1797-8). En Frankfut 1797-1800
5. **El espíritu del cristianismo y su destino** (1798-1800)

II. En el momento propedéutico del sistema

6. **Fe y razón** (1802). En Jena 1801-1806
7. **"Cuaderno de Jena", Geistesphilosophie,** III, C: "Kunst Religion und Philosophie" (1803-1806)
8. **"Metafísica de Jena", Der absolute Geist** (idem)
9. **Fenomenología del Espíritu** (1806-7), **Die Religión** En Bamberg 1806-1808

III. En el sistema definitivo

10. **"Escritos de Nurnberg":** En la "Enciclopedia filosófica" (1808 **ss.**),
11. **Ciencia de la lógica** (1812-6), conceptos tales como: **Sein-Nichts,** 71**ss. idem** en 1811-13.
11. Ciencia de la lógica (1812-6), conceptos tales como: **Sein-Nichts,** . . . **Unendlichkeit, Identitat, Grund, Absolute, die absolute Idee.** En Nurnberg 1808-1816
12. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas** (1817) III, III, B. parágrafos 564-571. En Heidelberg (1816-18)
13. **Filosofía del derecho** (1821), parágrafo 270. En Berlín 1818-1831
14. **Sobre la Filosofía de la religión de Hinrichs** (1822)
15. **Lecciones sobre la filosofía de la religión** (1821, 24, y 31, más el de ciones de los semestres de verano de 1821, 24, 27 y 31, más el de 1829 sobre las pruebas de la existencia de Dios, publicadas por Marheineke (1832), corregida por Bauer (1940) y por último por Lasson (1925-29), pero no escritas por Hegel mismo tal como han sido editadas.

soluto es Dios, y este es el "ser": el ser es la Totalidad, la divinidad, el Espíritu... que es portado por el Estado imperial ante el cual los demás estados no tienen derecho.

En efecto, Hegel pretenderá superar la oposición sujeto-objeto incluyendo la experiencia subjetividad religiosa en la misma experiencia de Dios consigo mismo, a través del acto de fe como culto supremo espiritual, tal como lo veremos más adelante. Esta fetichización ontológica es lo que trataremos de explicar.

El joven Hegel se ocupa casi exclusivamente de temas de filosofía de la religión hasta 1800. En su seminario luterano sólo parece que leyó de Kant la **Crítica de la razón práctica**[15] **y La religión dentro de los límites de la sola razón**[16]. No es entonces difícil comprender la implantación histórico política de sus primeras obras teológicas: "Religión popular y Cristianismo", "El espíritu del Cristianismo y su destino", donde siempre se parte desde la situación del judaísmo —cuestión central de la última obra nombrada de Kant—. En la carta de enero de 1775 a Schelling, Hegel habla que es su "punto de encuentro la iglesia invisible"[17]. Esa comunidad ética es el lugar de la religiosidad subjetiva, viva, el amor, la libertad y el ser; contraria a la religiosidad objetiva, abstracta, la muerte, el deber universal[18].

---

15 En esta obra Kant trata muy especialmente el tema de la religión I, II, 2, V: "Das Dasein Gottes al ein Postulat..." (A 223 **ss.**), como salida a la imposibilidad de demostrar la existencia del ente supremo o Dios **(Cfr. Kritik der reinen Vermunft,** A 452-461, B 480-490: la cuarta antinomia, y A 567 **ss.**, B 595 **ss.** sobre la indicada imposibilidad de demostrar a Dios). En definitiva Kant afirma a Dios sólo como condición de posibilidad del "bien supremo" (coincidencia de la virtud y la felicidad) que se cumple en el "Reino de Dios" **(Reich Gottes;KpV** A 232): "De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión" (Ibid., A 233).

16 Esta obra tardía, del 1793, impresiona profundamente a Hegel. Kant nos dice, como en la KpV, que "la **religión** es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos" **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,** A 215-216, B 229-230). Pero debe tenerse en cuenta que esos mandamientos son portados por una comunidad histórica: "Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una **iglesia,** que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la **iglesia invisible" (Ibid.,** A 134, B 142). Por ello "la historia universal de la Iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del Cristianismo" (Ibid., A 180, B 190).

17 **Hegels Briefe,** ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, t. I, 1952, p. 18. Véase el texto kantiano indicado en la nota anterior.

18 Véase lo que hemos escrito en **Método para una filosofía de la liberación,** parágrafo 11, pp. **64-71.**

Desde 1801 Hegel formula ya de manera irreversible el lugar de la religión dentro de su ontología —y significa así la culminación moderno-europea de la cuestión—. En su obrita **Fe y saber** (1802) nos dice que "la antigua oposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva (. . .) ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía"[19]. Contra Jocobi, que pensaba que "Dios es: o fuera del yo, ser viviente y subsistente por sí, o yo soy Dios; no hay un tercer término"[20], Hegel indica que "hay un tercer término (. . . porque) Dios no es sólo un ser, sino también pensar (Denken), es decir: un Yo, y él se reconoce como la identidad absoluta de ambos (Ser-Pensar), negando toda exterioridad"[21]. La religión, como el ejercicio de la fe, entonces, queda subsumida desde el saber como filosofía, y por ello puede comprenderse que en el "Cuardernos de Jena" (1803-1826), apuntes de sus reflexiones, la religión, posterior al arte, anticipe a la filosofía: "La religión absoluta es el saber (Wissen), que es Dios, en tanto es la profundidad del Espíritu que sabe su mismidad"[21]. Estamos ya en la **Fenomenología del Espíritu,** donde se nos dice que la religión es "la conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, conciente de la esencia absoluta"[23]. La religión no es un "espíritu inmediato, porque este no es todavía la conciencia del espíritu"[24]. Solo en el caso de la religión revelada se da la "encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, que es el contenido simple de la religión absoluta"[25].

Podemos concluir que para Hegel "la religión es la elevación **(Erhebung)** del hombre, no solo del finito al infinito sino de la vida finita

---

[19] Werke, t. II, p. 287.

[20] F. H. JACOBI(**Werke,** ed. G. Fleischer, Leipzig, t. I-VI, 1812-1819, t. III, p. 49.

[21] **Glauben und Wissen,** p. 411.

[22] **Jenaer Realphilosophie,** ed. Hoffmeister Meiner, Hamburg, 1969, p. 266. Y agrega: ". . . La naturaleza divina no es otra que la humana **(Die gottliche Natur ist nicht eine andre als die menschliche)"** (Ibid.).

[23] **CC. Die Religion,** ed Hoffmeister, p. 473.

[24] Ibid., p. 476.

[25] **Ibid.,** p. 528. En la última parte de la **Phaenomenologie DD. Das absolute Wissen),** indica ya que, de todas maneras la religión no supera el modo representativo del entendimiento (es decir, no alcanza "el saber" de la razón) por lo que "el contenido del representar **(der Inhalt des Vorstellens)** es el espíritu absoluto", pero no es todavía el saber del mismo acto del saber que se sabe a sí mismo. Se trata todavía de la fe, aunque ya no sea "la fe del mundo de la cultura" **(Ibid.,** p. 377) no es todavía el "saber absoluto". La religión es el último peldaño hacia la filosofía. Se trata de una ontología cerrada, de una racionalismo sin exterioridad.

a la vida infinita"[26]: dicha vida debe entendérsela como el acto del pensar **(Denken)**, del saber **(Wissen): noeîn.**

En efecto, el proceso ontológico por ascensión del ente, la parte o lo finito diferenciado **hacia** el ser, el todo o el infinito indiferenciado es la experiencia misma de la religión en el pensar griego y moderno. Entre los griegos el horizonte ontológico-divino es la **fysis;** entre los modernos es el **cogito.**

Desde los presocráticos la cuestión ha sido planteada de la misma forma, y Hegel lo sabía muy bien[27]. Al llegar a Parménides en el clima teológico de los corceles que llevan al sabio al "reino de la verdad" **(Reiche der Wahrheit)**[28], esclama: "Con Parménides ha por fin comenzado la filosofía"[29]. La identidad del ser y el pensar, nos permite comprender igualmente la identidad entre la Idea platónica y la divinidad: la Idea es "lo visto", **theo-orao** (teoría) como ver lo divino. Por ello, para Platón, hablar de filosofía o **teología** es idéntico. Por ello, también, cuando Aristóteles expresa en su **Metafísica** la famosa fórmula, que Hegel retoma al final de su **Enciclopedia,** no hace sino resumir la totalidad de la ontología indoeuropea —no sólo helénica—: "El pensar se piensa a sí mismo **(auton noel ho nous)** en tanto recibe lo intelegible **(noetos)** (. . .) Esta actualidad es lo más divino que posee de divino, y la teoría **(theoría)** lo más agradable y mejor (. . .) La vida es ciertamente en él (lo divino), pues la actualidad del pensar **(nou enérgeia)** es vida; lo divino es actualidad; esta actualidad en tanto es por sí es la vida mejor y desde-siempre. Sabemos que lo divino **(ton theon)** es viviente desde-siempre, lo mejor; de tal manera que la vida y la continuidad eterna **(aton)** y desde-siempre **(aídios)** son propios de lo divi-

---

[26] **Systemfragment von 1800,** t. 1, p. 421.

[27] Si se leen las **Vortesungen uber die Geschichte der Philosophie,** puede verse como Hegel comprende rápidamente la identidad entre ser, fundamento, divinidad y **nous** para los presocráticos **(Cfr.** t. XVIII, pp. 189 **ss.:** "Von Thales bis Aristóteles"). Hegel nos recuerda que ya Tales "llamó Dios a la razón del mundo **(noun tou kosmou theón)"** Ibid., p. 207). Para un estudio actual sigue siendo importante la obra de W. JAEGER, **La teología de los primeros filósofos griegos,** trad. cast. FCE, México, 1952.

[28] HEGEL, **op. cit.,** p. 286, citando al poema de Parménides **(Fragm.** B 1; Diels-Kranz, I. p. 228). Véase en Diels-Kranz, **theós,** t. III, pp. 204-208.

[29] HEGEL, **op. cit.,** p. 289. Es aquí donde efectúa una relación entre Parménides y Spinoza, comentando aquello de que "el ser es y la nada nada es" nos dice: "en la nada se encuentra la negación universal, la forma concreta del límite, la finitud, lo delimitado: **omnis determinatio est negatio es el principio de Spinoza"** (p. 288). Hegel tendrá sin embargo, mayor aprecio todavía por Heráclito: con Heráclito —nos dice— "hemos llegado a tierra; no hay ningún fragmento de Heráclito que no haya yo tomado en mi **Lógica"** (p. 320).

no. Esto es lo divino **(ho theos)**"[30]. El mismo Plotino, al fin de la tradición indoeuropea (ya que en él se sintetiza históricamente el pensar helenístico, iránico y brahamánico), explica que lo divino, el Uno, todo lo que "produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de sí mismo **(pros auto blepos)** se convierte en **nous**"[31].

La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿Por qué la ontología de la **fysis** griega debió llegar siempre a la comprensión del fundamento o **arjé** (origen) como inteligencia, pensar o visión? La respuesta la daremos cuando hayamos comprobado que es idéntico el resultado en la modernidad europea.

En el siglo XVII Descartes plantea, a partir de una tradición medieval: la de Anselmo y su prueba ontológica[32], el problema de la divinidad desde la **idea de** infinito[33]. La empresa del cuestionamiento radical del **Discurso del Método,** es decir, el expresar por primera vez la experiencia europeo-moderna de un **ego** conquistador que constituye un

---

30 XII, 7, 1072 b 18-30.

31 **Eneada** V. 2, 11; ed. Belles Lettres, París, 1931, p. 33. No sería difícil mostrar que tanto Aristóteles, con respecto a la **pólis,** y Plotino, en referencia a Roma **urbs orbis,** justifican ontológicamente la XXX divinidad del orden político imperante, ya que es la **pólis** o el Imperio es en donde se rinde culto a los dioses, y los filósofos, si se retiran de la ciudad no es para ponerla en cuestión sino para alcanzar la "felicidad divina de la teoría" sin conflicto con la política.

32 Cfr. HEGEL, **Vorl. uber d. Geschichte der Phil.,** II, II, B, 1, a. Anselmus (t. XIX, pp. 554), donde prácticamente sólo se ocupa de la demostración ontológica. Por nuestra parte indicaremos que la prueba "ontológica" se transforma en la prueba propiamente dicha cuando se parte del ser unívoco como fundamento (aún las pruebas llamadas "cosmológicas" y aún "ética" —a la manera kantiana— parten en último término de la aprioridad del ser: los entes en su totalidad, la "naturaleza", son un momento **interno del** "mundo" tal como lo definimos en el capítulo I de esta ética). El interiorismo agustino (que pierde en parte la originalidad de la exterioridad meta-física) da pie a Anselmo y Descartes, y de allí a Kant y Hegel. Zubiri ha realizado una buena crítica al **punto de partida y de llegada** aún de las pruebas "cosmológicas", indicando que dicho **punto de partida** no es un "hecho propiamente dicho **(Cfr.** cursos inéditos sobre la religación teologal, como parte de una antropología del filósofo español).

33 Sobre el tema véase la obra de DIETER HENRICH, **Des ontologische Gottesbeweis,** Mohr, Tubingen, 1960, para Descartes pp. 10 **ss.,** El autor muestra que el argumento ontológico fue para el idealismo la fundamentación no sólo de Dios sino de "la filosofía en cuanto tal" (p. 191). En otra línea consúltese JACQUES ROLLAND DE RENEVILLE, **Aventure de l'Absolu,** Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 47 **ss.** Por su parte E. LEVINAS, **Totalité et infini,** pp. ss., piensa poder mostrar el ámbito de exterioridad desde la idea de Infinito en Descartes. Hegel trata igualmente la cuestión **(Vorl. uber d. Gesch d. Phil,** III II, 1, A, 1. Descartes, t. XX, pp. 140 **ss.)**

mundo desde su propio poder, tiene por último que referirse a Dios como fundamental garantía de la totalidad del discurso: tanto de la veracidad del decir como de la realidad de lo pensado. Aunque el punto de partida cartesiano es decididamente ateo ("Hay ciertamente algunos que amarían que negara la existencia de Dios. . . No le resistamos por el momento y supongamos en su favor que todo lo que se dice de Dios sea pura leyenda"[34]. Desde este punto de vista alcanza por la duda ontológica el punto de partida de su discurso: "Pienso, luego existo"[35]. Sin embargo, en esta certeza por sobre toda duda aparece más clara que nunca la **finitud** de la **res cogitans.** El sujeto puede constituir todas las ideas, menos una: la idea de Infinito, porque "conocerme quiere decir: diferenciarme siempre de un ser infinito"[36]. Desde el horizonte del Infinito el finito es puesto radicalmente en cuestión y el discurso moriría si no se recurriera al que "es imposible que nunca me engañe"[37]: Dios. El Ser Infinito es el momento fundamental del discurso que permite volverse al conocimiento de las cosas: "Me parece que he descubierto un camino que nos conducirá **de** la contemplación del verdadero Dios **al** conocimiento de las otras cosas del universo"[38].

La resolución de la aparente contradicción la alcanza Spinoza, cuando al comienzo de su **Etica** expresa claramente: "Por causa de sí **(causa sui)** entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente"[39]. El ser finito, el hombre tanto como **cogito** o como cuerpo, son un momento de la única substancia: Dios. El recurso a lo divino no es ya, como para Descartes (y como recuerdo del creacionismo medieval), el de fundamentación (el Infinito funda el finito), sino de inclusión substantiva: el Infinito es lo finito como su momento indeterminado. Por ello, la perfección humana (religión-filosofía) se define así: "El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo **(ipse Dei amor que Deus se ipsum amat),** no en cuanto infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana"[40].

---

[34] **Méditation touchant la premiere philosophie** I, ed. Pléiade, p. 271.

[35] **Discours de la méthode, IV;** p. 147.

[36] W. SCHULZ, **opc. cit.,** ed cast., p. 38. **"En el Discurso del método** resume Descartes en una frase el sentido de toda su argumentación: si yo pudiera —dice fundamentar en mi propio ser la idea de lo perfecto, que tengo en mí, entonces sería Dios, es decir, sería capaz de negar inmediatamente ni finitud" **(Ibid.).** ¡Esto es lo que hará Hegel!

[37] **Méditation IV,** p. 301.

[38] **Ibid.**

[39] **Ethica,** I, def. 1; ed. cast. de Cohan, FCE, México, 1958, p. 11.

[40] **Ethica,** V. prop. 36; p. 266. Compárense estas fórmulas con las que expondremos después en Hegel **(Cfr. Vorl. u. d. Gesch. d. Phil.,** ibid.; t. XX, pp. 157 ss.).

Hegel debe inscribírselo en la tradición que partiendo del Pseudo-Dionisio o Escoto Eriúgena[41] pasa por el Meister Eckhart de Cusa, Giordano Bruno, Jacobo Boheme, y el mismo Spinoza[42], a través de Fichte y del joven Schelling: un Panteismo de la subjetividad absoluta. Por el contrario, la tradición deista, que considera a Dios como un ente supremo pero no como un momento fundamental o como la Totalidad misma, es interpretada por Hegel como un mero aspecto objetivo u óntico de la religión[43].

Llegamos así al momento central de la filosofía de la religión hegeliana, los **párrafos 564-571** de la **Enciclopedia**[44], y la Introducción y la Primera parte de la **Filosofía de la religión**[45]. Si la exposición en la Fenomenología es como la ascensión de la conciencia hacia la autoconciencia de su fundamento y por ello la religión es ascesis[46] y la exposición en la **Filosofía de la religión** es más histórico-objetiva, es solo en la Enciclopedia donde la exposición es especulativa, dialécticamente asumiente del aspecto subjetivo ascensional de la conciencia y objetivo histórico-cultural: es ontológicamente concreta.

La noción "especulativa" de la religión en la **Enciclopedia** entonces —podría— sintetizarse como el movimiento dialéctico por el que el hombre, como ente finito, se eleva al Ser o Espíritu absoluto (el fundamento ontológico) reconociéndose en el Infinito como su determi-

---

41 **Cfr.** mi obra. **El dualismo en la antropología de la cristiandad**, parágrafo 58, pp. 188-191. Es evidente que deberíamos pensar en Plotino y Proclo, como los antecedentes griegos de esta tradición **(Ibid.,** parágrafos 42-45, pp. 137 **ss.**).

42 Cfr. mi artículo "De la secularización al secularismo de la ciencia", en **Concilium** (Madrid) 47 (1969) pp. 101-104, y mi obra **Método para una filosofía de la liberación,** pp. 95-99.

43 El llamado "deismo" tiene ya en Herbert de Cherbury (1582-1648) un privilegiado representante, con su obra **De Veritate** publicada en Londres en 1645. En esta tradición debe inscribirse a Th. Hobbes, R. Cudworth, J. Locke, J. Glanvill, Ch. Blount, A. Shaftesbury, Fr. Hutcheson, y el mismo G. Berkeley, en Inglaterra. En Francia debe pensarse en un D. Diderot, J. L. d'Alambert, Ch. Montesquieu, y Rousseau (con su famosa "Profession de foi du vicaire savoyard", en **Emile,** Garnier, París, 1964, pp. 320 **ss)** o Voltaire (Para un resumen véase el art. cit. Gott, en **Historiches Worterbuch der Philosophie,** t. 3, pp. 767 **ss.,** o la obra de W. Weischedel).

44 **Cfr.** MICHAEL THEUNISSEN, **Hegels Lehre vom absoluten Geist,** pp. 216 ss.

45 **Cfr.** ABERT CHAPELLE, **Hegel et la religión,** t. I. especialmente.

46 Véase en A. CHAPELLE, **op. cit.,** la cuestión de la teología **ascética** de la **Phaenomenologie,** la teología **positiva** de las **Vorlessungen,** y la teología **especulativa** de la **Enyklopaedie** (t. III, 1971, pp. 47 **ss.).** Con respecto a los "tres silogismos" **(op. cit.,** t. III, pp. 96 **ss.**), véase una crítica en M. THEUNISSEN, **op. cit.,** pp. 254 **ss..** Además consúltese CLAUDE BRUAIRE, **Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel,** París, 1964.

nación. El acto religioso supremo es la representación (como **forma** del conocer) del contenido del Espíritu: autoconciencia refleja perfecta que no solo es fe sino que además es el culto perfecto. El Dios **Idea absoluta** recibe la liturgia del **acto intelectual** previo al Saber absoluto. La **visión** define la religión por todos sus lados. Veamos esto por partes, aunque esto necesitaría mucho más espacio y, por otra parte, llegaremos en nuestra exposición al punto culminante de abstracción.

"Dios no es Dios —se nos dice en el **párrafo 564, Zusatz**— sino en cuanto se sabe a sí mismo; su saber-de-sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre **(im Menschen)** y el saber que el hombre tiene de Dios **(von Gott)**, el cual progresa hasta el saber-de-sí del hombre en Dios"[47]. Como vemos, la religión sería el momento en que el hombre, el ente finito "pensante, se orienta hacia lo eterno"[48], el momento en que Dios se reune consigo mismo en el hombre "en el movimiento que consiste en negar su determinación natural inmediata y su querer propio para enmismado consigo mismo en el dolor de la negatividad, de tal suerte, que se conozca como unido a su esencia **(als vereint mit den Wesen sion zu erkennen)**"[49].

El acto supremo de la religión para Hegel, previo al Saber absoluto o la filosofía que es la perfección humana irrevasable, es "el acto por el que el espíritu se ensimisma **(Zusammenschliessen)** consigo mismo para alcanzar la simplicidad del creer (des Glaubens) y el sentimiento devotamente recogido **(Gefühlsandacht)**[50]. Se trata del entusiasta y cordial acto unitivo descripto por los místicos de la **ontología** —como veremos después, muy diverso al de los de la **meta-física**—. Ese acto supremo es el culto perfecto, del cual la fe es su momento privilegiado: "la fe **(Glauben)** en el Espíritu único y la devoción del culto **(kultus)**"[51]. El culto es el acto por el que lo que se había escindido —la naturaleza y la historia— retorna a la unidad. Por ello hay como una distancia entre aquel al que se ofrece el culto y el que lo ofrece, mientras el culto es imperfecto. En el culto perfecto, en cambio, es la "unidad concreta"[52] lograda en el completo retorno de la conciencia como autoconciencia que se reconoce como finitud suprimida desde su esencia que es Dios. El culto supremo es la gloria que Dios se rinde así mismo en la autoconciencia del hombre que se conoce fundado en la Totalidad, el Espíritu absoluto.

---

[47] T. X, p. 374.
[48] **Ibid.**, parágrafo, 568, p. 376.
[49] **Ibid.**, parágrafo 570, p. 376.
[50] **Ibid.**, parágrafo 571, p. 377.
[51] **Ibid.**, parágrafo 565, p. 374.
[52] **Religionsphilosophie**, I, C. I; t. XVI, p. 212.

Ese culto perfecto que el Espíritu se rinde en el hombre y el hombre rinde en él al Espíritu es posible por la fe. La fe, del mismo modo, "es el testimonio **(Zeugnis)** que el Espíritu rinde al Espíritu"[53]. El Espíritu se cree a sí mismo en la fe del hombre; esta fe consiste en "la certeza **(Gewissheit)** del creer en la verdad"[54]; verdad que consiste en la identidad del acto del saber con el contenido del saber que es el Absoluto mismo. Pero en la fe, el acto no es propiamente del saber el saber sino sólo representar bajo la forma de la certeza un contenido testimoniado como verdadero pero todavía no sabido. El Espíritu cree en la autoconciencia religiosa que lo representado es idéntico al posible contenido sabido gracias al testimonio del mismo Espíritu. Pero esta distancia entre la forma de la creencia (por representación del entendimiento como certeza de un contenido no sabido) y el contenido mismo de la esencia del Espíritu como tal ha ido negando sus determinaciones naturales o lejanas, objetivas, alienadas, para cada vez unirse más a dicha esencia: es decir, la historia de las religiones es exactamente el proceso de la desalienación de las formas de la representación religiosa, que liberándose de las determinaciones de los cultos más primitivos se ha ido elevando hasta el culto perfecto: el de la religión cristiana. De esta manera Hegel entronca su filosofía de la religión con la historia universal —tal como lo hiciera en su **Filosofía del derecho** o en su **Estética**—. Veremos así como, de pronto, su filosofía de la religión se reúne con la política, y como, por otra parte, América Latina y toda la periferia queda excluída de la religión absoluta, portada por el Estado orgánico (el Imperio y a partir de cuyo fundamento sacralizado se realizan todas las conquistas y las guerras "santas" contra los pueblos y las clases oprimidas del mundo).

Hegel indica que existe "una conexión entre el Estado y la religión (. . . pero aunque) se haya considerado esta conexión no se ha visto que es la conexión absoluta **(absolute)** tal como la conoce la filosofía"[55]. En efecto, la historia de las religiones (desde aquellas cuyo objeto de culto es la mera naturaleza ofrecido a un fetiche: los esquimales o el Africa Central[56], hasta el cristianismo germánico) no es sino

---

53 **Ibid.**, p. 210.
54 **Ibid.**, p. 203.
55 **Ibid.**, p. 237.
56 En las Vorl. Uber die Philosophie del Geschichte, Hegel escribe sobre el Africa central como de "un país de altas mesetas y montes desconocidos casi del todo para nosotros" (t. XII, p. 120. Es a esta Africa a la que le va a destinar ser el lugar preferente de la "religión natural", la hechicería, la magia (Die Zauberei). Para Hegel un pueblo entra en la historia cuando tiene capacidad para organizar un Estado, por ello comienza su descripción (ideoló-

el momento fundamental de la historia universal, porque no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera **teodicea,** justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo **(seiner selbst)**"[57]. La historia de los Estados, grado orgánico y real de la eticidad **(Sittlichkeit)** o "costumbres" de un pueblo, es visualizada desde la belleza sensible en la historia de la estética[58], desde la autoconciencia-clara en la historia de la filosofía[59], y desde su fundamento en la historia de la religión. **Pero es una y la misma historia.** Todas ellas culminan como en su resultado en el Estado germánico imperial: Inglaterra, Alemania y el Estado austro-húngaro. América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del "oriente hacia el occidente" y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo.

La historia de la religión (anterior a la historia de los Estados) comienza por "la religión natural"[60], donde se da la unidad entre lo espiritual y lo natural: **el ser es lo divino** pero termina por expresarse en

---

gica) del Extremo Oriente con la China. En cambio, la religión es anterior al Estado, porque "la religión es el ámbito en cual un pueblo se da la definición de aquello que tiene por lo verdadero (. .) Es por ello que el Estado se funda en la religión" **(Ibid.,** p. 70). Africa no organizó Estado pero tuvo religión.

57 **Ibid.,** p. 540.

58 En las **Vorl uber die Aesthetik** puede observarse un mismo esquema histórico: se parte del arte simbólico de Zoroastro, y después de los hindúes y egipcios, para remontar a griegos y romanos y culminar con Europa y su arte "romántico", aunque la perfección de la belleza sensible se sitúa entre los griegos.

59 Es en la tradicional exposición de la historia de la filosofía (presocráticos, Platón, Aristóteles, el pensar helenístico, medieval preponderantemente latinogermánico, y la modernidad desde Descartes) que se encubre una ideología europeocéntrica de la historia de la filosofía. En nuestro trabajo sobre **El humanismo semita,** hemos querido romper con una visión lineal, clásico greco-romana. Una historia de la filosofía desde América Latina exige reformular el esquema mismo de la historia de la filosofía.

60 La primera definición véase **Religionsphilosophie** II, Einleitung, t XVI, p. 254; la exposición más completa en pp. 259-442.

la magia, en el fetichismo, en la divinización de las realidades cósmicas. En "el despotismo oriental"[61], la religión en cambio, está más allá de la mera magia africana. Su camino se realiza desde el taoismo chino, pasando por el brahamanismo hindú, el budismo, el zoroastrismo y el maniqueismo iránico-parsi, la religión siríaca y el culto de los egipcios.

El segundo momento de la historia de las religiones se produce cuando se escinde **(Entzweiung)** la ingenua inmediatez de la conciencia perdida en la divinidad natural: se trata de "la religión de la individualidad espiritual"[62]. Aparece la conciencia liberada de la inmediatez para recuperarse en la reflexión del sujeto que se descubre como el finito ante el infinito, pero subjetividad todavía no conciliada. Hegel trata sucesivamente la "religión de la sublimidad" —el judaismo—, la "religión de la belleza" —el helenismo—, y por último la "religión de la finalidad o del entendimiento" —el mundo romano—. Es aquí donde la comprensión inadecuada de la historia mundial indica la interpretación ontológica de la misma, al colocar al mundo semita (y en realidad entre estos sólo a los judíos, ya que solo dedica dos páginas a las religiones llamadas "siríacas" y nada a los acadios, asirios, babilónicos, musulmanes, etc.) como antecedentes de los griegos. Es decir, los pueblos indoeuropeos ocupan en realidad toda la historia, y, por su parte, el mismo cristianismo será interpretado desde el helenismo greco-romano y no dentro de la tradición meta-física semita que Hegel ignoraba en su originalidad. Es por ello que en la "religión de la sublimidad" (el judaismo) se caracteriza incorrectamente a Dios (al que se le considera como "Dios es la Sabiduría **(Weishet)**"[63] y al acto de la creación (como determinación de Dios en él mismo)[64]. El Dios Sabiduría se autoescinde como Concepto, y por ello aparece desde la **visión** como dominados del mundo: el sujeto finito, indefenso, posee como temple esencial el "temor al Señor" **(Furcht des Herrn)**[65]; la individualidad finita se encuentra en la "absoluta falta de libertad, o como la autoconcien-

---

61 **Rechtsphilosophie** parágrafo 270, p. 428.

62 **Religionsphilosophie,** II, II, t. XVII, pp. 9-184.

63 **Ibid.,** p. 54.

64 **Ibid.,** pp. 56 **ss.** A tal punto no comprendió Hegel la meta-física de la creación que no tuvo inconveniente de colocar a la eternidad del unívoco ser griego como **fysis** como un grado superior de la religiosidad y culto. Hegel usa frecuentemente la fórmula "de la nada" **(aus Nichts),** pero la nada es la "indeterminación" **(Unterschiedslosigkeit) (Ibid.,** p. 55) abstracta del ser todavía en-sí. La escisión originaria por autodeterminación es lo que se denomina creación (Schopfung), con lo cual, de todas maneras, se produce la "desdivinización" **(entgotterung)** de la naturaleza: el sujeto individual se enfrenta a Dios como su fundamento **(ontológico:** ¡he allí el error fundamental!).

65 **Ibid.,** p. 87.

cia del esclavo ante el señor **(des knechts zum Herrn)**"[66]. Un dualismo radical se establece entre una subjetividad pasiva y un Absoluto ajeno y lejano.

Entre los griegos, para Hegel, "lo divino exterior es interiorizado en la subjetividad"[67] (se trataría de la moralidad) El espíritu trágico sería una reconciliación pero todavía en la "necesidad". En Roma, por su parte y siempre para Hegel, se produce la superación del judaismo y el helenismo: la subjetividad ante el Absoluto y su reconciliación en la belleza es asumida en la totalidad ética del Imperio: la unidad absoluta de la potencia universal y de la individualidad se encuentra contenida; la unidad de Dios y de los hombres se afirma[68]. Hegel no oculta su complacencia con la religión política del Imperio, sin embargo, es todavía una "interioridad abstracta **(abstrakte Innerlichkeit)**"[69] porque "el Estado es sólo un Estado **abstracto,** una unidad de hombres (. . .) pero no con organización racional (. . .) porque Dios no es todavía la Idea **concreta**"[70]. De todas maneras el **Imperio** romano ha sido el mejor antecedente de lo que se llamará la religión absoluta"[71].

El cristianismo es la religión absoluta, la superación completa por la que la subjetividad absoluta asume en la eticidad de la comunidad consumada e histórica toda exterioridad y rinde en el Espíritu el culto perfecto. "La Idea absoluta, eterna: **I.** en y para sí, Dios en su eternidad, antes de la creación del mundo, fuera del mundo[72]; **II.** Creación del mundo. Esta creación se escinde en dos momentos: la naturaleza física y el espíritu finito. . .[73]; **III.** Se trata del camino, del proceso de reconciliación **(Versönnung)** por el que el Espíritu se reune con lo que

---

[66] **Ibid.,** p. 86. Sobre este tema véase lo que hemos ya escrito en "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", en **El humanismo semita,** pp. 127-170. La incomprensión en Hegel de la originalidad del pensamiento semita es determinante para toda su ontología y para el destino final de la filosofía europea del siglo XIX y XX. Desde su juventud planteó mal al cuestión: puede observarse siempre una interpretación montanista del Antiguo Testamento, en el sentido de situar al Dios de los judíos, como para los gnósticos, como un Padre duro, poderoso, justiciero, castrador.

[67] **Ibid.,** p. 126.

[68] **Ibid.,** pp. 115 ss.

[69] **Ibid.,** p. 174.

[70] **Ibid.,** p. 161.

[71] **Ibid.,** pp. 185 ss.

[72] Se trata del "Reino del Padre **(das Reich des Vaters)" (Ibid.,** pp. 218-240). En Dios acontece la "escisión absoluta **(absolute Diremtion)"** donde reside la vida de la trinidad **(Dreieinigkeit)** (pp. 220 **ss.).** "El primero es el Padre, **das on** (en griego) . . . como abismal **(abgrund)"** (p. 238). Aclara que "Jacobo Boehme explicó el misterio de la Trinidad de otro modo" (p. 240).

[73] Es el "Reino del Hijo **(das Reich des Sohnes)" (Ibid.,** pp. 241-298).

habíase diferenciado en su escisión, en su originaria separación **(Urteil),** de tal grado que el Espíritu santo es el Espíritu en su comunidad **(Gemeinde")**[74]. Veamos algunos aspectos de nuestro interés.

El Hijo, la escisión originaria, es el fundamento de la creación como escisión que determina el mundo (la particularidad: **Besondedheit)**[75], diferencias de la diferencia. El hombre, Adán cae cuando afirma su particularidad como tal[76], y por ello el Concepto, la Idea universal, el Verbo asume la singularidad **(Einzeleit)**[77], sensible, concreta, presencia en el mundo: Cristo, "la unidad de la naturaleza divina y humana . . . 'Del caliz del reino todo de los espíritus rebosa en él la infinitud'[78]. Ese Cristo que "se alienta a sí mismo tomando forma de esclavo" **(Filipenses 2,7)** —cristología bien aprendida por Hegel en Tübingen—, cumple la totalidad de la alienación de la Idea con su muerte: "Dios ha muerto, Dios está muerto (. . .) Es la negación en Dios mismo (. . .) Es la muerte de la muerte"[79]. "Con la muerte de Cristo comienza la conversión **(Umkehrung)** de la conciencia"[80]. La alienación ha sido negada (como Hijo y como creatura y hombre): la conciencia se reconoce ahora autoconcientemente como "comunidad santa", universalidad concreta: eticidad **(Sittlichkeit)** como "costumbres" o cultura) en el Espíritu. En la historia universal esa "comunidad" es real en la Iglesia (en concreto en la Iglesia cristiana), pero sin olvidar nunca que "la unidad del Estado y la Iglesia ha sido avanzada como el ideal supremo"[81]. Se trata entonces de la **Cristiandad** —en el sentido kierkergaardiano—, de la historia de la Cristiandad **europea.**

"En un principio —se nos dice—, la comunidad debió mantenerse

---

74 **Ibid.,** p. 214. El tercer momento es el "Reino del Espíritu **(Reich des Geistes)"** (pp. 299-344).

75 **Enzyklopaedie** parágrafo 568, p. 375.

76 **Religionsphilosophie,** t. XVII, pp. 251 **ss.** Véase lo dicho en los parágrafos **20** y **21** de esta **Etica,** tomo II, pp. 13 **ss.**

77 **Enzyklopaedie** parágrafo 568, p. 375. **Religionsphilosophie,** t. XVII, pp.

78 **Religionsphilosophie,** p. 273. El poema de Chiller puede comprobarse que Hegel lo sabía de memoria, pero le introducía variaciones (véase las últimas líneas de la **Phaenomenologie** donde los cita nuevamente).

79 **Religionsphilosophie,** p. 291. La expresión aparece frecuentemente en la obra de Hegel, p. e. en **Glauben und Wissen,** se dice que "el sentimiento sobre el cual reposa la religión moderna es el sentimiento que Dios mismo ha muerto **(Gott selbst ist tot)"** (T. II, p. 432). Es aquí donde se habla del "Viernes Santo especulativo" (Ibid. p. 432). En la **Phaenomenologie** indica que "Dios mismo ha muerto" (p. 546), es decir, muere su determinación, y como la determinación es muerte; muere la muerte. Antes había todavía escrito: "Dios ha muerto" (p. 523).

80 **Religionsphilosophie,** p. 286.

81 **Rechtsphilosophie** parágrafo 270,, p. 428.

alejada de toda actividad propia del Estado"[82], pero ya "con Constantino el Grande la religión cristiana llegó al trono del Imperio"[83]. Sólo con el "espíritu germánico" se alcanza un "mundo nuevo", ya que "la finalidad de los pueblos germanos es la de proporcionar portadores **(Träger)** al principio cristiano"[84]. Así llegamos al momento definitivo de la religión absoluta: "La historia europea es el despliegue del desarrollo de cada uno de los principios por sí, en la **Iglesia** y en el **Estado;** y también es la exposición de la oposición entre ambos, recíprocamente, y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la **totalidad (Totalitat);** y, por último, la historia europea es la descripción de la conciliación de esta oposición"[85]. Hay en Hegel una doble convicción: que el cristianismo siendo la realidad suprema del Espíritu ha cumplido en Europa en esencia, y, por lo tanto, fuera de Europa nada hay de esencial que no se encuentre incluído ya en la experiencia europea. Es verdad que "el mundo occidental se ha lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América, (. . .) pero la relación exterior no hace sino **acompañar** la historia no aportando modificaciones esenciales (. . .) El mundo cristiano es el mundo de la consumación **(Vollendung)** el principio queda cumplido y con esto se ha llegado el fin de los días: en el cristianismo (europeo germánico) la Idea no puede ver ya nada más por satisfacer aún (. . .) El mundo cristiano (europeo germánico) no tiene ya ninguna exterioridad **(Aussen)** absoluta, sino sólo relativa (. . .) Se sigue por ello que la relación hacia el exterior no es ya un momento determinante de las distintas épocas del mundo moderno"[86]. ¿Para qué más textos? ¿No hemos demostrado lo que deseábamos? Pero, sin embargo, queremos resumir lo logrado.

El acto perfecto de la religión es aquel por el que Dios como Espíritu se rinde culto así mismo en y por el hombre. Dicho culto, que parte desde la exterioridad alienada de la naturaleza y asciende hasta el espíritu autoconciente, se realiza real o históricamente en la Historia del cristianismo como unidad conciliada finalmente de Iglesia-Esta-

---

[82] **Vorl. u. d. Phil. der Geschichte,** III, III, II; t. XII, p. 397.

[83] **Ibid.,** III, p. 406. Es verdad que para Hegel el Imperio bizantino fue sólo el momento **abstracto** de la religión cristiana.

[84] **Ibid.,** IV, p. 413.

[85] **Ibid.,** p. 415.

[86] **Ibid.,** pp. 413-414. No nos olvidemos, y tal como lo hemos repetido frecuentemente, que es Inglaterra (". . . **die Missionarien der Zivilisation"; Ibid.,** p. 538), Austria y Alemania la culminación del espíritu de la Reforma que es, para Hegel, la etapa última del espíritu cristiano: "Gracias a la Iglesia protestante tuvo lugar la conciliación de la religión con el derecho" (léase: Estado) **(Ibid.,** p. 539).

do. La Cristiandad (como dicha unidad que se origina en Constantino y culmina en los Estados imperiales germánicos) es el momento supremo del ser mismo de la divinidad como actualidad del Espíritu ante el Espíritu. De esta manera el Estado Imperial es el **portador** no solo del acto de culto absoluto sino que, su misma realidad, es un momento de la divinidad obrando en la historia: es Dios entre nosotros o con nosotros **("Gott ist mit uns"** decía Hitler, o "In God we trust" está impreso sobre el dólar). El Estado es lo "en y para sí divino, cuya Autoridad y Majestad (es) absoluta"[87]. Y, ante un tal Estado todo otro Estado que no es el portador del Espíritu no tiene derecho". El hecho de que un tal Estado europeo, imperial, tenga derechos divinos para su dominio mundial es lo que ha justificado ontológicamente la sacralidad de la conquista de América, de la anexión a los Estados Unidos de muchos territorios mexicanos, de la constitución de un mundo colonial en Africa y Asia en el siglo XIX, y en el presente, la nueva justificación de guerras de depredación que las potencias del "centro" (Estados Unidos, Europa, Rusia, Japón) realizan en el "periferia". En nuestra América Latina, por nuestra parte, la CIA realiza sus **misiones** en nombre de la "seguridad del hemisferio occidental" y la defensa de la "civilización occidental y cristiana". Es decir, lo exterior al centro es ofrendado al dios del sistema: al fetiche al cual se le rinde culto ahogando la revolución liberadora del Tercer Mundo y de las clases oprimidas.

El "dios" como el ser, como el proyecto fundamental, como "lo visto" y comprendido por la razón, como el fundamento del sistema del Estado, termina por **"justificar** la matanza de los pobres de la tierra. Este es el "dios" de los filósofos modernos, del cual hay que saber ser ateos como condición teórica de posibilidad para poder pensar una filosofía de la liberación. Tomemos entonces decididamente el camino del ateismo de un tal fetiche para encaminar a la arqueología latinoamericana por nuevos senderos más acordes a nuestra realidad periférico mundial.

Sin embargo, podríase tomar por callejones sin salida. Uno de ellos, aparente ateismo de un panteismo que políticamente puede caer en una posición reaccionaria, es el materialismo holbachiano que diviniza la Naturaleza. En efecto, siguiendo la tradición que entre otros abriera Pedro Bayle (1647-1706) con su obra **Pensamiento diversos sobre el cometa que acaba de aparecer** (1683), que mostraba que la ciencia astronómica y la "religión revelada" nada tenían de común, el barón de Holbach (Paul Henri Thierry, 1723-1789) escribió la fa-

---

87 **Rechtsphilosophie** parágrafo 257, p. 400.

mosa obra Sistema de la naturaleza[88], que apareció en 1770. "El hombre ha sido la obra de la Naturaleza... Nada existe fuera del conjunto o **Todo** ... Nada hay ni puede haber fuera de los límites que encierra a los seres conocidos. Que el hombre cese pues de buscar fuera del mundo en que habita una felicidad que la naturaleza le rehusa"[89]. Estos enunciados claramente ontológicos son ahora reafirmados: "Casi todos los antiguos filósofos están de acuerdo en decir que **el mundo es eterno**... Todos aquellos que quieran liberarse de prejuicios, notarán la fuerza del principio filosófico: **Nada se hace de la nada"**[90]. Y más claramente aún: "La Naturaleza es un todo activo y en movimiento cuyas partes todas concurren necesariamente, y casi siempre sin saberlo, a mantener su acción, su existencia y su vida"[91]. Es decir, se han atribuido a la Totalidad la eternidad, necesidad, actividad, existencia, vida y aún el orden y la capacidad de producir la inteligencia (al hombre). ¿No es en este caso la **materia** el ser, el fundamento ontológico del ente y, por otra parte, lo divino mismo? El materialismo holbachiano no es sino un modo diverso de decir "lo Mismo": lo divino es todo. No se trata de un ateismo sino de un panteismo.

De la misma manera el materialismo de Engels, y por ello el llamado "ateismo" ruso (que en verdad es un panteismo burocrático y desde el stalinismo es el fundamento de la dominación pedagógica y el aniquilamiento de la crítica), es igualmente panteista: "Tenemos la certeza **(Gewissheit)** de que la materia permanecerá eternamente **(ewig)** la misma a través de todas sus mutaciones... y por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la paz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y

---

88 Tad. cast., Lautaro, Buenos Aires, 1946. Sobre el materialismo véase la obra de A. LANGE, **Historia del materialismo,** trad. cast., Lautaro, Buenos Aires, t. I-II, 1946, o las obras sobre el ateismo citadas en **nota 68.**
Sobre el tema algo hemos dicho en **Método para una filosofía de la liberación,** parágrafo 9, pp. 54-56. No debemos olvidar que Hegel planteará la cuestión de la "naturaleza" en toda la Segunda parte de la **Enzyklopaedie** parágrafo 245 ss., donde dice que "la Naturaleza **(Natur)** debe ser considerada como un sistema con diversos grados" (parágrafo 249; t. IX p. 31).

89 HOLBACH, **op. cit.,** p. 15. "El universo, este vasto conjunto de todo cuando existe, no nos ofrece por todas partes más que materia y movimiento; todo él no ofrece a la vista más que una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos" (p. 20).

90 **Ibid.,** p. 30.

91 **Ibid.,** p. 49. En nota agrega: "Si alguien nos pregunta cómo y por qué existe la materia, le responderemos que ella existe necesariamente, es decir, porque contiene en sí misma la razón suficiente de su existencia".

en otro tiempo"[92], como "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tierno infinito (. . . Porque) la materia se mueve en un ciclo eterno **(ein ewiger Kreishlauf)**"[93]. ¿Puede la ciencia demostrar tales conclusiones? ¿Son acaso principios primeros cuya certeza pudiera manifestarse como no necesitando demostración? En realidad Engels ha caído nuevamente en afirmaciones ontológicas indemostrables. En nuestro caso no nos importa si son demostrables o no, lo que nadie puede negar es que no se trata de un materialismo "ateo": la misma materia ha sido divinizada, si por "lo divino" se entiende el fundamento, el ser, lo absoluto, la Totalidad. Políticamente hablando es un tal panteismo el que justifica como "el **fundamento** del Estado" ruso actual la acción represora contra toda crítica. Es una religión no secularizada, sino una religión ontológico materialista. El idealismo hegeliano o el materialismo engelsiano tiene ambos un discurso idéntico en su forma: de la Identidad (sea esta el Ser como Idea o como Materia) procede el ente por Diferencia. En ambos casos el Todo es la verdad, la razón: el Sistema. Es necesario ser ateos de una tal divinidad, de lo contrario la liberación de los oprimidos es imposible en el sistema que dice expresar políticamente al ser (sea Idea o Materia). En nombre de la Materia o la Naturaleza se cometen injusticias: nuestra posición debe igualmente criticar la religión del materialismo panteista o naturalista, ya que puede ser burocrático o imperial.

De lo que se trata, entonces, es que las religiones de los sistemas vigentes y opresores adoran a su propio pro-yecto, su fundamento, el **ser** de la Totalidad que manipulan[94]. El **ser,** lo divino, por excelencia, "es así, como es". Como es lo primero y el fundamento nada ni nadie

---

92 ENGELS, **Dialektik der Natur,** Dietz, Berlin, 1971, p. 28. Véase el texto íntegramente citado en esta ética, t. II, nota 150, pp. 209-210.

93 **Ibid.,** p. 28 Véase CLAUDE TRESMONTANT. **Los problemas del ateismo,** trad. cast., Herder, Barcelona, 1974, pp. 162 **ss.**. Pensamos, sin embargo, que **este** autor francés igual que los nombrados en **nota 68,** entran por la vertiente del "falso problema" del ateismo. Aceptan como ateos a panteistas. Tresmontant plantea exáctamente la cuestión en el capítulo sobre "las causas políticas del ateismo" (pp. 332 **ss.)** pero abandona la cuestión demasiado pronto "por ser, a sus ojos, por demás conocidas". Muestra cómo un Charles Maurras, reaccionario de derecha, teme la actitud revolucionario de los profetas de Israel (p. 333-334), cómo un Proudhon, por el contrario, critica a la Iglesia por justas razones: "Si la Iglesia hubiera abrazado resueltamente la causa de la justicia, hubiera sido siempre la reina . . . ¿Por qué, Esposa de Cristo, **redentor de los proletarios,** has hecho pacto con los enemigos de Cristo, explotadores del proletariado?" **(De la justice,** II, p. 135; cit. Tresmontant, **op. cit.,** p. 336).

94 **Cfr. cap. IV** de esta ética (t. II, pp. 13 **ss.).** Sobre lo que sea ser, pro-yecto, com-prensión, véase el **cap. I** (t. I, pp. 33 **ss).**

puede juzgarlo: en realidad no es bueno sino **verdadero.** El hombre perfecto es el que lo des-cubre en su estructura el que lo contempla en su realidad. Desde la **visión** del ser iluminan los entes. Por ello la perfección es contemplativa y la divinidad se manifiesta como **lógos,** idea, razón, concepto. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero, habíamos dicho más arriba.[95].

Pero esa divinidad contemplada no es sólo una verdad teórica sino que es una "verdad para la acción", no es sólo una idea sino una **ideología.** Es un "dios" al que se le rinde culto, y se le ofrecen no sólo sacrificios de la naturaleza sino "sacrificios humanos": léase ahora el texto puesto al comienzo de este artículo. La absolutización **hecha** por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema y como razón en nombre de la cual se dominan a los hombres, es el proceso de **fetichización.** Es sabido que "fetiche" viene del portugués de **fetisso,** cuya raíz latina es: **facere** (hacer), de donde procede igualmente "hechizo"[96]. La fetichización sin embargo no es sólo "absolutización" sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento **práctico** del sistema de dominación: el fetiche erótico es el "falo"[97], el fetiche pedagógico es la "cultura aristocrática"[98], en fetiche económico político del capitalismo es el "dinero"[99]. El fatichismo en cuanto

---

95 "La perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su substancia" (HEGEL, **Phaenomenologie,** p. 563). "La última figura del espíritu (más allá de la religión) da al espíritu su completo y verdadero **contenido,** al mismo tiempo, la forma (ahora el saber y no ya la fe) del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto . . . es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual (. . .) La verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual su certeza (. . .) Es la ciencia" **(Ibid.,** p. 538). Paradójicamente es también la "ciencia" lo más apreciado por Holbach, Engels y la ideología de la burocracia rusa. Por supuesto es igualmente lo más apreciado en el "culto a la inteligencia" de los analistas de la CIA como lo muestra VICTOR MARCHETTI, "la vida íntima de la CIA", en **La opinión** (Buenos Aires) 6 de abril (1975), boletín cultural, pp. 1-5. CIA significa: "Central **intelligence** agency".

96 **Cfr. Objekte des Fetischismus,** editado por J. B. Pontaalis, Suhrkamp, Frankfurt, 1972. Charles de Brosses usó la palabra ya en 1760 en su obra **Du culte des dieux fétiches.**

97 "El fetiche es el sustituto del falo para la mujer" (S. FREUD, Fetischismus", en **op. cit.** ed. PUntalis, p. 25). Es decir, el fetichismo incluye una actitud patológica y un acto de representación encubridora por la que se sublima la carencia.

98 Con Illich podría denominarse la "escolaridad" **(Cfr. cap. VIII,** parágrafo 51, de esta ética).

99 En **Das Kapital** Marx describe "el carácter fetichista **(Fetischcharacter)** de

representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se identifica la cosa y su función[100], es decir la sed llama inmediatamente a "Coca-Cola", y por otra parte "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto"[101]; es "el recurso al lenguaje mágico ritual"[102]. Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera la praxis "institucional" [103] es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico-mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político-religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se han identificado, la praxis y la teoría según el ideal de Hegel es la Idea absoluta son idénticas: el hombre en sus costumbres (la **Sittlichkeit)** cumple las acciones rituales del abosluto, el fundamento del sistema: **¡Ave César!**

Faltaría entre tantos otros, mostrar que el fetichismo es además horrendamente violento. Como el sistema se cierra o impide su superación, porque la liberación es muerte del orden vigente y nacimiento de uno nuevo, es el fundamento de la totalidad opresora la que justifica no sólo lo dominación sino la represión del oprimido que pretende liberarse. De esta manera, el **"dios-fetiche** exige víctimas culturales que siempre se escogen entre las mujeres **(violación erótica),** entre los niños o jóvenes **(dominación pedagógica)** en entre los vencidos o prisioneros **(servidumbre política).** El fetiche exige sangre, por ello es **sanctum.** Desde Moloch o Huitzilopochtli, hasta el "dios" de la Inquisición o del Imperialismo ruso-americano, lo sagrado opresor, la religión que se impone por las armas, exige sacrificios. Bartolomé de las Casas, en 1514, en la isla de Cuba, tierra elegida del Caribe, escribió: "El cléri-

---

la mercancía y su secreto" Ullstein Buch, Frarkfutr, t. I. 1969, p. 50). "El dinero posee la propiedad de comprarlo todo . . . Es la divinidad visible . . . Es la prostituta universal . . . Es la fuerza divina del dinero" (MARX, **Oekonimisch-philosophische Manuskripte** (mss. del 44), I; en **Karl Marx fruhe Schriften, Werke,** Wissenschaft. Buchgesell., Darmstadst, t. I. 1971, p. 561.

100 STANLEY/GERR "Lenguaje and Science" en **Philosophy of Science,** abril 1942) p. 156.

101 Roland BARTHES: **Le degré zero de l'écriture,** Seuil, Paris, 1953, p. 37.

102 H. MARCUSE **El Hombre Unidimensional,** trad. castellana Mortiz, México 1969, p. 122. Es evidente que los medios de comunicación colectiva tienen igualmente un carácter fetichista: "toda comunicación tiene un carácter hipnótico" (Ibid. p. 111).

103 Cfr. Arnold GEHIEN **Urmensch und Spatkultur,** Athenaum, Frankfurt, 1956, en el parágrafo 45: Magia en las culturas superiores (pp. 243 y ss).

go Bartolomé de las Casas (. . .) andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras (. . . Pero un día de) Pascua de Pentecostés (. . .) comenzó a considerar (. . .) del **Eclesiático** capítulo 34: 'Quien ofrece en **sacrificio** algo mal obtenido su ofrenda es culpable (. . .) ofrecer un **sacrificio** con lo que pertenecía a los pobres es matar al hijo en presencia de su padre' (. . .) Comenzó, digo, a considerar su miseria"[104]. Bartolomé entendió que el culto del fetiche (que no es otro que el culto perfecto de Hegel) es uxorcida, filicida, fratricida. En este sentido estamos de acuerdo con René Girard, cuando nos dice que "la violencia constituye el corazón verdadero y el alma secreta de lo sagrado"[105], porque "es el dios el que reclama víctimas; sólo él en principio se satisface del humo de los holocaustos"[106]. Aún en nuestra sociedad contemporánea "los mitos y los ritos, es decir las interpretaciones religiosas rondan la violencia originaria sin jamás aprehenderla verdaderamente"[107]. En efecto, la violencia fundadora de la Europa moderna ¿no es acaso la victimización de los indios americanos en las minas, de los negros africanos como esclavos y de los asiáticos en la **guerra del opio?** Las cristiandades modernas y aún los materialismo fetichistas ruso-americanos, ¿no se fundan acaso en divinidades insaciables de sangre humana? ¿Puede ser auténticamente divino el fundamento de tamañas injusticias?

---

[104] **Historia de las Indias,** III, cap. 79, t. II, p. 356.
[105] **La violencia et le sacré.** Grasset, Paris, 1972, p. 52.
[106] Ibid. pág. 21.
[107] Ibid. p. 443.