

**SUJETO: IDENTIDAD, DESDOBLAMIENTO Y RECONCILIACIÓN**  
***Analogía Histórica: Pensar de Dios así en la tierra como en el cielo en Hegel***

***Ramón Eduardo Ruiz Pesce***  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

En el hoy de fines del siglo XX, como en el ayer decimonónico de Hegel, la filosofía es impugnada por los sedicentes *científicos*. En nombre del mito de la “ciencia empírica”, las “ciencias duras” y las redituables tecnociencias, se anatematiza a la *ciencia teórica* y al *concepto especulativo* -presuntamente “blandos” e inexactos-. Realidades, no *ideas*; se vocifera. Observación y descripción de los hechos, no *especulación*; se proclama. ¿Saber la verdad a ciencia cierta? ¿Qué es eso? Hoy “la” ciencia es más humilde, sólo conoce por “conjeturas y refutaciones”. No existe *la* verdad; sólo -quieren que convengamos- son posibles plurales verdades por consenso; sólo hay aproximaciones estocásticas o probabilísticas a lo verdadero -quedando abierta la proposición científica a posibles falsaciones; hoy la cientificidad de la ciencia -nos dicen- reside en la *falsabilidad* de sus proposiciones, no en su *verificabilidad*, y aun menos en su *veracidad*.

¿Filosofía como Ciencia? y ¿Ciencia como Autoconciencia? ¿Una verdad absoluta *del sujeto*? ¿Un Saber de Sí Mismo del Espíritu? ¿Un saber lógico, cierto, riguroso, demostrable, universal y necesario? Es que no se ha enterado usted que han llegado a su fin los “grandes relatos”; hoy reinan las relatividades, el “pensamiento débil”, e imperan las incertidumbres. De Popper a Prigogine, pasando por Mario Bunge -entre los científicos y epistemólogos “duros”-, se nos dice que la filosofía es “ancilla scientiae”, sierva de la ciencia dura (la otra no merece ese nombre). De Nietzsche a Vattimo, pasando por Lyotard, o de Schopenhauer a Borges, pasando por Macedonio Fernández, se nos viene diciendo que la filosofía está al servicio de las letras o, directamente, que la epistémica filosofía primera de Aristóteles es “una rama de la literatura fantástica”.

*Elevar la filosofía a la ciencia*, en eso consiste el empeño gnoseológico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Es por eso que, ya por exceso, ya por defecto, quienes impugnan el proyecto aristotélico de la filosofía como ciencia, disparan sus dardos contra el pensador alemán de ***La Ciencia de la Lógica***, quien expresamente quiso “traducir” el

divino “pensar del pensar” de Aristóteles en la (cristiana) lengua moderna del “principio de subjetividad”. Los “duros” *epistemólogos* consideran a la filosofía como un asunto infracientífico; los “blandos” filólogos y *literatos* la quieren extracientífica. Incluso quienes, ayer u hoy, criticaron para “superar” a Hegel -la crítica política de Marx a Habermas y la crítica teológica de Kierkegaard a Unamuno-, criticándolo lo consumaron. Y qué decir de quienes hoy quieren acompañar a Hegel en su “huida hacia el concepto” (*Flucht in den Begriff*); estos hodiernos discípulos, deletreando o interpretando el texto hegeliano -la hermenéutica, de Gadamer a Ricoeur... de una u otra de esas formas de rupturas y continuidades, como dice un poeta italiano: “remendando como se puede el sistema hegeliano / se va tirando hace más de un siglo / Y, por supuesto, en vano”.

¿Lógica como Metafísica? ¿Metafísica como Ciencia? ¿Ciencia de la Lógica? ¿*Qué puedo conocer?*, preguntaba Kant; y su programa de la “crítica de la razón” pura se estrellaba contra el muro infranqueable de *la cosa en sí*, el nómeno. Sólo puedo conocer, como hombre, lo fenoménico, lo que se me aparece. Despertado del sueño dogmático, sólo sé que el seguro y real camino de la ciencia, sólo puede ser transitado por las huellas de los juicios sintéticos a priori de la matemática y de la física; y está vedado para la metafísica. Mis intuiciones (*sensibles*) y las categorías de mi entendimiento son las condiciones de posibilidad elementales y excluyentes para que haya ciencia. Intuiciones sin conceptos son ciegas; conceptos sin intuiciones son vacíos.

Para el criticismo kantiano, la metafísica general u ontología indaga en vano, ya que “el ente en cuanto ente”, “objeto” que no le es dado a la experiencia posible del limitado sujeto cognoscente que somos. Y qué decir de las metafísicas especiales, de la teología, de la psicología y de la cosmologías facionales o naturales. ¿Acaso alguien ha visto a Dios? ¿quién ha tenido experiencia cabal de su propia alma?; ¿quién puede, sin más, intuir al mundo? Ergo, no podemos, bajo pena de incurrir en el autoengaño o ilusión dialéctica, conocer (crítica o científicamente) ni al ser, ni a Dios, ni al mundo, ni a nuestra propia psique. El criticismo nos preserva de caer en la metafísica dogmática; el trascendentalismo nos resguarda de incurrir en el escepticismo. Pero este agnosticismo le resultaba incómodo al propio Kant, quien no se resignaba del todo a que la Metafísica -cifra de la Filosofía- quedara excluida del todo del saber científico -legitimado por la crítica-; por ello escribió -para aclarar malos entendidos y para responder a críticas

de su primera crítica- aquellos sustanciosos “Prolegómenos para toda Metafísica futura que quiera ser considerada como Ciencia”; escrito programático y esperanzado en poder zanjarse la paradoja en la que se había embretado su propio “purismo” crítico: la metafísica es, a la vez, *necesaria* -por ser una disposición natural (*Naturanlage*)- e *imposible* -por transgredir los límites críticos de nuestro conocimiento posible-.

Es así que la metafísica científica y teórica, expulsada por la puerta de la crítica de la razón pura, se vuelve a colar por la ventana de la *crítica de la razón práctica*, dando pie a una metafísica de nuevo cuño, la de un teísmo moral. Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, que no pueden ser conocidos científicamente, han de ser postulados moralmente. Debemos obrar conforme a la ley moral inscrita en nosotros; hemos de obrar deseando que nuestra conducta pueda elevarse a máxima universal; es categóricamente imperativo obrar por deber, siguiendo nuestra razón y en contra de nuestras inclinaciones.

El logos (racional puro) está aquí críticamente limitado; el ethos (racional práctico) está sublimado (y fundado en postulaciones) y el pathos ha de ser regulado por el ethos para no contrariar la universal buena voluntad. La gran revolución kantiana, el redescubrimiento o la reinstauración - como se quiera- de la subjetividad, venía a ensombrecerse -como se lo señaló ya Hamman, el mago del norte- por su agnosticismo o pusilanimidad filosóficos ante *el lenguaje, la fe y la historia de ese mismo sujeto*.

¿Ciencia como Ética? ¿*Qué debo hacer?*, prosigue la interrogación kantiana ¿Ciencia como conciencia? Tras las huellas de una “Metacrítica a la Crítica” (de las razones kantianas), y abriendo otras sendas no menos originales, Hegel iniciará su revolución filosófica, *revolución de la razón* -dirá con demostrada razón el mexicano Miranda- con la Fenomenología del Espíritu (1807), que subtitulará “Ciencia de la Experiencia de la Conciencia”. Y en el comienzo, en el medio y en el fin de este itinerario de la conciencia, autodesplegándose *lógicamente*, encontramos la *eticidad*, la *libertad*, la *historicidad* del sujeto espiritual que va autodeterminándose. Verdad y Libertad del Espíritu, Autoconciencia como Autodeterminación, *Lógica* e *Historia* del Sujeto (*Selbstbewußtsein als Selbstbestimmung*). De ahí que podamos preguntarnos ¿Ciencia como conciencia? ¿Cuál conciencia? Hay dos modos de decir conciencia en la lengua de Hegel: conciencia noética y conciencia ética (*Bewußtsein*,

**Selbstbewußtsein, Vernunft**) y la conciencia moral (*Gewissen*).

¿Ciencia de la Lógica como Ontología? ¿Ontología como Teología? ¿Onto-teología? ¿*Qué me cabe esperar* de una “religión dentro de los límites de la mera razón”? Hegel reconoce la instauración del principio de subjetividad debido a Kant, pero criticará su deserción de los fueros de la razón, para alcanzar a Dios por la Razón. Así como criticará, por la razón contraria, a los Jacobi y a los Schleiermacher que aboguen por las vías inmediatas y sentimentales de acceso a Lo Absoluto. Sorteando agnosticismos, deísmos, ateísmos y fideísmos, Hegel autointerpretará su filosofía como ciencia especulativa, y ésta, a su vez, como la expresión de la *verdadera ortodoxia cristiana*. Desde la “Propedéutica Filosófica” -y su Prefacio al “Sistema de la Ciencia”- hasta su “Filosofía del Derecho”, atravesando el núcleo fundamental de la “Ciencia de la Lógica” y la *enciclopédica* exposición de las Ciencias Filosóficas, Hegel ha expuesto esta *Lógica e Historia del Sujeto* -Autoconciente y Autodeterminante-. Y lo ha hecho en el ritmo dialéctico trinitario de la *Identidad*, el *Desdoblamiento* y la *Reconciliación* (*Identität, Entzweiung, Versöhnung*). La identidad, pensar *lógico* de la subjetividad del Dios-Padre; el desdoblamiento filosófico natural de la subjetividad del Dios-Hijo, y la reconciliación de la subjetividad del Dios-Espíritu.

El sujeto va autodesplegándose, lógica e históricamente -vías descendente y ascendente del Concepto-, desde la “Conciencia Sensible” hasta el Saber Absoluto. El saber absoluto de sí mismo ya está in nuce en el *principio*, pero sólo estará cumplidamente en él mismo -cabe sí mismo (*bei sich*)-, sólo al final. Pero el sujeto no puede instalarse inmediatamente en el *fin* o *resultado* sin pasar por todos y cada uno de los momentos lógicos de su despliegue, de su desarrollo. El sujeto absoluto que está inmediatamente o “en sí” (an sich), se desdobra y escinde respecto de sí mismo, deviene “para sí”, para retornar luego a sí, por mediación de la negación de sí, en la “síntesis” del “en-sí-para-sí”. Con ello se llega a la “segunda inmediatez”, a la *mediada inmediatez*.

En la lógica hegeliana no hay ni inmediatez ni mediación “puras”. Lo paradigmático del pensar hegeliano en esta cuestión consiste en que su “sistema de ciencia” se expone en torno al devenir histórico del Espíritu Absoluto o Idea –“La Idea, un Dios Real”, dirá en su Filosofía del Derecho-. “La historia es la *mediación* sapiente

del devenir”<sup>1</sup>. Lo infinito -la buena infinitud- y lo absoluto son la “materia” o contenido de la *mediación* (*Vermittlung*). El Arte, la Religión y la Filosofía son sus “formas” del saberse del Espíritu Absoluto: el Arte es la *intuición* (*Anschauung*) del Absoluto; la Religión es la *representación* (*Vorstellung*) del Absoluto y la Filosofía, consumándolo todo, como forma formarum del Saber Absoluto es el *Pensar* (*Denken*) del Absoluto. Henri Niel ha dicho que la categoría de *mediación* es el concepto fundamental de la filosofía religiosa de Hegel, porque identifica “Historia e Idea”.

Así como la *negatividad* es el corazón de su dialéctica (positividad o afirmación, *negación* y negación de la negación), así la *mediación* es el núcleo fundamental del “Sistema de la Ciencia” de Hegel. Y ello es así porque la mediación es la que posibilita la síntesis de pensamiento y realidad, de concepto y realidad efectiva; y tal síntesis tiene una estructura “onto-teo-lógica”. La mediación comporta el tránsito entre lo finito y lo infinito; busca tender un puente entre el cielo y la tierra: “*no se puede mostrar la tierra sin el cielo, y viceversa... donde hay saber inmediato también hay saber mediato, y viceversa*”<sup>2</sup>

En este “Filósofo de la Trinidad” la mediación la ejerce Jesucristo; la Cristología hegeliana, es la exposición de la *mediación absoluta*. Este Cristo-Mediador es el paradigma de las mediaciones. El cristianismo es la “religión consumada”, la “religión verdadera”. Allí, en virtud de la Encarnación de Dios (*die Menschwerdung Gottes*) habrá que buscar la síntesis de Absoluto e Historia. Pero, en el Hegel maduro, la última palabra la tiene la Filosofía<sup>3</sup>. Es por eso que la “superación filosófica del Cristianismo” (*die philosophische Aufhebung des Christentums, entendida como tollere, conservare et elevare*) es la última mediación de la *encyclopedia de las ciencias filosóficas...* y, en virtud de ello, “la religión (debe) refugiarse en la filosofía...”<sup>4</sup>. Por otra parte, la mediación está mediada por la historia de la teología: “el núcleo de la dialéctica hegeliana -dice De Negri- no es más que la transcripción especulativa y

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Phenomenologie des Geistes* (Fenomenología del Espíritu), ed. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p.563

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, trad. R. Ferrara, Madrid, tomo 1, pp.75s.

<sup>3</sup> En el joven Hegel la última palabra la tenía la *religión*

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit. Madrid, 1987, tomo 3, p.94

el excursus secular del concepto teológico de la ‘encarnación’<sup>5</sup>

En la pasión y muerte de Cristo, “el Viernes Santo Especulativo” (*spekulativer Karfreitag*), como lo llama Hegel, se expresa “la naturaleza de Dios, la historia de Dios”<sup>6</sup>: “‘Dios ha muerto’: ésa es la negación... esta negación es momento de la naturaleza divina... el hombre, lo finito, ha sido puesto como momento de Dios (lo infinito) en la muerte, y la muerte es el momento reconciliador. La muerte es el amor mismo... Por la muerte Dios ha reconciliado al mundo y se reconcilia eternamente consigo mismo... Cristo ha resucitado. Con ello la negación ha sido vencida y así la negación de la negación es momento de la naturaleza divina... el significado de la historia consiste que ella es la historia de Dios mismo”<sup>7</sup>

La religión consumada, la religión verdadera, la religión perfecta -el Cristianismo- se corona en la realización efectiva del Espíritu en la Comunidad (*Geist und Gemeinde*). Y es allí donde Hegel muestra que la filosofía es la mediadora y reconciliadora del contenido y de la forma de la religión. El concepto especulativo o filosófico “supera” a la representación religiosa: “el contenido se refugia en el concepto”<sup>8</sup> “Mediante la filosofía la religión recibe su justificación a partir de la conciencia pensante... (y) esta reconciliación es la filosofía. En esa medida *la filosofía es teología*. Ella expone la reconciliación de Dios (*Versöhnung Gottes*) consigo mismo y con la naturaleza... y, por otra parte, llega a esta reconciliación y la *produce en la historia mundial*”<sup>9</sup>

En este entretejerse trinitario de *identidad, desdoblamiento y reconciliación* de la dialéctica de Dios y hombre, de Espíritu Absoluto y espíritus finitos, de Espíritu y Naturaleza, se va articulando esa reunión entre la forma filosófica o conceptual de pensar y el contenido intuido por el arte y representado por la religión cristiana. Ésta es la Lógica de la Historia hegeliana, o, mejor dicho, de la ANALOGÍA HISTORICA: “el

---

<sup>5</sup>DE NEGRI, “TEOLOGIA E STORICISMO”, cit. Por Borghesi, Massimo, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma, 1983, pg.115

<sup>6</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit., tomo 3, p. 143

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit., tomo 3, p. 144

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit., tomo 3, p. 251

<sup>9</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit., tomo 3, pgs.252

significado de la historia consiste en que ella es la historia de Dios mismo”.<sup>10</sup> La *Analogía Histórica* -que Bernhard Lakebrink quiso llamar “analéctica”, para conjugar “analogía” y “dialéctica”- fue expuesta en la tesis doctoral de Bruno Puntel, titulada “Analogía e Historicidad” (*Analogie und Geschichtlichkeit*). Ella consiste, esencialmente, en la reformulación temporalizada e historicada de la clásica y medieval “cuestión de los universales”. Lo Uno y lo Múltiple -a lo que, en última instancia, se puede reducir toda la filosofía, es decir, la ciencia- se conjugan históricamente en la pregunta por la legitimidad de la “analogía histórica”. En Hegel la aporía de Eternidad y Tiempo, de Universal y Particular, de Sujeto y Objeto o de Identidad y Diferencia se “supera” en un sistema de identidad, identidad que se reconcilia consigo misma por mediación de las diferencias; que quedan suprimidas-conservadas-elevadas. Y esta “*universalidad mediada*” no es sino el “resultado” de la negación de la negación; negación de la finitud en la que se reafirma la infinitud, consumándose.

La aporía y la “solución” hegelianas se inscriben en el contexto sistemático en que FILOSOFÍA, por un lado, e HISTORIA, por otro, son “verdadera TEODICEA”<sup>11</sup>. La teodicea filosófico-histórica acompaña este autodespliegue del sujeto hacia la positiva y buena infinitud, la infinitud autoconciente. Frente a la falsa y mala infinitud, la que sólo repite lo finito, Hegel, intentando rescatar filosóficamente las Pruebas de la Existencia de Dios (tras el paradigma de *San Anselmo* y contra las críticas kantianas al “argumento ontológico”), destaca la positividad infinita como piedra angular de la mediación: “la verdad de lo finito es esto afirmativo que se llama lo infinito. Ahí no hay una relación o una mediación entre dos, cada uno de los cuales EXISTE, sino que el punto de partida se supera a sí mismo; se trata de una mediación que se supera a sí misma, una mediación a través de la superación de la mediación... *El único sentido de este itinerario es el siguiente: solamente existe lo infinito; lo finito no posee ningún ser verdadero, solamente Dios posee un ser verdadero*”<sup>12</sup>

Historia (finitud) e Idea (infinitud) son mediados como la *determinación* del

<sup>10</sup> G.W.F. HEGEL; op. cit., tomo 3, p. 144

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL; *Vorl. Über die Phil. Der Geschichte, Studien Werke*, tomo 12, Frankfurt, 1971, p. 540

<sup>12</sup> G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, trad. R. Ferrara, Madrid, tomo 1, p. 299.

espíritu finito es mediada por la negación de la negación del Espíritu Absoluto. En forma de silogismo Hegel describe así el tránsito finito-infinito, desechando hacer de los espíritus finitos fundamento y a Dios consecuencia: “lo negativo de los espíritus finitos debe ser negado...: -silogismo- ‘Hay espíritus finitos; pero lo finito no posee ninguna verdad, sino que la verdad del espíritu finito, y su realidad efectiva, es solamente el Espíritu absoluto... la verdad del espíritu finito es el Espíritu absoluto’”<sup>13</sup>

Hasta aquí puede llegar una exposición *inmanente* de la Filosofía de Hegel como Sistema de Ciencia del Sujeto Autoconciente y Autodeterminante. Desde aquí se pueden plantear cuestiones o corolarios críticos a este “Pensar de Dios *así* en la tierra *como* en el cielo” de esta “Analogía Histórica”. Los dos quizá más significativos, me parece, deberán confrontar las cuestiones de la *inmanencia* y de la *trascendencia* de Dios respecto del hombre y del mundo -o, si se quiere, del Espíritu respecto de la Naturaleza-. El segundo punto crítico pivotaría en la conjunción especulativa de *libertad* y *necesidad*. Como ha mostrado Ricardo Ferrara, la dialéctica inmediatez-mediación nos coloca en la aporía del estatuto de este “saber acerca de Dios” en el que colisionan la “reditio in seipsum” del saberse a sí mismo del sujeto y el saber *del* sujeto -en resumen: el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo del saber *del* sujeto, del Pensar *de* Dios-.

En esta última aporía estamos ante la mediación de la autoconciencia con la autodeterminación del sujeto, vislumbramos la necesidad lógica del tránsito entre el espíritu teórico y el espíritu práctico. Y la exposición de las Pruebas de la Existencia de Dios, concluye Ferrara, logran, sí, presentar con claridad el Concepto de Religión; pero “la claridad ha tenido su precio: no solamente se ha disimulado el problema del comienzo, sino que *el problema de la inmediatez sigue en pie.*”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, op. cit., tomo 1, p. 304

<sup>14</sup> G.W.F. HEGEL, op. cit., p. LXV.