

LOGOS Y PROTESTANTISMO. SOBRE LA REFORMA DE LA REFORMA EN LA FILOSOFÍA

LOGOS AND PROTESTANTISM. ON THE REFORM OF THE
REFORM IN PHILOSOPHY

Max Maureira

*Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Centro de filosofía clásica alemana, Argentina*

Resumen: *En este texto se plantea una consideración filosófica del protestantismo. Asumiendo lo sensible, esta se concentra en la esencia de lo divino. A partir de esto se tiene en cuenta, paradigmáticamente incluso, la obra de Fichte o Hegel, en las que resuena con claridad la influencia de Lutero. Con la religión, con esta figura del pensamiento, comparece la filosofía, poniendo de manifiesto los distintos momentos del movimiento divino. Auscultar el despliegue divino, de lo mismo a lo mismo, es lo que, tratándose del cristianismo, asoma a su vez por antonomasia en el evangelio joánico que, por eso, es central en este trabajo.*

Palabras clave: *Reforma, Lutero, divinidad, Fichte, Hegel.*

Abstract: *This text presents a philosophical consideration of Protestantism. Assuming the sensible, it concentrates on the essence of the divine. From this, the work of Fichte or Hegel, in which Luther's influence clearly resounds, is paradigmatically taken into account. With religion, with this figure of thought, philosophy now appears, revealing the different moments of the divine movement. Listening to the divine unfolding, from the same to the same, is what, in the case of Christianity, appears par excellence in the Johannine Gospel, which is central to this work.*

Keywords: *Reformation, Luther, divinity, Fichte, Hegel.*

Aunque la filosofía tiene desde sus albores una incuestionable relación, además de con el arte, con la religión¹, ella porta, no obstante, una pretensión particular respecto a las otras dos: dar cuenta de ambas en relación con ella. Sin embargo, no por eso deja de estar expuesta a las mismas. Así, entonces, si se consideran estas relaciones, es preciso hacerlo con cuidado, y entendiendo que, respecto a la filosofía, lo que está en juego es una comprensión de las otras esferas desde y para ella. Considerado así, y puesta la mirada aquí en la Reforma o en el protestantismo, en la relación de la filosofía con una religión reformada, el énfasis de Heidegger, en cuanto a que la filosofía debe mantenerse alejada de todo vínculo con la fe, y ya no digamos con la teología, puede parecer plausible, en el sentido que tal influencia comprometería el asunto más genuino de la filosofía a juicio suyo: el pensar². A la religión, a la fe, y ciertamente a la teología, les sería común –y en esto radica su amenaza– condicionar el pensar en su referencia a un credo, de modo entonces que, tratándose de la filosofía, y asumiendo que el pensar es, si no lo exclusivo, sí lo más genuino de ella, desde la filosofía la fe no haría falta. Pues bien, al fragor de este énfasis en la autonomía de la filosofía, uno puede concluir entonces que su relación con la religión no sólo se vuelve sospechosa, sino que, en definitiva, es sencillamente innecesario plantearla.

Sin embargo, Hegel la tiene muy en cuenta, y no sólo en su nexo con la filosofía, v. gr. en la *Fenomenología del Espíritu*. Aun más, a la religión cristiana, aunque sobre todo a la Reforma, le dedica muchas páginas de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, asumiendo: 1) que el pensar es común a ambas, es decir que no sólo es privativo de la filosofía, sino, dicho tal vez con mayor precisión, 2) que lo propio de la filosofía es dar cuenta del pensar, sin ninguna otra referencia que no sea a ella. Que el pensar se presente de distintos modos, en distintos ámbitos, esferas o figuras, no quiere decir que, ya por eso, se dé cuenta de él en cada una de ellas. Así, y en definitiva, 3) la tarea más eminente de la filosofía consistiría en este rendirle cuentas, desde el pensar, al mismo

¹ Hölderlin considera ejemplarmente esta relación en el *Hiperión*: “el primer hijo de la belleza humana, de la divina, es el arte”, y el segundo “la religión”. Grecia, “ese pueblo poético y religioso –continúa– no hubiera sido nunca” sin ello (arte y religión) “un pueblo filosófico”. Así, pues, primero es el arte, luego la religión y, por último, presuponiéndolos, la filosofía. Cf. Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, ed. Friedrich Beißner, Frankfurt/M., Büchergilde Gutenberg, 1961, p. 563 y 565. Con respecto a la preeminencia de la poesía entre los griegos, Heidegger anota por su parte, en una carta a Eugen Fink: “el comienzo del pensar occidental fue preparado entre los griegos por la poesía”, cf. Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe (GA)*, Frankfurt/M., Klostermann, vol. 29-30, 1983, p. 536. Hegel, en fin, si se revisa el índice de su *Fenomenología del Espíritu*, en particular la tercera parte (Razón), trata también el arte en relación con la religión y la filosofía. Con todo, el modo en que articula esta relación es bien distinto al de Hölderlin. Sobre esto, cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markovits, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970. Cito en adelante canónicamente de acuerdo con esta edición (*Werke*), indicando en romanos el volumen y en arábigos el número de página, aquí: III, p. 5-8.

² Al respecto se pueden revisar por ejemplo sus *Holzwege*. Allí afirma que la “filosofía no surge del mito [sino del...] pensar en el pensar”, agregando luego lo determinante: “la caída del pensar [...] en la fe, es el destino perverso del ser”. Cf. Martin HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, 1977, p. 352-353.

pensar, es decir, desde aquello que, presupuesto, se presenta en todas sus manifestaciones y en todos sus ámbitos.

A la luz de estas consideraciones, si la filosofía ha de hacerse cargo de la religión, ha de hacerlo desde un pensar liberado de cualquier credo, sin que la religión se vincule con la filosofía, sino al contrario y, bien visto, sin ningún otro presupuesto que no sea el propio pensar. Consiguientemente, cuando se trata, como aquí, de pensar filosóficamente la Reforma, o de hacer lo propio con el protestantismo, como movimiento en el que ella se sostiene, se apunta a esto. Ahora bien, con estas observaciones aún no se ha planteado filosóficamente nada, pero sí se adelantan los presupuestos que se deben tener en cuenta para ello.

Así, pues, si se considera que la Reforma ha llegado a considerarse un acontecimiento tan relevante que, junto con el Renacimiento o la llamada conquista de América configura incluso una época³, esto pone suficientemente en evidencia su importancia en general, aunque, de nuevo, la Reforma no se convierte, ya por eso, en un asunto de la filosofía. Consiguientemente, ¿por qué esto es así, o por qué debería serlo? En otros términos: ¿en qué sentido el protestantismo adquiere, desde la filosofía, relevancia filosófica, qué lo convierte en objeto suyo y, más todavía, por qué debe ser así, por qué la filosofía debe hacerse cargo de él?

Cierto: el mero acontecer, la consolidación de lo que se conoce luego, y en general, como protestantismo, no es lo determinante respecto a la filosofía; si lo fuese, ello no pasaría de ser más que una exterioridad fáctica, lo mismo que si alguien hubiese declarado ese evento como epocal. Que, no obstante, lo sea, que la filosofía se ocupe de él, e incluso, como se ha sugerido, que deba ocuparse de él, se debe más bien a aquello que está presupuesto en el acontecimiento mismo. Por eso, y planteado así, no debe olvidarse que la Reforma irrumpe en el seno del cristianismo, y que, debido a ello, lo presupone no menos. Aquello que ella transforma en su seno es su propia comprensión: esto es lo reformado. Y en consecuencia, la cuestión ahora es plantear en qué consiste tal transformación del cristianismo, qué es lo que se contiene filosóficamente en la misma, qué fuerza se esconde en ella, capaz de servir incluso de eje a una época, del mismo modo que, ya antes, el mismo cristianismo fue capaz de calendarizar el mundo, a partir de su evento más nuclear: la venida

³ Al punto que Hegel llega a referirla en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* como una aurora que se levanta al acabar la Edad Media. Acaso más preciso: comparable con ella son la "llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes y el descubrimiento de América". Cf. G.F.W. HEGEL, *Werke*, XII, p. 491. Siguiéndole, se ha llegado a afirmar todavía que estos tres acontecimientos son los que "constituyen la línea divisoria entre la Edad moderna y la Edad media". Cf. Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985, p. 13-14.

de Cristo. Asumido todo esto, se puede entrar ahora, desde la filosofía, en lo determinante.

Uno de los que primero aborda el asunto indicado en los términos también referidos –filosóficos– es Heine. Con una mirada también histórica, él destaca lo decisivo de la Reforma, en una lengua distinta a la suya, el francés, y en un país de ascendencia católica, Francia. A su juicio, lo decisivo es esto: la aniquilación de la sensibilidad⁴. Si esto se tiene en cuenta desde el cristianismo, puede o incluso debe resultar a primera vista un tanto contradictorio. Que ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, al principio era la palabra (*Jn. 1,1*), y que ella se hace carne (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *Jn. 1, 14*), parece poner en evidencia que esto, devenir carne, sensibilidad, o que el hecho de que el logos o palabra se realice en tales términos, más que su aniquilación plantea exactamente lo contrario, ya que, en efecto, más que aniquilarse, el logos devenido carne se realizaría sensiblemente. Sin embargo, cuando Heine enfatiza la aniquilación de la sensibilidad como lo más característico, no se está oponiendo a ninguna realización sensible del logos, como podría parecer a primera vista, sino que lo enfatizado por él es una comprensión protestante, nueva, del logos: esa que abre Lutero, y que él presenta a los franceses, una comprensión que no se opone a los textos sagrados, sino que, si se revisan con rigor, pretende radicalizarlos. Precisamente esto, los términos en que esto se emprende, es lo relevante para la filosofía, ya que en tal esfuerzo se revela lo que ese movimiento del pensar lleva filosóficamente consigo. Así, entonces, y planteado en estos términos, ¿qué es lo relevante de la comprensión protestante?

Quien revise las obras de Lutero con cierto detenimiento comprobará que lo determinante allí no es la figura histórica de Jesús, la carne o la sensibilidad del logos realizada en él, sino sobre todo, y dicho en palabras del mismo Lutero, la divinidad misma⁵, es decir, advertirá que lo decisivo no es aquí la realización sensible, en particular de Cristo como hombre, sino esto otro: el “principio de todas las criaturas”⁶. Con este énfasis en la divinidad, en la palabra, en el logos mismo, y no en su sensibilidad, se ponen los cimientos

⁴ Según Heine, criticando a Lutero por no advertirlo con claridad, la idea fundamental del cristianismo es "l'anéantissement de la vie sensuelle". Cf. Heinrich HEINE, *De l'Allemagne*, Paris, Michel Levy, 1855, I, p. 31. A la Reforma corresponde, precisamente, radicalizar esta aniquilación, a saber, abandonando toda exteriorización sensible, volviéndose sobre la interioridad en la que ella no pierde realidad, sino al contrario, consuma la propia, v. gr. en la conciencia de cada uno.

⁵ Considerado en su literalidad, Lutero elabora en su *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten* (1537-1538) comentarios sistemáticos al evangelio de Juan (1537), llamando la atención respecto a que el texto no dice que Dios “creó la palabra, [tampoco] que la palabra fue, sino, esencialmente, que la palabra ya era”. Cf. Martin LUTHER, *Weimarer Ausgabe (WA)*, Weimer, Böhlau, 1974. Cito en adelante por esta edición crítica, indicando en romanos la serie, en arábigos el volumen y a continuación el número de página, aquí: I,45, p. 548.

⁶ Conviene advertir que Lutero escribe en el original alemán la voz *principium*, en latín. *Id.*

para una comprensión que la Reforma abre y profundiza, transformando al cristianismo en un concepto, en una idea, en un principio nuevo, como insiste el propio Heine. Esto se revela en un hecho: el movimiento histórico, la mera doctrina o el credo fraguado en torno al mismo. Consiguientemente, lo realizado, el acontecimiento histórico que se conoce como Reforma, emergido en el seno de un inmediato presupuesto suyo, el cristianismo, no es lo determinante, sino lo que lleva consigo tal acontecimiento, y se despliega con él. A comprender esto apuntan las consideraciones de Heine, y no menos las que vienen a continuación.

Considerando todo lo anterior, lo que irrumpe, lo que se revela realizándose es la divinidad misma, suponiendo su consumación sensible un antes y un después. En tal sentido, la encarnación es un principio en cuya base se asienta la transformación sensible de lo divino, el hacerse carne; con lo cual, en tanto principio, el cristianismo adquiere relevancia filosófica. Aristóteles ya había advertido que la consideración de los principios es una tarea eminente a la que se entrega la filosofía⁷. Ahora bien, el trato sistemático se concentra aquí en la comprensión protestante que, asentada en el cristianismo como principio, arriba a su madurez, v. gr. transformándolo, cuestión que en la filosofía se presenta con toda claridad en Kant, y alcanza toda su radicalidad sistemática en Fichte. Que Hegel, un poco más tarde, se concentre, más que en el cristianismo, en el protestantismo, que lo considere filosóficamente, sin enfatizar ni lo sensible, ni lo histórico, obedece a un empeño similar, que presupone una comprensión en cuyo centro no asoma propiamente ninguna manifestación de la divinidad, sino ella misma. Considerar filosóficamente este énfasis protestante es sin duda imposible sin detenerse antes en lo que ello presupone: el principio cristiano. Pues bien, la primera cuestión es plantear entonces los rasgos filosóficos de la Reforma, su consideración como principio, cuestión que fuerza una ineludible referencia al cristianismo, del que surge. De ambos, cristianismo y protestantismo, se hace cargo, en cuanto principios, la filosofía, y de modo sistemático primero Fichte, después Hegel, en unos términos muy precisos, los de la filosofía especulativa, que enfatiza la divinidad misma, no lo manifestado con ella, abriendo un modo de pensarla que pretende, desde ella, volver a ella, siendo precisamente esto lo que, vuelto relevante, está llamado a ser concretado en términos filosóficos.

⁷ Común a los principios –anota él– es ser lo primero, a partir de lo cual algo es lo que es, o algo a partir de lo que se hace y conoce algo: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον ἀρχαί*. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013a18. Con lo cual, lo propio del cristianismo no es, filosóficamente, un hecho que sirve de base para el establecimiento de un calendario. Ocurre más bien que esto es una consecuencia del modo en que se actúa y se conoce, la realización de lo contenido en ese hacer y conocer. A la filosofía le corresponde esto: volverlo relevante.

1. CRISTIANISMO COMO PRINCIPIO

Que un hijo de la tradición protestante se ocupe filosóficamente de la religión no debería sorprender mucho. Antes que Fichte, Kant también lo había hecho (cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón*)⁸. Sin embargo, Fichte no pone de manifiesto la novedad, ser el primero que se ocupa de esta relación, sino los términos filosóficos en los que la considera. Ciertamente, esto no es casual.

A poco de llegar a Berlín, él se hace cargo, públicamente además, de la relación entre filosofía y religión, a saber, en unas lecciones que dicta en 1806 y que llevan por título *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (*Exhortación a la vida bienaventurada o la doctrina de la religión*). A lo largo de las mismas, lo que él desarrolla es, más bien, la relación entre su filosofía –cf. la *Doctrina de la Ciencia*– y el cristianismo⁹. Sin perjuicio de esto, conviene tener no menos en cuenta que ya antes, de manera privada, en una carta que redacta en 1804, él se había detenido con cierto detalle en esta relación.

Allí, en esa carta privada, prepara unos aforismos sobre la esencia de la filosofía en cuanto *Doctrina de la Ciencia*, enfatizando que, hasta Kant, el objeto de la misma había sido el ser, y que, en particular, el objetivo de la filosofía kantiana había sido conceptuar (*begreifen*) la conexión entre sus múltiples determinaciones. Según esto, y siempre en este escrito privado, Fichte pone de manifiesto que esta preocupación por el ser pasa por alto que no hay ser (*Seyn*) fuera de una conciencia (*Bewußtsein*). O sea –continúa en este mismo escrito– ninguna conciencia tiene lugar fuera del ser. Con lo cual, concluye, el objetivo auténtico de la filosofía no es el ser, tampoco la conciencia, sino la conciencia más el ser, o el ser más la conciencia, es decir la absoluta unidad

⁸ A diferencia del teólogo bíblico, ocupado de los textos sagrados, el filósofo, enfatiza Kant, se ocupa de la racionalidad presupuesta en la fe religiosa. Cf. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Werke*, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900, VI, p. 9. Fichte profundiza esto. Si él llega a la religión, es desde la filosofía, a saber la suya, no al revés.

⁹ Considérese que estas lecciones berlinesas no sólo son públicas, sino que además gozan de gran repercusión, debido a las personalidades asistentes. Considérese también que en sus escritos publicados Fichte no menciona nunca el evangelio de Juan. Agréguese aún, sobre la importancia de la Reforma, unas lecciones posteriores, igualmente públicas, de 1808, los *Discursos a la nación alemana*. Allí, en el discurso sexto, el plantea que la Reforma es la “la última gran actuación del pueblo alemán a nivel mundial”. Cito las obras de Fichte de acuerdo a la *Gesamtausgabe* (GA), ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften, indicando primero la serie en romanos, luego el volumen y número de página en arábigos, aquí: I,10, p. 171. A efectos de evitar malos entendidos, téngase en cuenta que Fichte, antes que al pueblo alemán, una pura particularidad entre otras, exalta aquí lo que anima a tal particularidad (alemana). Que haya habido antes innumerables esfuerzos reformadores no por ello, pues, lo decisivo. Si “no hubiese existido un guía entusiasmado por lo eterno (*das Ewige*)”, advierte en este sentido, el esfuerzo del mismo Lutero habría sido uno más. Cf. J.G. FICHTE, GA I,10, p. 173. Aquello que distingue a Lutero no es, en suma, el esfuerzo reformador, sino lo que ese mismo esfuerzo porta: la preocupación por lo eterno, por Dios mismo, antes que por sus manifestaciones.

de ambos, entendiendo que ser y conciencia son uno¹⁰. A esta unidad la llama razón (*Vernunft*), y allí mismo agrega algo que debe tenerse especialmente en cuenta aquí: que ella es el modo en el que la refiere cristianamente el *λογος*, especialmente en el evangelio de Juan¹¹.

Sin duda que esta comprensión filosófica del logos no tiene lugar, al menos en lo inmediato, a partir de un texto de filosofía, sino que se remite a un texto sagrado. No obstante, el logos cristiano mentado en estos pasajes fichteanos no se refiere a un hecho que haya que tener por verdadero; tampoco a una religión que, revelada, se deba considerar en su verdad, y a partir de la que se tengan que desarrollar las propias observaciones, sino que Fichte, desde la filosofía, está refiriendo aquí, dicho con Lutero, la divinidad misma, a secas, sin referencia a un credo determinado. Aquello que se propone la *Doctrina de la Ciencia* es, según Fichte, una ciencia del logos o, como él también anota, una *λογολογία* (logología)¹². Así, pues, y en términos de la *Doctrina de la Ciencia*, se propone una ciencia de la divinidad que, más que inspirarse en, o que dejarse inspirar por el texto sagrado, es su propia filosofía. Al igual que el teólogo, que según Lutero se refiere a Dios¹³, el filósofo también se ocupa de él, de manera que tanto la teología como la filosofía pueden versar sobre Dios, pero el modo en que lo hacen es muy distinto. A partir de la filosofía, el énfasis fichteano es el siguiente.

Considerando de nuevo sus lecciones públicas, en especial las correspondientes a la *Doctrina de la ciencia* en 1804, pronto se advierte lo enfatizado en torno a la relación entre filosofía y religión, retomado luego en las que dicta en 1806. Así, en la quinta conferencia, afirma que “el amor de lo absoluto, o Dios, es el elemento verdadero del espíritu racional”¹⁴. Consecuentemente, sigue él, “la expresión más pura de lo absoluto es la ciencia”¹⁵, es decir, la *Doctrina de la Ciencia*. A través de esta expresión, el ser absoluto (el ser unido con la conciencia) se reconoce estando en ella y, de este modo –agrega él mismo un poco más adelante– Dios se revela como “lo absolutamente autónomo”¹⁶. Que todo esto sea así se debe, según él, a la ya referida unidad del ser absoluto: “el ser es uno, y donde es, es todo”¹⁷. Adviértase, no obstante, que esta

¹⁰ Véase sobre todo el § 2 de sus *Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft*, de 1804. GA, III,5, p. 246.

¹¹ Véanse el § 5 en los mismos *Aphorismen*. GA III,5, p. 247.

¹² J.G. FICHTE, GA V, p. 247.

¹³ Primeramente, en algunos escritos en latín, por ejemplo en sus *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), se lee: “theologos, id est deum loquentes”; y posteriormente, en una prédica en alemán (*Predigt am Sonntag nach Neujahr*) (1535), traduce: “Theologus: Gottes Wortet redet”. Cf. correlativamente, Martín LUTHER WA, I,1, p. 578 y I,41, p. 11.

¹⁴ J.G. FICHTE, GA II,8, p. 75.s

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 259.

unidad, según considera el propio Fichte, en la medida en que se la piensa, se la escinde, se la fracciona: ¿qué significa esto? Que el pensar queda siempre supuesto en lo pensado; que su pureza, es decir el pensar puro, es aniquilado mediante su expresión. Dicho en otras palabras: tal pureza no sería pensable, ya que el pensar siempre está necesariamente limitado, esto es, presupone un objeto, por lo tanto, siempre se escinde, siempre es sobre esto o lo otro, en suma, no es absoluto. A propósito de ello, escuchando algunas lecciones de Fichte, aunque no éstas, sino otras de 1794, Hölderlin, en una carta a Hegel, advierte lo mismo. Si el yo absoluto contiene toda realidad, le escribe al amigo, entonces “es todo y fuera de él no hay nada”; no obstante, si esto es así, no habría, “para este yo absoluto[,] ningún objeto”, pues, en caso contrario, “no estaría toda la realidad en él”. Sin embargo, sigue, “una conciencia sin objeto no es pensable, y si yo mismo soy este objeto, entonces, como tal, estoy necesariamente limitado”, es decir, “debería estar también sólo en el tiempo...”. A partir de ahí se sigue esta conclusión: “en el yo absoluto no es pensable una conciencia; en cuanto yo absoluto, no tengo conciencia, y en la medida en que no tengo conciencia, en la medida en que no soy nada (para mí), el yo absoluto es (para mí)...nada”¹⁸.

A pesar de no conocer esta carta, es decir con independencia de ella, Fichte también se pregunta cómo es posible acceder a esta unidad, a lo absoluto de la misma, a su pureza, es decir cómo es posible que se la pueda referir si, ya al concebirla, se la destruye en su pureza¹⁹. Acaso sorprenda que sobre esta aporía escribiera también, mucho antes, Lutero, enfatizando que en cada determinación divina comparece invariablemente, no una parte, sino todo Dios²⁰. Así que si el logos se expresa de un modo determinado, ello no está en contradicción con el hecho de que se trate siempre, y sin embargo, de todo él: precisamente en esto radica, según el mismo Lutero, lo “maravilloso” del lenguaje (logos)²¹. Captándose a sí mismo, el logos reconoce, en definitiva, la unidad de su propia determinación, y en esta experiencia reconoce su propia

¹⁸ Aquí, en los fragmentos correspondientes, cf. G.W.F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, I, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1969³, p. 19-20.

¹⁹ Cf. J.G. FICHTE, *GA* II,8, p. 122.

²⁰ Cuando se lo refiere, permanece como uno, y lo mismo el lenguaje; en este sentido, en ambos se trata de una universalidad. Así, al referirlo, advierte él en su *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), uno no tiene que hablar de esto o lo otro que lo constituye, tampoco de una individualidad, sino que su referencia implica “hablar por completo de ello”. Cf. Martin LUTHER, *WA* I,26, p. 444.

²¹ Aquello que asombra a Lutero, y que pone de manifiesto es, en definitiva, que el lenguaje no se parte, que lo considerado al referirlo no es un pedazo del mismo, sino que se trata de él en su totalidad: esto es “la maravilla más grande”, dice en el sermón *Von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister* (1526). Cf. Martin LUTHER, *WA* I,19, p. 488.

vida, una vida a la que Fichte, en las lecciones públicas de 1806, es decir en la *Exhortación*, llama divina²².

Algo más al respecto. Comentando el texto joánico, en el que se lee que el logos era la vida (*Jn.* 1,4), Lutero advierte con toda claridad que esto no es nuevo, ya que el apóstol lo toma del Génesis (*Gen.* 1,1), pero él agrega que sí lo es, en cambio, y esto es de toda importancia, considerar que Dios es la palabra, el logos mismo²³. Aquello que Fichte presenta en su *Doctrina de la Ciencia*, y que desarrolla luego de modo más sistemático, en cuanto vida, en las referidas lecciones sobre la *Exhortación* es, al fin y al cabo, la vida misma del logos: en este sentido, esta tarea presupone la tradición protestante. Con todo, aquello que la filosofía se propone aquí es la comprensión del carácter de principio que porta un hecho, no porque el principio dependa de la Reforma como hecho, sino al contrario, porque lo que se presenta con ella es el principio contenido en la misma, realizado en el hecho de acontecer como tal, siendo su revelación el esfuerzo de la filosofía.

Así se comprende que Fichte, ya en la primera página de la *Exhortación*, afirme que la vida sin más es sin duda bienaventurada; más aun, ella es, dice ahí: “necesariamente bienaventurada, pues... es la bienaventuranza”²⁴. Que además la vida sea, por otra parte, y según él agrega en estas mismas lecciones, el amor, se debe a que la “forma y fuerza de la vida consiste en el amor y surge del amor”²⁵. Aun asumiendo que la vida es, pues, la bienaventuranza, y que la forma y fuerza de la misma es el amor, esto no implica, sin embargo, que en él haya ausencia de contrariedad, puesto que en el amor se escinde el ser (y la conciencia) en dos. Con todo, el mismo amor, a la vez, une lo partido. Así, pues, que la vida suponga bienaventuranza radica en que el amor porta en sí la vida, esto es, la unidad en que ella consiste y, de este modo, vida, amor y bienaventuranza son lo mismo²⁶. Al aparecer escindidos el ser y el amor,

²² Antes que detallar aquí la objeción de Hölderlin, así como la posible superación de la misma por parte de Fichte, cuestión que llevaría muy lejos, lo que debe tenerse en cuenta es que tanto Lutero, como Fichte, y luego Hegel, coinciden, por una parte, en el presupuesto ya indicado, el de una unidad remitida a su origen y, por otra, en el planteamiento de su reconciliación.

²³ Esto ha de creerse “con la razón”, porque incluso con ella, enfatiza él en su *Auslegung*, nadie puede concebirlo. Al respecto, Lutero utiliza los términos *fassen* (que en el contexto se puede traducir por comprender) y *ergreifen* (que en su raíz apunta a un coger, agarrar). Ambos términos ameritan un desarrollo mayor, pues Lutero se sirve de ellos en numerosos otros pasajes. Aquí basta, no obstante, advertir sobre su relevancia. Cf. Martin LUTHER, *WA*, I,46, p. 542.

²⁴ J.G. FICHTE, *GA* I,9, p. 55.

²⁵ *Id.*

²⁶ A partir de este marco Fichte considera las diferenciaciones de la vida: mientras la “vida verdadera vive en lo invariable”, permaneciendo “lo que es en cada momento necesariamente por toda la eternidad”, la aparente, en cambio, “vive sólo en lo pasajero, y no permanece por ello igual a sí misma en dos momentos seguidos”. Ciertamente, la bienaventuranza se relaciona con la vida verdadera, no con la aparente, entendiendo que ella se fundamenta en “el amor, la tendencia, el impulso”. Así se comprende, acaso mejor,

invisibles en su unidad, la cuestión entonces es, de nuevo, cómo acceder a ésta, es decir, cómo se restaura ella en el amor, o cómo el objeto amado de la vida verdadera, que él llama en estos pasajes Dios, se revela en su unidad²⁷. Consiguientemente, y dicho en otras palabras, propio de la *Doctrina de la Ciencia* es hacerse cargo de la expresión de esta unidad: ella es, en definitiva, el modo en que se accede y se dice, en que se expresa la misma.

Acaso podría entenderse esto como un esfuerzo cristiano por iluminar su objeto: Dios. Según el mismo Fichte, esta es la tarea por antonomasia de la *Doctrina de la Ciencia*, pero entendiendo que el pensar, el ser puro, es la existencia divina misma: “el mismo puro pensar es la existencia divina y, al revés, la existencia divina en su inmediatez no es más que su puro pensar”²⁸. Ahora bien, que los hombres quieran conocer a Dios, al margen de sus determinaciones, o de lo que planteen respecto a él, no sólo es un presupuesto del cristianismo, sino que va más allá de él, y es precisamente por eso por lo que el cristianismo configura, al revelarlo y desarrollarlo, un principio moderno²⁹. Que lo sea, significa que lo metafísico, o tal vez podríamos decir con Lutero, la divinidad misma, su conocimiento y su expresión, es lo que vuelve bienaventurado al hombre³⁰.

Si este fichteano énfasis cristiano queda suficientemente de manifiesto, el protestante de Hegel no menos, pues profundiza estos mismos términos. Que ponga al protestantismo en el centro de muchos de sus trabajos, especialmente de aquellos referidos a la historia o a la religión, aunque también

que “la bienaventuranza” es “estar unido con lo amado y estar íntimamente fundido con él [...]”. J.G. FICHTE, *GA I*, 9, p. 59.

²⁷ Considerando que “el objeto amado de la vida verdadera es aquello que pensamos, o que al menos deberíamos pensar bajo la designación de Dios” (*Id.*), Fichte plantea que “la forma sustancial de la vida verdadera es el pensamiento”, que la bienaventuranza no debería, “en el significado propio de la palabra”, atribuírsela “nadie que no sea consciente de sí mismo” (*Ibid.*, p. 62). Si la vida “presupone...la autoconciencia”, y si la “vida verdadera y su bienaventuranza consisten en la unión con lo invariable y eterno”, entonces “lo eterno única y exclusivamente puede ser alcanzado con el pensamiento y, como tal, no nos es accesible de otra manera” (*Id.*).

²⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁹ A este respecto, Fichte advierte que la religión consiste en la contemplación de Dios, a saber, “con los propios ojos espirituales”, algo que “solo es posible mediante el pensar puro e independiente” (*Id.*). Si, considerado de este modo, todos pueden llegar al conocimiento de Dios, asumido que esto es una tendencia propia de todos los hombres, y si a todos les incumbe por tanto “el presupuesto” y esta tendencia, entonces “lo eterno única y exclusivamente puede ser alcanzado con el pensamiento y, como tal, no nos es accesible de otra manera” (*Id.*).

³⁰ Consiguientemente, no basta constatar el mero *factum*, la venida de Cristo, constatación que, como apostilla Fichte, es una tarea histórica, sino que es preciso elevarse a una tarea metafísica, haciéndose cargo de en qué medida la “humanidad completa procede de la esencia divina”, siendo este reconocimiento, concluye, “el contenido del prólogo del evangelio de Juan” (*Ibid.*, p. 189).

al derecho, quizás se puede considerar casi una perogrullada, teniendo en cuenta que también él fue formado en la tradición que sirvió de trasfondo a Fichte. A Hegel, sin embargo, tampoco le interesa el protestantismo como religión histórica, sino sobre todo como principio. Considerado así, el pensar queda remitido también a sí mismo, no a un credo, ni a una fe, tampoco a una ciencia de lo religioso. Este es el modo, compartido por Fichte, de considerarlo filosóficamente.

2. PROTESTANTISMO COMO PRINCIPIO

Al revisar los primeros escritos hegelianos, pronto se advierte en ellos el esfuerzo por poner de manifiesto la realidad de la unidad del espíritu, cuestión que él explicita en la *Fenomenología* con este énfasis: “solamente el espíritu es lo *real*”³¹. Si se lo plantea en términos bíblicos, a esto se refiere la unidad de la palabra con la carne. Ambos son momentos de lo mismo, momentos de la misma realidad. Según Hegel, el paradigma de esta mentada unidad originaria se encuentra en Grecia, y su ruptura posterior en Roma³². Aquello que el protestantismo abre posteriormente es, en esa lectura, la superación del desprecio respecto al mundo, la reconfiguración reconciliadora del espíritu consigo, en la medida en que la interioridad protestante configura una superación de la desdivinización del mismo mundo. A esta interioridad, que Hegel comprende con toda claridad como principio, como un nuevo inicio, la denomina de entrada “principio del norte”³³ y, en sus escritos más tardíos (cf. el prefacio de la *Filosofía del derecho*), también “principio del protestantismo”³⁴.

Concebir al espíritu en su unidad es, a decir de Hegel, una tarea análoga a, en una esfera distinta, desarrollar lo que Lutero entiende como fe³⁵. Quien revela como logos al espíritu es la razón; a través de él se manifiesta lo eterno, universal en el hombre, una revelación que, si se retoma lo indicado por Lutero, supondría asumir la inconceptuabilidad del concepto o del espíritu que, del modo que lo entiende Hegel, es lo universal en sí mismo³⁶. O en otras

³¹ G.W.F. HEGEL, *Werke*, III, p. 28.

³² Aquí el asunto se plantea en términos del espíritu abandonado en la naturaleza. Con ello se rompe la unidad del espíritu. Roma hace añicos la “individualidad de los pueblos”, expandiendo lo universal a través del aislamiento. Cristo, en este sentido, reanuda el ser uno “de la individualidad con el espíritu absoluto”. Cf. FRANZ ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, Duncker und Humblot, 1844, p. 136-137.

³³ G.W.F. HEGEL, *Werke*, II, p. 289.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Werke*, VII, p. 27.

³⁵ Hegel considera la fe, en correspondencia con esto, como un testimonio del espíritu uno consigo mismo, que tiene lugar en la intimidad de la conciencia de cada uno (cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, III, p. 411).

³⁶ En el agregado al § 258 de la *Enciclopedia*, advierte no solo que lo universal es, en cuanto tal, ley, sino que contiene en ella el proceso para convertirse en tal; es decir, concluye él, lo universal “sólo vive como proceso”. G.W.F. HEGEL, *Werke*, IX, p. 51.

palabras, concebido como resultado, el espíritu es el objeto que se pone por y para sí mismo, su realidad no es otra que el ponerse del propio concepto, el proceso de su despliegue. A esta unidad así entendida, reconciliadora de lo puro con lo empírico, ya apuntaba también antes Hamann, con un énfasis singular: el lenguaje (logos)³⁷. Compartiendo esto con él, Hegel plantea, no obstante, algo diferente.

Si se revisa un temprano escrito suyo, el *Espíritu del cristianismo*, se advierte ahí la escisión presupuesta en lo positivo, entre la realidad y lo espiritual. Hegel no deja de advertir respecto a ella la importancia de la subjetividad³⁸, y por eso la traducción de la Biblia al alemán es para él tan importante. Al traducirla, Lutero posibilita que cada sujeto venere libremente al espíritu³⁹, con lo que lo divino se expresa en cada uno, según se advierte en la *Fenomenología del espíritu*, de este modo: mediante una representación del espíritu que emprende, precisamente, cada uno. No obstante, mientras Lutero enfatiza en ello el misterio supuesto en la fe, Hegel se propone aclarar este “secreto incomprendible” presupuesto en la unidad de su vida, v. gr. desde la filosofía, entendiendo que, sin duda, “la filosofía no es ningún secreto”⁴⁰, sino acaso, se podría decir, su umbral.

Así, pues, una vez puesto, una vez hecho carne, el concepto (logos), rigurosamente dicho, deviene con ello tal en su exterioridad. Cada determinación suya es, por tanto, el concepto mismo, en una de sus tantas manifestaciones. O, en otros términos, y dicho con Lutero: ninguna palabra (*Wort*) capta la voz completa, sino que, en cada una de ellas, se trata siempre de la misma voz⁴¹. Aquí asoma, no obstante, una contradicción, por cuanto el concepto, desde

³⁷ Hegel no redacta muchas reseñas. Una de ellas la dedica, no obstante, a la obra de Hamann (cf. G.W.F. *Werke*, XI, p. 275ss.). Hamann, en su *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, considera, separándose y criticando en este punto a Kant, aunque sin nombrarlo, que no hay separación entre sensibilidad y entendimiento, troncos que remitirían a una raíz común. Y no la hay, es decir, no hay separación, porque el “corazón del malentendido de la razón con ella misma, en parte debido a la coincidencia habitual de los conceptos mayores y menores, a la vaciedad y plenitud en las frases idealistas, en parte debido al interminable concepto del habla, antes que de las figuras clave y muchas más cosas similares”, es el lenguaje. Cf. Hamann, Johann, *Schriften*, ed. Friedrich Roth, Leipzig, Reimer, 1825, vol. VII, p. 9. Así, pues, propio de las palabras es ser una mezcla: por una parte, son audibles, pertenecen a la sensibilidad; por otra, atendida su inserción y significado, pertenecen al entendimiento y al concebir (*begreifen*), siendo por ello que tienen, a la vez, una capacidad estética y una lógica. Aquí lo que interesa es, no obstante, que la distinción la hace el entendimiento, que la separación del logos en, por una parte divino, y por otra humano, es una cuestión suya, de modo que, en definitiva, si se mira bien, razón y revelación son lo mismo. Hegel, sobra decirlo, no por casualidad leyó a fondo a Hamann.

³⁸ Ya en este mismo escrito se pone de manifiesto, en efecto, este énfasis, contraponiendo la subjetividad a lo positivo. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, I, p. 337.

³⁹ Sin la traducción, la Reforma no habría estado completa, pues no habría podido consumarse la libertad subjetiva. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XX, p. 53.

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Werke*, XI, p. 427.

⁴¹ Cf. Martin LUTHER, WA I,46, p. 546.

la singularidad, nunca capta la sustancia, la universalidad constitutiva de su vida. Con lo cual, el misterio, el secreto siempre se presenta aquí como contradicción, y por eso la cuestión, también en Hegel, es cómo superarla. A resultas de esto, antes que eliminarla, él plantea asumirla (*aufheben*). Asumir, no eliminar la contradicción, es la tarea planteada por antonomasia respecto al concepto, advirtiendo que sin contradicción no hay vida del concepto⁴². Ahora bien, no es que la unidad del mismo sea restaurada por la subjetividad, por la representación que cada uno se haga de ella, sino todo lo contrario: ella supone su negación. Pero porque esto es así, porque ella se pone, exteriorizada, frente a sí misma, no ya objetiva, sino subjetivamente, la unidad del concepto puede ser asumida; ahora se trata, por parte de cada uno, de captarla, de captar la vida misma del espíritu, que ella se reconozca en uno siendo lo que es, que el concepto se reconcilie consigo mismo en cada uno. Que el individuo sea la totalidad subjetiva que presupone la objetividad quiere decir, a fin de cuentas, que el concepto ya está en el individuo, y ciertamente no menos en la representación objetiva. El proceso que se despliega aquí es, en suma, no otro que el de la vida del espíritu, y la tarea es sacarlo a la luz, reconciliándolo consigo.

Al comienzo de este despliegue, se trata del logos, principio que comparece abstracto, para luego despuntar, con el despliegue de su universalidad (cf. cristianismo), su mismo desarrollo. Consiguientemente, tanto al comienzo como al final se trata del desarrollo de lo mismo, de manera que en la subjetividad se accede a un momento suyo, por cierto no el único, de la realización toda del espíritu. Siendo esto así, el protestantismo no constituye la reconstrucción de una unidad rota, sino más bien la expresión de la misma, que, sin él, es decir sin la Reforma, se presentaba contradicha. A esto, si se recuerda, apuntaba también Fichte. Hegel profundiza, pues, en la realización de la unidad.

Así, entonces, lo que se pone de manifiesto con el protestantismo es la realización de la vida del logos, o del concepto. Cada una de sus manifestaciones son, respecto a él, su objetividad exterior. Ya Lutero enfatizaba también esto. Si, en efecto, se quiere considerar su voz completa, si lo que se quiere considerar no son sus momentos, tampoco sus manifestaciones singulares, entonces lo que filosóficamente se ha de tener en cuenta es esto: captar el despliegue de la misma voz en su sustancia. Con lo cual, nunca se trata solo de mí, un puro momento, como advierte el mismo Hegel, sino, y en la medida en que me sé, de mí en relación con los demás, de mi unidad en los otros, es decir, hay que considerar esta contradicción intrínseca. Sin duda lo que se presenta aquí es

⁴² Sin duda, así como el amor en Fichte se desgarra, no es menos cierto que porta también su sutura, y lo mismo aquí, en el concepto; en ambos se despliegan los momentos de lo mismo. Quizás no sobra recordar que, terminológicamente (en Frankfurt), cuando se trata de abordar la reconciliación de lo mismo consigo mismo, el énfasis de Hegel no está puesto en el concepto, sino también en el amor.

una contradicción que el entendimiento es incapaz de resolver⁴³. Con todo, esta incapacidad no es de la razón. Que ella se haga cargo de la contradicción, que la razón dé cuenta de la misma, presupone que el amor porta la generación, así como también su disolución. A través del amor se supera, pues, como en Fichte, la separación entre el más acá y el más allá, por cuanto con él se trata siempre de lo mismo, de la vida del espíritu, del logos, que era al comienzo (*Jn.* 1,1), que sigue siendo, y que es al final. Sobre esto se vuelve la razón, es decir, y en suma, sobre ella misma. Si el objeto del amor, para decirlo en palabras de Lutero, “sólo se crea a sí mismo”⁴⁴ y, no obstante, se aniquila con esto, entonces la muerte es un momento de su vida. Con claras resonancias luteranas, Hegel afirma por ello, en la *Fenomenología*, que la vida del espíritu “no es la vida que teme a la muerte y a la devastación, sino la que se sustenta en ella y que está contenida en ella”⁴⁵.

Acaso esto refrenda suficientemente lo sostenido por Heine, a saber, que el cristianismo aniquila lo sensorial. Sobre todo, habría que decir, lo asume. Si es cierto que el lenguaje (logos) en su conjunto es de lo que no dan cuenta las palabras, no lo es menos cada determinación suya lo presupone, siendo la filosofía la que, aclarándolo, desvela lo que la religión oculta como misterio. A Hegel, sin perjuicio de esto, no se le escapa que, en ese desvelamiento, nunca hay un fin. Considerado así, $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, acción y logos, son momentos determinados de esta universalidad revelada, mas nunca ella misma, por tanto, no hay una palabra final (cf. *Heb.* 1,2-1), tampoco una primera o al principio (*Jn.* 1,1), sino, y dicho con Lutero, toda “la palabra (logos) es Dios mismo” (*WA* I,46, 546 y 9, 239, 28-31), correspondiendo a la filosofía desvelar este ser-en-la-palabra, este ser-en-el-logos, y a saber, en medio del mismo logos.

Max Maureira
Dörfelweg 1a, 12305
Berlín, Alemania
maxmaureira@yahoo.com

⁴³ Según el agregado del §158 de la *Rechtsphilosophie*, la contradicción más enorme se da en el amor. Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, VII, p. 307.

⁴⁴ Así lo considera en su célebre *Heidelberger Disputatio* (1518), en la tesis 28. A diferencia del amor de Dios, que no se encuentra, sino que “se crea él mismo”, el del hombre nace a partir de su objeto amado. Cf. Martin LUTHER, *WA* I,1, p. 365.

⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Werke*, III, p. 36.