Capítulo 9

El origen común de la Ilustración y la Fe en la Cultura, según la *Fenomenología del espíritu*

Horacio Martín Sisto

Introducción

Ilustración y Fe no son figuras autónomas en la Fenomenología del espíritu. En un sentido amplio ninguna figura en esta obra lo es, pero particularmente constituyen de la misma figura, más exactamente son contrafiguras, donde el carácter complementario de ambas es clave en la construcción hegeliana. Esta es una tesis filosófica –aquí fenomenológica en sentido estricto hegeliano– que tiene tanto pretensiones históricas –un juicio sobre los acontecimientos– como teóricas –relaciones que se han establecido entre los actores cuya necesidad excede sus voluntades particulares o de grupo–. Se trata de una tesis que no aparece en el escrito *Fe y Saber*, que es el antecedente directo en la obra de Hegel del tema que aquí tratamos. Esta tesis general no solo debería ser obvia, sino también resaltada de modo proporcional a la importancia que puede tener para la comprensión de conflictos actuales.

Si bien Hegel pretende exponer figuras *históricas*, esto es, vinculadas a situaciones objetivas y a un modo de

conciencia que ya no serían los nuestros, esto no significa –como también sucede con diversas figuras fenomenológicas– que hayan dejado absolutamente de ser. Las figuras quedan conservadas como un estrato del “nosotros”, espectador y protagonista de la obra, y por ende no son pasado absoluto; “somos” esa historia. Por otra parte, así como hay numerosos estudios que han remitido y siguen remitiendo a la lucha entre siervo y señor como un modelo de base para la lectura de fenómenos presentes, así también ya se han leído en clave contemporánea los pasajes sobre la Ilustración, como fue en su momento el caso de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, o el de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. A mi entender, estos pasajes que analizaremos siguen constituyendo una referencia para la comprensión del presente.

Se suele entender la cultura occidental actual como heredera de la Ilustración y las discusiones en torno a su herencia continúan. A su vez, las religiones monoteístas –en particular el cristianismo, que la figura de la Fe representa en una etapa histórica– están lejos de haberse extinguido o haberse modificado en sus bases fundamentales respecto de su realidad en el siglo XVIII –no necesariamente respecto de la reconstrucción de la figura hegeliana–. La cuestión de si estos pasajes tienen actualidad puede entenderse aquí de dos modos. Uno es hasta qué punto es actual la lectura que Hegel hace de esa época; en qué medida nos permite entenderla y cómo se conjuga con los estudios sobre ella que han surgido posteriormente. Otro modo de hablar de actualidad se refiere a la capacidad que tiene su teoría para leer nuestra situación contemporánea occidental, esto es, en este caso, las diversas tensiones que existen entre los herederos de la Ilustración y las religiones monoteístas, en particular el cristianismo. Considero que la teoría hegeliana que examinamos puede arrojar luz en ambas direcciones.

La exposición del itinerario de la Ilustración y de la Fe abarca en un sentido amplio a toda la sección de “El Espíritu extrañado de sí; la Cultura”. Se trata de un texto muy extenso y contamos con buenas síntesis, comentarios e interpretaciones.¹ Creo que quienes se han dedicado al tema, o bien ya han declarado, o bien comparten hoy, la opinión de que todavía hay numerosos pasajes que requieren mayor elucidación y que el texto tiene potencial para nuevas interpretaciones.

Podemos expresar la tesis general desdoblada de este modo: la Ilustración es una figura histórica que se define por relación a la figura de la Fe y la Fe es también una figura histórica que se define por relación a la Ilustración.² Si mi interpretación es correcta, la pretensión de reconstruir a partir de la *Fenomenología* una teoría de la Ilustración abstraída –o recortada– en forma significativa de su relación con la Fe, desnaturaliza y reduce las pretensiones teóricas hegelianas y su potencial explicativo. Para no dar por

1 Aun así, los trabajos sobre esta parte de la obra no son numerosos en comparación con los disponibles sobre otras. La índole de este escrito es argumentativa, pero bien puede entenderse también como una introducción parcial a esta extensa sección de la *Fenomenología*. Por otra parte, dado el carácter de esta publicación en conjunto en formato de libro, he evitado detallar tanto las interpretaciones diferentes como aquellas que confirman lo aquí expresado o que lo han anticipado, que harían muy extenso el aparato de notas. Me sería difícil registrar todas las deudas pues, dicho en términos hegelianos, su mediación se encuentra en muchos casos ínsita en mi lectura inmediata. Me he servido, cuando comenzaba ya hace unos años a comprender estos pasajes, de la clásica lectura de Hyppolite, siempre útil. En nuestro país tenemos una excelente interpretación de Jorge Seibold que he estudiado oportunamente, y en habla castellana, la interpretación de Valls Plana. En los últimos años ha aportado nueva luz la introducción a la obra de Ludwig Siep. Todas estas referencias constan en la bibliografía final. También contamos con las interpretaciones recientes de corte analítico de Stekeler y Brandom; no he incorporado aquí su lectura que por motivos filosóficos reservo para ulteriores discusiones puntuales, lo mismo respecto de las clásicas interpretaciones de Horkheimer y Adorno como de Habermas. Ellas parten de paradigmas externos e incidencias externas más marcados.

2 Desdoble así la enunciación de la tesis para dejar en claro que esta mutua dependencia no es simétrica.

descontada esta tesis debido a su supuesta obviedad, podemos formularla por contraste a continuación. El término “superstición”, con el que aparece enunciado el combate en el Índice (esto es, “El combate de la Ilustración contra la Superstición”), es equívoco y es propio de la lectura ilustrada. No es ni la lectura que de sí hace la Fe, ni tampoco, según mi modo de ver y tal como espero mostrar, la de Hegel en esta obra. Quienes en estos pasajes identifican Fe con mito o superstición,³ caen en el malentendido que justamente advierte Hegel en la Ilustración, malentendido por el cual esta, sin saberlo, se ataca a sí misma. Que este malentendido resulte productivo para el itinerario de la *Fenomenología* –pues al atacarse a sí misma la Ilustración logrará darse, sin habérselo propuesto, su propio objeto– no significa *ipso facto* que pueda ser productivo e incluso posible para las discusiones de hoy.

Para mostrar la tesis general, me concentraré en este trabajo en la génesis de esta complementariedad, y sostendré a modo de tesis específica el origen común de las figuras de la Fe y de la Ilustración en la Cultura. En el capítulo siguiente ofreceré la reconstrucción de otra tesis específica: el modo en que Ilustración y Fe se relacionan en la fase siguiente, la del combate que indica el Índice. En ambos casos sostendré que tanto la tesis general como estas dos específicas encuentran su fundamento en la teoría del concepto tal como Hegel la entiende en la *Fenomenología*, por ello también la llamaré teoría fenomenológica del concepto. A ello se debe el hecho de que pondré más el acento en las estructuras dinámicas de la narrativa fenomenológica.

Cabe aclarar los alcances que este trabajo como interpretación histórica. Ya nos advertía hace tiempo Hyppolite que la identificación en la *Fenomenología* de las referencias

3 Una reducción de este tipo sucede cuando se entiende a la Fe en términos de mito. Un entendimiento semejante se encontraría en el libro de Horkheimer y Adorno, que aquí me limito a remitir.

históricas es problemática, y subrayaba particularmente el caso de esta sección (cfr. Hyppolite, 1994: 348). He procurado aquí confrontar mi interpretación con la mayoría de los comentarios disponibles a los fines de ofrecer las referencias históricas necesarias del modo más inequívoco posible. Varias de ellas permanecen aun así discutibles. En cualquier caso, el acento de este trabajo se encuentra más en las estructuras que en los acontecimientos. En gran parte apoya este tipo de aproximación el mismo Hegel, quien parece no haberse preocupado por indicar con demasiada precisión los referentes, escasos en comparación con los datos que ofrece en sus diversas lecciones orales. Cuando en la *Fenomenología* hace referencias, utiliza más la alusión que la cita o el nombre, esto sin perjuicio de que la obra pretende ser una lectura filosófica de la historia tal cual *ha sido* y probablemente *aun esté siendo* –cabe notar que incluso en la sección que analizamos aparecen aludidos contemporáneos suyos–.

I. La cultura en sentido restringido

En *Fe y Saber* Hegel exponía la victoria de la Ilustración sobre la Fe en términos de *situación cultural a él contemporánea* (Hegel, 1968b [1803]: 315), entendida la cultura en sentido general. Pocos años más tarde presentaba tanto en la Introducción como en el Prólogo de la *Fenomenología* un sentido *amplio* de cultura que prácticamente convergía con la obra considerada en su conjunto (cfr. Hegel, 1968a; 2010).⁴

4 En las citas utilizo como referencia fundamental la edición de la *Fenomenología* de la editorial Meiner (ver Bibliografía) indicando esa paginación y en algunos casos, después de una coma, los renglones precisos. Como traducción de referencia cito la de A. Gómez Ramos (Hegel, 2010 [1807]) e indico, cuando lo considero conveniente, mis propuestas de variación con mis iniciales, "HMS". En la edición bilingüe de Abada pueden encontrarse las citas en castellano mediante la paginación alemana aquí indicada. He evitado la introducción entre paréntesis o corchetes de

Sin embargo, en la Sección de la *Fenomenología* titulada “El espíritu extrañado de sí; la Cultura”, en donde se encuentra la confrontación que analizamos y que hereda en gran parte al texto de *Fe y Saber*, el término “Cultura” se toma ahora en un sentido *restringido e históricamente delimitado*.⁵ ¿En qué consiste este sentido y por qué lo utiliza precisamente aquí, acompañando al extrañamiento?

Desde el punto de vista cronológico, podemos situar un punto de partida aproximativo en la fase posterior a la decadencia y caída del Imperio romano, en la que había desembocado el Espíritu hacia el final de su fase de primera inmediatez. La Eticidad del mundo griego –su belleza, la cohesión de su ciudad-Estado y la relación inicialmente no

los términos alemanes en el texto, excepto cuando se trata de una palabra de traducción controvertida o por alguna razón contextual. En cambio, introduce en varios casos entre corchetes los referentes de los pronombres de acuerdo a mi entender, que ya en el texto hegeliano son de identificación problemática, dificultad que se agudiza cuando se citan pasajes recortados del texto. Por último, me he permitido variaciones de uso de mayúscula/minúscula en los textos citados de la traducción de Gómez Ramos, en el caso de algunos de los sustantivos en castellano, por ejemplo, a los fines de destacar con mayúsculas el carácter de figuras de la Intelcepción Pura y la Fe, sabiendo que es una opción viable dada la mayúscula de todos los sustantivos en alemán y el hecho de que al ser figuras puede entenderse los como nombres propios.

- 5 De aquí en adelante, salvo especificación en contrario, me referiré principalmente a este sentido restringido, destacándolo con mayúscula "Cultura". A los fines de orientar al lector no familiarizado con esta sección de la *Fenomenología*, "El Espíritu Extrañado de sí; la Cultura" ofrezco a continuación un mapa básico de las fases de esta sección. Ellas pueden esquematizarse del modo siguiente: 1. La Cultura tiene su propio mundo, el "reino de la realidad efectiva", frente al cual se halla la conciencia, cuya evolución se documenta en la sucesión de los tipos de lenguaje, hasta volverse conciencia pura. 2. Esta última se escinde en Intelcepción Pura y Fe. 3.a. La Fe escinde el mundo heredado en el reino de la realidad efectiva, por una parte, al cual atiende la conciencia en cuanto sensible; y por otra un mundo del Más Allá, al cual afirma la conciencia en cuanto creyente. 3.b. La Intelcepción Pura también conserva como referencia el mundo heredado, el reino de la realidad efectiva, pero aun cuando no "huye" hacia otro mundo, como señala Hegel respecto de la Fe, constituye sin embargo una suerte de mundo con el repliegue a su pura interioridad. 4. Luego, el combate entre Ilustración y Fe es un momento crucial de la cultura, que presenta una fase pacífica, 4.a. y le sigue otra violenta, 4.b., y 5. la Revolución francesa es la consumación de la sección. Este capítulo versa sobre las fases 1 a 3 inclusive. El capítulo siguiente se concentra en la fase 4.

problemática entre individuo y polis– desplegaba luego conflictos latentes que llevaban a diferenciaciones internas y se resolvía (o disolvía) finalmente en la crisis del Imperio romano. Nos encontramos aquí con un “Sí Mismo” o sujeto medio individual que por más que es reconocido formalmente por el derecho, carece de sustancia (Hegel, 1968a; 2010: 265,1) frente a una realidad efectiva en donde, si por un lado rige el derecho formal que protege la propiedad y ciertas garantías jurídicas, por el otro dominan la devastación (Hegel, 1968a; 2010: 264,28) –frente al cual ese derecho es socialmente impotente– y el “Señor del Mundo”, el emperador, como parte de esta “violencia exterior de los elementos desatados” (Hegel, 1968a; 2010: 264, 29).

La forma mediante la cual el Espíritu resuelve su situación es el *extrañamiento*. Las connotaciones negativas también en alemán que acompañan a este término pueden ensombrecer al lector connotaciones positivas que también tiene en la concepción hegeliana pues, entre otros, es un recurso que tiene el Espíritu para solucionar provisoriamente una situación.⁶ Expresado sintéticamente, el extrañamiento consiste en una serie de escisiones entre figuras y mundos que no se reconocen a sí mismos, ni entre sí, como partes de un mismo modelo o estructura real que los involucra mutuamente. Las escisiones se dan también dentro de esos mundos, como es el caso del “reino de la realidad efectiva” de la Cultura, que se escinde en “Poder Estatal” y “Riqueza”, y también sucede esto dentro de las figuras, como es el caso de la Conciencia Pura, que se escinde en “Fe” e “Intelección Pura”.

Aparte de la escisión entre realidad efectiva y conciencia pura, el Sí Mismo también se experimenta escindido entre la figura a la cual pertenece y el mundo correlativo que se le

6 Para diversos matices comprendidos en este concepto de extrañamiento cfr. Siep, 2015: 187-190. En adelante me concentro más bien en el concepto de Cultura en función de la tesis aquí sostenida.

opone. Y en momentos extremos, el Sí Mismo llega a ser en términos de experiencia el único sostén de la relación entre las partes, cuando el extrañamiento es casi total, y sufre en su propio ser la falta de mediación entre ellas y su correspondiente tensión. El Sí Mismo no resistiría esta situación si el movimiento mediador no estuviese ya operando, debido a la dinámica del Espíritu, que es verdadero sostén. El extrañamiento implica *en sí* escisión *en* la unidad; a pesar de la escisión, el Espíritu sigue siendo uno –la escisión es en sí siempre interna– y busca la consumación como unidad plena. La Cultura es ese trabajo del Espíritu por superar la escisión y ella va adoptando distintas formas, de acuerdo con la fase específica respectiva que se encuentra atravesando. El título de la sección, “El Espíritu Extrañado de Sí; la Cultura” expresa más una complementación que una sinonimia: la expresión “Extrañado de Sí” acentúa la escisión; la expresión “Cultura” –que está después de un punto y coma, y no dos puntos– expresa la tensión hacia su superación. Entre extrañamiento y cultura hay una suerte de movimiento basculante: no obstante su búsqueda de la unidad, el trabajo de la cultura profundiza a su vez escisiones ya existentes o genera incluso nuevas, debido a que las mediaciones que realiza son en sentido absoluto imperfectas, esto es, las logra bajo el costo de dejar algún factor real sin mediar, absoluto, incondicionado o marginado.

De la situación de devastación heredada de la caída del Imperio romano se evoluciona hacia el “reino de la realidad efectiva”, el mundo de la Cultura, en donde la escisión se manifiesta en sucesivas crisis y reformulaciones de la representatividad política, y la evolución sincrónica y progresiva de la conciencia hacia una figura totalmente pura. En el reino de la realidad efectiva, la Cultura es entendida por la autoconciencia como algo individual y particular; el individuo se cultiva, y esa es la medida de su dignidad

social y del reconocimiento que recibe. Este cultivo de sí implica por un lado que el individuo adquiere universalidad en su modo de ser, en el sentido delimitado de que se aleja del *estado natural*. Es probable que el uso del término “Cultura” tenga presente aquí el contraste con la barbarie [“barbarische Nationen”, cfr. Hegel, 1968b[1803]: 215,16] de la que el mundo europeo pretende salir durante el medioevo, como en la modernidad respecto del mismo medioevo. Hasta el advenimiento de la temprana modernidad inclusive, la Cultura es entendida como cultivo de la dimensión natural del espíritu, esto es: los talentos, las aptitudes, las capacidades; pues la universalidad completamente espiritual se formará recién a partir de la conciencia pura. Esta cultura individual y particular constituye la dimensión *subjetiva* del “reino de la realidad efectiva de la Cultura”, es su espíritu subjetivo correlativo emergente. Sin embargo, esta subjetividad experimenta y acusa recibo de los avatares del mundo institucional, como también a la inversa: el mundo institucional depende de la evolución de esta cultura subjetiva, la cual por momentos acompaña y sostiene, por momentos critica y corroe.

II. La sucesión de las instituciones y de los lenguajes

En la fase inicial de este reino de la realidad efectiva nos encontramos institucionalmente con el sistema feudal. El rey es más bien *primus inter pares*. Los nobles son considerados y se sienten parte del gobierno. Así la Cultura y esta relación con el Poder Estatal (o instituciones políticas fundamentales) tiene su conciencia propia en el noble vasallo servidor del rey y se manifiesta en el *lenguaje del heroísmo*. Este lenguaje no es solo la expresión exterior de la experiencia que hace la conciencia, sino que es también

constitutivo de esa conciencia y del Poder Estatal; este necesita de la efectivización exterior de ese lenguaje. Por otra parte, el lenguaje complementa al heroísmo, el cual no llega en general a la entrega real de la vida misma y necesita por ello de un sustituto simbólico a su vez efectivo, incidente en el mundo real.

En ese sentido, tanto este lenguaje como los lenguajes que lo sucederán en esta sección presentan una esencial *ambigüedad*, puesto que son en muchos casos sustitutos del sacrificio supremo. A esta situación se suma el hecho de que la participación real y efectiva en el gobierno, como también el sentirse en cuanto Sí Mismo partícipe de él, es parcial en este vasallaje de los nobles. El Poder Estatal no representa plenamente a los nobles y estos, por su parte y en forma correlativa, se reservan una parte del Sí Mismo. Ambas deficiencias se alimentan mutuamente y ya desarrolladas requerirán una resolución. Veamos con un poco más de detalle cómo sucede.

A la institucionalidad del reino de la realidad efectiva de la Cultura la acompaña, en relación de oposición y tensión, lo que Hegel denomina la Riqueza. Poder Estatal y Riqueza son los términos de la escisión del mundo objetivo. Son realidades no mediadas entre sí y puntos de referencia morales para lo bueno y lo malo respectivamente. Quien sirve al Estado sirve a la verdadera esencia, es bueno; quien sirve a la Riqueza trabaja para sus intereses privados, es malo. La división absoluta entre Estado y Riqueza y el criterio moral se refuerzan mutuamente. Pero debido a esta falta de mediación en esa estructuración del mundo y en ese criterio moral, las inversiones ya están al acecho, puesto que, por un lado, el Estado no representa plenamente a los nobles y, por el otro, la necesidad de la riqueza apremia a estos últimos: ella da trabajo y permite satisfacer las necesidades materiales. Conjugando las dos escisiones expuestas hasta

ahora, tenemos que la necesidad de la Riqueza por un lado y la participación no plena del noble en el gobierno por el otro, conspiran juntas para la efectuación de la reserva del noble, su entrega no total y su vinculación incipiente y necesaria con la Riqueza. El nombre “Riqueza” alude al libro de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, obra tomada por Hegel como símbolo y testimonio de los albores del mercado moderno y de la gestación de la burguesía. A medida que se profundiza la tensión entre el servicio desinteresado al Estado y la necesidad de la Riqueza, la reserva del noble se agudiza progresivamente en escisión *interior*.

Esta fase del vasallaje noble se resuelve en la del monarca absoluto, cuyo símbolo es Luis XIV, no nombrado, pero sí aludido. El monarca absoluto coincide con la dimensión del Poder Estatal devenida singularidad absolutizada. El monarca trae a los nobles a la corte y los sumerge en una realidad de riqueza sin poder. Al lenguaje del heroísmo del noble vasallo le sucede el *lenguaje de la adulación* del noble en la corte, que pasa a ser ahora el lenguaje de la Cultura. Este lenguaje denota una evolución correlativa de la conciencia del creciente extrañamiento del Sí Mismo respecto de la situación social e institucional y, por tanto, una reserva interior mayor. Frente a esta realidad, el lenguaje es por un lado el medio indispensable para poder preservarse como individuo: sobrevive socialmente quien adula al monarca. Pero, por el otro, la monarquía requiere a su vez esa adulación para sostenerse o, dicho en otros términos, requiere de esa conciencia y de la efectivización del lenguaje propio. Es en este sentido que el lenguaje es mediador. Este lenguaje, como el anterior, no pretende ser una fachada que esconde a la conciencia real, no es técnicamente hipocresía, sino que es tanto expresión de esa conciencia *en* el mundo efectivo como a su vez constitutivo *de* ella: el Sí mismo *se concibe a sí* a partir de ese lenguaje, *es* en cierto sentido ese lenguaje y *debe* adular.

Puesto que el lenguaje se efectiviza de ese modo para que el individuo se preserve y la institución se sostenga, la escisión se sufre más gravemente en el interior del sujeto; su reserva no puede llegar a un nivel pleno de autoconciencia, pues todavía puede atribuir la experiencia de la escisión a su situación particular y no al contexto estructural. La conciencia experimenta finalmente la situación del Sí Mismo como escisión absoluta, y se expresa con el *lenguaje del desgarramiento*, un lenguaje tan sarcástico como amargo, cuyo testimonio encuentra Hegel en *El Sobrino de Rameau* de Diderot. El lenguaje del desgarramiento no solo es el que precede a la Intelección Pura, sino también a la Fe, es decir a la totalidad de la conciencia pura.⁷ En *El Sobrino de Rameau* se entrevé un sufrimiento en lo que propongo denominar el *lenguaje del disparate*, el momento de sarcasmo del lenguaje del desgarramiento. El protagonista de la obra deambula sin encontrar una consistencia del mundo objetivo, lo cual repercute tanto en la ontología como en la percepción en su propia consistencia. El disparate del músico es aquí aguda inteligencia de la situación de disgregación real, tal como lo intuye ya su filósofo interlocutor, y es paradójicamente lo que le permite retener al Sí Mismo cierta mínima consistencia en medio de la inconsistencia de todo. Pero a su vez es *lenguaje de la vanidad de todo*, el momento de amargura de la experiencia del

7 Encuentro problemático el pasaje del lenguaje del desgarramiento a la conciencia pura. Hegel utiliza *El Sobrino de Rameau* como testimonio del lenguaje del desgarramiento, pero las referencias de esta obra a la vanidad puede que retengan cierta conciencia religiosa de fines siglo XVI. El libro de Diderot acentúa la vanidad de los elementos de la realidad de la época en unos pocos pasajes, que evocan el texto de *Eclesiastés* 1: "Vanidad de vanidades, todo es vanidad". La referencia de la *Fenomenología* [285] también evoca claramente el *Eclesiastés*. En lo que respecta a la conciencia religiosa posterior a la guerra de los Treinta Años, sugiero por ejemplo los poemas de Andreas Gryphius. No sé si Hegel ha tenido presente esta literatura, probablemente sí Diderot. En cualquier caso, formulo esta hipótesis a los fines de comprender mejor la transición del lenguaje del desgarramiento a la conciencia pura que abarca tanto la Intelección Pura como la Fe.

desgarramiento, tiene una experiencia sufrida del mundo y de existencia en él.

Mientras tanto surgen intentos fallidos de remediar el desgarramiento del espíritu (Hegel, 1968a: 285). Uno de ellos es Rousseau.⁸ Su reclamo se dirige a la “individualidad universal”, a la cual propone retornar a una supuesta condición natural del ser humano, entendida por el suizo como inmediatez que ha sido contaminada por la sociedad. Este reclamo no prosperó ni podría haber prosperado, porque el ser humano a esa altura de las cosas no puede desandar el camino hecho por el Espíritu en la cultura –tanto en sentido amplio como restringido– hacia un estado de inocencia, de simplicidad del corazón y de naturaleza; en otros términos, ni es posible ni es objetivamente deseable para “nosotros” disolver lo ya mediado. Por otra parte, esta posición que busca disolver la mediación de la cultura no podría surgir a su vez sino de ella, es una posición cultural, no puede sino caer en un círculo vicioso. Es probable que Hegel haya tenido presente esta crítica de Rousseau para subtitular a esta sección de la *Fenomenología* con el término “Cultura”, y ofrecer aquí una lectura alternativa de este fenómeno, también dramática, pero positiva. Lo único que puede hacer un intento como el de Rousseau es dirigir este reclamo al “*espíritu* de la cultura misma: que salga de la confusión y regrese a sí *como espíritu* y que gane una conciencia todavía más alta” (Hegel, 1968a; 2010: 285,17-19), es decir que no retroceda, sino que avance más todavía. “Pero, de hecho, el espíritu ya ha llevado a cabo esto en sí” (Hegel, 1968a; 2010: 285,20), esto es, la figura de la conciencia pura.

8 Respecto de la alusión a Rosseau, cfr. Hyppolite, 1994: 352; Siep, 2015: 193.

III. El emerger de la conciencia pura

En el itinerario de esos lenguajes podemos ver esta tensión entre la dirección del extrañamiento y la de la Cultura, y constatar un nivel creciente de *purificación* –en sentido tanto teórico como moral, aun cuando el primero es más evidente– de la conciencia respecto del reino de la realidad efectiva, en dirección hacia una conciencia *totalmente pura*; “... en tanto que todo ello se ha hecho extraño a sí mismo, más allá del mundo de la cultura está el mundo de la conciencia pura o del pensar, el cual no tiene realidad efectiva” (Hegel, 1968a; 2010: 286). Ya no cuenta esencialmente el talento y las dotes personales, que todavía eran equívocos en su universalidad, puesto que se trataba, sí, de dotes espirituales, pero vinculadas aún a la naturaleza y a la particularidad. Se relativiza *ahora* el valor de la particularidad de la cultura del individuo, que era aun espíritu *natural*; la cultura se universaliza espiritualmente y pasa a ser conciencia pura, escindida en dos lados.

Un lado es la *Intelección Pura*. En ella la universalización se produce por el lado del sujeto, el cual se configura en términos de concepto. La purificación adquiere aquí la forma de la *categoría*, que desconoce todo aquello que ella no es. “Categoría” evoca en sentido amplio la futura noción kantiana aplicada en forma retrospectiva a toda la figura de la Intelección Pura. El otro lado de la conciencia pura es la *Fe*. Esta es “*huida*” (“*Flucht*” cfr. Hegel, 1968a; 2010: 266,35) a un “Más Allá” respecto del reino de la realidad efectiva de la Cultura. Así como la *Fe* es *huida*, el movimiento de la Intelección Pura puede ser entendido análogamente según mi parecer como un *repliegue* del Sí Mismo en el yo puro como única realidad esencial.

Una y otra vez Hegel solicita tener presente que la *Fe* es, antes que nada, *pensamiento*. Con esta insistencia sienta

las bases para argumentar a favor de dos tesis. La primera es que tanto la Ilustración⁹ como la Fe tienen una misma raíz histórica y conceptual; ambas son pensamiento, puesto que ambas son conciencia pura. Si tenemos presente los dos elementos del modelo básico que Hegel anuncia en su Introducción a la *Fenomenología*, conciencia y objeto, la Intelección Pura es la absolutización del momento de la conciencia, mientras que la Fe lo es del objeto. La Fe percibe a este como puro *en sí*, aquí en términos de una esencia Absoluta, consciente de sí pero objetualizada como tal, mientras que la Intelección Pura percibe al objeto como puro *para sí*, aquí en términos de categoría. La Fe tomará conciencia de su rol constitutivo de su objeto solo progresivamente. Este movimiento es largo, continuo e históricamente supone de algún modo el pasaje de la fe católica a la protestante, aunque no lo planteo Hegel aquí en esos términos pues en la *Fenomenología* prevalece la lectura de la historia en términos de proceso por sobre la de acontecimiento.¹⁰

El lenguaje del desgarramiento, especialmente el del disparate, representado en *El Sobrino de Rameau*, era crítico y corrosivo de las determinaciones conceptuales que configuraban el mundo efectivo, tanto en su objetividad e institucionalidad y sus jerarquizaciones, como en las determinaciones metafísicas que las sostenían en forma refleja. Una corrosión que sin embargo ya estaba aconteciendo en

9 Puesto que la Ilustración es la difusión de la Intelección Pura, podemos considerar a esta como una *conciencia protoilustrada*. Entre ambas hay una continuidad procesual. Por ello, de aquí en adelante utilizaré "Intelección Pura" e "Ilustración" en forma equivalente –como también lo hace en varias ocasiones Hegel–; los eventuales matices diferentes se pueden entender en el contexto.

10 Hegel es más explícito en las lecciones orales, pero cuyo estatuto filológico es problemático y donde falta el carácter procesual y dialéctico de la exposición que sí tiene la *Fenomenología*. Por otra parte, específicamente, el estatuto de la Reforma en esta sección es difícil de determinar, como lo ha señalado entre otros Hyppolite (1994: 385). En todo caso es quizás Hegel quien lo ha hecho difícil. A lo largo de este trabajo propongo mi hipótesis al respecto.

el reino de la efectividad. En la Intelección Pura, la Cultura se universaliza *ahora* mediante la absoluta conceptualización en términos subjetivos. El tránsito del lenguaje del desgarramiento al estadio más refinado del concepto puro, esto es el lado de la Intelección Pura, y la posibilidad de una nueva concepción del ordenamiento de todas las determinaciones tanto políticas como metafísicas, requiere de un período intermedio o de tránsito. Tampoco es explícito aquí Hegel, pero a mi modo de ver el *Diccionario Histórico y Crítico* (Bayle, 1697), bien puede cuadrar con este tránsito, y no solo la *Enciclopedia* como ya se ha señalado en otros comentarios. El *Diccionario* lleva a una forma sistemática y conceptual la crítica implícita en el lenguaje del desgarramiento y cuestiona una serie de determinaciones teológicas que sostenían y legitimaban órdenes jerárquicos a nivel institucional y moral. La *Enciclopedia* (Diderot y D'Alembert, 1751-1772) consume luego esta dirección, *ahora* incluso respecto de la antigua metafísica de género y diferencia específica. Mediante el tipo de ordenación textual propia del *Diccionario* y más tarde de la *Enciclopedia* se abre un nuevo ordenamiento de las determinaciones, en donde lo que rige no es meramente la contingencia *ahora* deconstructiva del alfabeto respecto de los ordenamientos vigentes sino *la actividad misma de conceptualizar todo*, la cual, mediante su homologación, purifica a la Cultura de las particularidades del orden previo institucional y metafísico.

Igual que la Intelección Pura, la Fe como figura nace con la conciencia pura del mundo de la Cultura. Cabe recordar que lo que nace es una figura, no la religión en cuanto tal o el cristianismo. Hegel se encarga de señalar, por ejemplo, que esta no es la anterior figura de la conciencia desventurada. Es difícil indicar exactamente qué siglos Hegel está pensando, y tampoco se preocupa por ello. La Fe como figura es la religión cristiana que conserva formas del medioevo

en los albores de la modernidad. Por sus características presenta cierta continuidad con la conciencia desventurada, pero ahora nos encontramos con una religión ya institucionalizada y más mediada con el mundo, más precisamente –puesto que no hay mundo en sí, absoluto en las figuras de la *Fenomenología*, también ellos dependen de figuras– aquel del reino efectivo de la cultura. La antesala del comienzo de la Fe se da según mi entender en la exposición sobre aquel matiz o subespecie del lenguaje del desgarramiento que es el lenguaje de la vanidad. Hacia fines del siglo XVI, la Fe se encuentra como conciencia religiosa predominante que aun resguarda culturalmente las determinaciones del mundo objetivo e institucional del tardo medioevo. Estas determinaciones *participan* –para utilizar un término platónico, que creo aquí procedente para interpretar la conciencia creyente– de las determinaciones del Más Allá y sus jerarquizaciones. Aunque en términos técnicos hegelianos, “para nosotros”, no se trata de participación sino de *reflejo* de un momento sobre el otro en una escisión, reflejo cuya dirección la Ilustración considerará en forma invertida.

IV. La vulnerable inmediatez

La Intelección Pura y la Fe desprecian al reino de la realidad efectiva de la Cultura, tanto a su Riqueza como a su Poder Estatal. Sí deben contar con estos y los necesitan, pues viven en ese mundo y de algún modo deben hacer las cuentas con él. Pero si por un lado se distancian de él, por el otro procuran salvar, necesariamente por fuera de él, cierta inmediatez. El espíritu la experimentaba, de modo diferente, con la Eticidad, y esto ahora ya no pesa, pero el espíritu busca de por sí la inmediatez, sentirse en casa [bei sich selbst seyn]. Por ello ante la disolución del espíritu anterior y el

reino de la efectividad, ambas figuras sin saberlo, sin proponérselo, procuran salvar la inmediatez trasladándola. La Intelección Pura la preserva en la autoconciencia; en cuanto el concepto es subjetivo, es el repliegue en el sí mismo, y todo objeto *es* en la medida que *es en* la conciencia. Y en ese sentido es, para ella, inmediato. La Fe la preserva en cambio en su unidad inmediata con el Más Allá. En el ataque que recibe de la Ilustración, las respuestas de la Fe tienen de común denominador la defensa a ultranza de esta inmediatez. La esencia le es inmediata o, como *después* se verá obligada a reformular, le es *también* inmediata. Esta presencia de la esencia absoluta en el sí mismo prescindente de toda mediación la subrayará la conciencia creyente en forma progresiva, hasta converger finalmente con la autoconciencia pura de la Intelección Pura.

La expresión de la conciencia creyente y de la Intelección Pura es presentada *ahora* no en términos de lenguaje, como ocurría en la fase anterior, sino de discursos en diálogo. Esas figuras son sujetos que se hablan, conciencias de las cuales hay que atender lo que preguntan y responden. El lenguaje en la fase anterior era constitutivo tanto de la conciencia como del mundo efectivo. Aquí los discursos lo son solo de la conciencia pura. Es en los discursos donde se llevará a cabo trabajo de las explicitaciones y la evolución de las mediaciones. Esta lucha en el seno de la conciencia pura tendrá *luego* sus consecuencias para el mundo efectivo.

El esfuerzo de la Fe por preservar la inmediatez de la esencia absoluta trasciende su posicionamiento teórico. Es también práctico y pretende estar más comprometida que la Intelección Pura, pues esta reduce la moral a la pura intención, mientras que la Fe manifiesta esa adhesión a la esencia absoluta mediante el ayuno, la castidad y la pobreza, lo cual involucra no solo la exterioridad del Sí Mismo, sino también fuertemente su cuerpo. Esto se debe a que

mediante su praxis la Fe busca anular la escisión entre realidad sensible y esencia absoluta y adecuar toda su singularidad a esta última. Esta no solo *es* su esencia, sino que *también debe* serlo. Estas prácticas de la Fe resultan absurdas para la Ilustración, como veremos.

Desde el punto de vista *teórico* la Intelección Pura es en cambio el retorno a la figura de la certeza sensible, no con la misma inmediatez del primer capítulo de la *Fenomenología*, sino como “resultado” (Hegel, 1968a; 2010: 303,27), esto es, una inmediatez de la que no solo *ahora* ella es consciente de que contiene un itinerario de mediaciones, sino de la cual la Intelección Pura ha buscado posibilidades alternativas y no las ha encontrado, y ha retornado a ella como una forma única posible de conocer las cosas y ahora por ello legitimada. Si desde el punto de vista *institucional* sigue enfrentada al reino de la realidad efectiva de la Cultura, desde el punto de vista *epistemológico* y *ontológico* el mundo correlativo de la Intelección Pura está a su vez escindido entre las cosas sensibles y un más allá abstracto absolutamente indeterminable. Dicho sea de paso, junto con su propio Más Allá también la Fe admite la certeza sensible pero no la sostiene con los términos que tenía la figura inicial de la *Fenomenología* sino como un momento evanescente; una concepción que como veremos le llevará a la necesidad de explicitaciones problemáticas.

Desde el punto de vista *práctico* la Intelección Pura es, en primer lugar, “Intención Pura”: para ella el valor moral del singular no depende de lo que se demuestre sensible y corporalmente –lo externo es siempre equívoco para ella–; la moralidad reside solo en la intención. No parece que en este caso involucre al cuerpo como es en el caso de la Fe, pero podemos suponer un trabajo sobre el Sí Mismo como purificación de la intención que *debe ser* lo que ya *es*, pura. Explícitamente sí es, en segundo lugar, un trabajo sobre la

mentalidad general, sobre la cultura: la Intelección Pura se propone como *Ilustración*, esto es, *difusión de sí* como tarea. Análogamente a la Fe, para la cual la esencia absoluta *era* la esencia de la conciencia creyente y a la vez *debía serlo* mediante la práctica, sucederá esto entre la Intelección Pura y la razón en todos los seres pensantes. El lema con el que caracteriza esta difusión es según Hegel: “*Sed para vosotros mismos lo que todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*” (Hegel, 1968a; 2010: 292,9-10), una combinación en términos kantianos del texto *¿Qué es la Ilustración?* (1784) con el imperativo categórico. Hegel le concede a la Intelección Pura su pretensión sobre el término “razón”, pero lo hace provisoriamente, pues ella reduce la razón a entendimiento, tal como ya lo había expuesto en *Fe y Saber*. Y de paso ha llevado a ambas figuras a explicitar esta relación problemática presente en ellas entre ser y deber ser, para cuya comprensión y resolución no parece bastar una concepción de estos términos en forma absoluta, no mediada. Existe en cambio tanto una continuidad como una distinción. Pero ello ya pertenece a la resolución que dará la concepción hegeliana consumada.

V. El origen común como tesis propia de la *Fenomenología*

Por el momento he mostrado mediante la interpretación como Ilustración y Fe provienen de un *origen en común* en la Cultura y son contrafiguras que constituyen una sola figura, la conciencia pura. La correlación entre la *Fenomenología* y las *Lecciones de filosofía de la historia* como las de *historia de la filosofía* nos llevan a otro terreno problemático desde el punto de vista filológico. No tenemos fuentes directas de las *Lecciones de historia de la filosofía* que impartió Hegel en Jena en forma contemporánea al período en que redactaba la

Fenomenología. Se puede deducir algo por extrapolación de la edición de Michelet. Las lecciones restantes son del período de Berlín y no excluyen una evolución o modificación de la concepción de Hegel respecto de las tesis y estructuras sostenidas en la *Fenomenología*. En cualquier caso, me permito afirmar –pues se requeriría la elaboración de todo un trabajo comparativo–, que la posición de Hegel en la *Fenomenología* es nueva respecto de *Fe y Saber* como también diferente de lo afirmado en las *Lecciones* y en la *Enciclopedia*. Este carácter constitutivo mutuo es una de sus peculiaridades. La reconstrucción hegeliana de este origen común sobre la base de su teoría del concepto no cuadra ni con los cánones generales de la tesis de secularización ni con la tesis de una novedad de la edad moderna absolutamente independiente de su relación con el cristianismo, sino con una concepción única que se basa en escisiones, diferenciaciones y mediaciones progresivas sobre la base de una unidad continua.

La tesis específica del origen común, vale recordar, no se refiere a toda ilustración en general (tal como ha sido entendido el término en forma análoga para otros períodos de la historia) ni al cristianismo en general, sino a dos figuras históricas y específicas. Pero que no deja de tener consecuencias para la comprensión de sus derivaciones en posiciones como las de Feuerbach y las discusiones entre izquierda y derecha hegeliana, como hoy en día en sus secuelas en la “era secular”, como lo ha denominado Taylor, o bien en tensiones actuales que han recibido formulaciones en términos genéricos, por ejemplo, de “universalismo y particularismo”.

Hemos visto solo un argumento en apoyo de la tesis de la complementariedad. En términos de narrativa, hemos visto solo el comienzo. Se requiere avanzar también en la comprensión del nudo –el contagio y el combate– y el desenlace –la victoria de la Ilustración–.

Bibliografía

- Bayle, P. (1697 1a ed., 1702, 2a. ed.). *Dictionnaire Historique et Critique*. Reinier Leers.
- Diderot y D'Alembert (eds.) (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.
- Hegel, G. F. W. (1968). *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede. (eds.), *Gesammelte Werke*, vol. 9. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968a[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen, W. y Heede, R. (eds.). En Hegel, G. F. W., 1968 y ss., vol. 9.
- Hegel, G. F. W. (1968b[1803]). *Glauben und Wissen*. Buchner, H. y Pöggeler, O. (eds.). En Hegel, G. F. W., 1968 y ss., vol. 4.
- Hegel, G. F. W. (1992[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. W. (2000). *Fe y Saber*, trad. de V. Serrano. Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. F. W. (2010[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas de A. Gómez Ramos, sobre la base de Hegel, G. F. W., 1968a. Abada.
- Hypolite, J. (1994). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península.
- Siep, L. (2015). *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de C. Rendón. Anthropos.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, 3a. ed. PPU.