

§ 68. Fetichización ontológica del sistema

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

Tomemos como punto de partida de nuestra reflexión en este párrafo una como sospecha inicial contra toda ontología: "La religión y el *fundamento* del estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí (...). Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal" -nos dice Hegel⁽⁶⁵⁾. Es decir, "los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos" -puso en boca de Cortés el mexicano Carlos Fuentes, como hemos citado arriba-. Pero además, como en la filosofía del Estado, Hegel indica repetidamente que la identidad de la religión se efectúa de manera real en el "estado protestante"⁽⁶⁶⁾.

De esta manera no es difícil concluir que divinizándose el Estado imperial⁽⁶⁷⁾ se absolutiza toda injusticia que se cumple dentro del horizonte de la Totalidad política. Es decir, el proceso de liberación (que se describirá en los §§ 71- 72 por negar la Totalidad vigente fetichizada o sacralizada, será siempre juzgada de atea, profanizante, secularista. Y, por otra parte, los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de "religión-estado opresor", de otra manera, harán la crítica de la religión opresora, que como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta -como se explicará en su momento. Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un *más allá* de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente po-

lítico. Cuando Kierkegaard se opuso a la identidad de religión-cultura, en lo que él llamó la "Cristiandad", significó un comienzo, la prehistoria, de la arqueológica latinoamericana⁽⁶⁸⁾.

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

La filosofía latinoamericana poco y nada ha hecho en esta línea⁽⁶⁹⁾. Pensamos, sin embargo, que será importante su aporte porque la *theología naturalis*, como aún la llamaba Hegel⁽⁷⁰⁾, recibirá desde aquí un impulso insospechado, ya que la filosofía europea ha pretendido "acaparar lo divino"⁽⁷¹⁾ y sólo ha caído en un enfermizo e irracional agnosticismo de "la muerte de Dios", del "nihilismo", buena manera de ocultar su enorme fetichismo⁽⁷²⁾.

El pensar moderno europeo tuvo una experiencia propia del absoluto. "*Theos (deus)* viene del griego *theoreo*, esto es, *ver* -para el Cusano, nos dice Walter Schulz- [...]. Determinado positivamente en sí mismo El [Dios] es subjetividad pura: *videre et intelligere* [...]. El que ve, lo visto y el proceso del ver que une a ambos"⁽⁷³⁾.

La comprensión indoeuropea (ya que *Dyaius* en sánscrito, *Dius* en latín o *Zeus* en griego, dice relación a la palabra "día" o "luz del día" y por ello se refiere a la *visión, luz, claridad*) será volcada en la inmanencia de la subjetividad. El absoluto será pensado ya no desde la *fysis* como "pensar" (como en el caso de Aristóteles), sino desde el *cogito* o acto de la conciencia: como el *ver* mismo. El ser absoluto como *visio Dei* (la visión *de* Dios con respecto a lo mundano y del hombre con respecto a Dios) es la tradición arqueológica que permanece fundamentalmente idéntica desde el Cusano o Descartes hasta Hegel o Husserl. Si la *visión*, como acto subjetual del *ver*, es el punto de apoyo de la representación del Infinito, se trata de un fundamento ontológico: como el último horizonte *iluminado*, o mejor aún, como la *luz* misma iluminante: "¿Qué otra cosa Señor, es Tu *ver*, cuando me miras con *ojos* de piedad, sino que Tú llegas a ser visto por mí?" -nos dice todavía el Cusano⁽⁷⁴⁾. De lo que se trata es de mostrar la mutua relación implicate de una tal comprensión del ser divino y de la voluntad de poder imperial, momento en que la aparentemente abstracta *visión* se manifiesta como un fetiche castrante de la mujer, filicida y políticamente fraticida. Estas consecuencias pasan desapercibidas a la arqueológica europea en general.

Pareciera que lo nuestro fuera una "filosofía de la religión", pero en realidad este título es equívoco. Si por "filosofía de la religión" se entiende la posición del sujeto hacia "lo religioso" en general (posición de un Rudolf Otto⁽⁷⁵⁾ o Eduard Spranger⁽⁷⁶⁾), habríamos sólo en parte dado cuenta de nuestro tema. En este sentido tendría razón Hegel al criticar semejante subjetivismo que minimiza "lo religioso" como una pura piedad o representación sin contenido⁽⁷⁷⁾. Pero sería igualmente equívoco si se entendiera "lo religioso" como algo meramente objetivo, óntico, representado, el "dios-ente" del deísmo⁽⁷⁸⁾: el ente supremo de la onto-teología, como la llamara Heidegger. Nos queda así la superación del sujeto-objeto por recurso al ser de la ontología como lo divino: éste es el camino seguido por Hegel. Para Hegel el Absoluto es Dios, y éste es el "ser": el ser es la Totalidad, la divinidad, el Espíritu... que es portado por el Estado imperial ante el cual los demás estados no tienen derecho -como lo hemos estudiado en el § 62 del t. IV de esta misma *ética*.

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

El joven Hegel se ocupa casi exclusivamente de temas de filosofía de la religión hasta 1800. En su seminario luterano parece que sólo leyó de Kant la *Crítica de la razón práctica*⁽⁷⁹⁾ y *La religión dentro de los límites de la sola razón*⁽⁸⁰⁾. No es entonces difícil comprender la implantación histórico-política de sus primeras obras teológicas: "Religión popular y Cristianismo", "El espíritu del Cristianismo y su destino", donde siempre se parte desde la situación del judaísmo -cuestión central de la última obra nombrada de Kant-. En la carta de enero de 1775 a Schelling, Hegel habla que es su "punto de encuentro la Iglesia invisible"⁽⁸¹⁾. Esa comunidad ética es el lugar de la religiosidad subjetiva, viva, el amor, la libertad y el ser; contraria a la religiosidad objetiva, abstracta, la muerte, el deber universal⁽⁸²⁾.

Desde 1801 Hegel formula ya de manera irreversible el lugar de la religión dentro de su ontología -y significa así la culminación moderno-europea de la cuestión-. En su obra *Fe y saber* (1802) nos dice que "la antigua oposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva [...] ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía"⁽⁸³⁾. Contra Jacobi, que pensaba que "Dios es: o fuera del yo, ser viviente y subsistente por sí, o yo soy Dios; no hay un tercer término"⁽⁸⁴⁾. Hegel indica que "hay un tercer término [...] porque Dios no es sólo un ser, sino también pensar (*Denken*), es decir: un Yo, y él se reconoce como la identidad absoluta de ambos [Ser-Pensar], negando toda exterioridad"⁽⁸⁵⁾. La religión como el ejercicio de la fe, entonces,

queda subsumida desde el saber como filosofía, y por ello puede comprenderse que en el "Cuaderno de Jena" (1803-1806), apuntes de sus reflexiones, la religión, posterior al arte, antecipe a la filosofía: "La religión absoluta es el saber (*Wissen*), que es Dios, en tanto es la profundidad del Espíritu que sabe su mismidad"⁽⁸⁶⁾.

Estamos ya en la *Fenomenología del Espíritu*, donde se nos dice que la religión es "la conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta"⁽⁸⁷⁾. La religión no es un "espíritu inmediato, porque éste no es todavía la conciencia del espíritu"⁽⁸⁸⁾. Sólo en caso de la religión revelada se da la "encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, que es el contenido simple de la religión absoluta"⁽⁸⁹⁾.

Podemos concluir que para Hegel "la religión es la elevación (*Erhebung*) del hombre, no sólo del finito al infinito, sino de la vida finita a la vida infinita"⁽⁹⁰⁾: dicha vida debe entenderse como el acto del pensar (*Denken*), del saber (*Wissen*): *noein*.

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

Desde los presocráticos la cuestión ha sido planteada de la misma forma, y Hegel lo sabía muy bien⁽⁹¹⁾. Al llegar a Parménides en el clima teológico de los corceles que llevan al sabio al "reino de la verdad" (*Reiche der Wahrheit*)⁽⁹²⁾, exclama: "Con Parménides ha por fin comenzado la filosofía"⁽⁹³⁾. La identidad del ser y el pensar, nos permite comprender igualmente la identidad entre la Idea platónica y la divinidad: la Idea es "lo visto", *theo-orao* (teoría), como ver lo divino.

Por ello, para Platón, hablar de filosofía o *teología* es idéntico. Por ello también, cuando Aristóteles expresa en su *Metafísica* la famosa fórmula, que Hegel retoma al final de su *Enciclopedia*, no hace sino resumir la totalidad de la ontología indoeuropea -no sólo helénica-: "El pensar se piensa a sí mismo (*autón noei honous*) en tanto recibe lo inteligible (*noetòs*) [...]. Esta actualidad es lo más divino que posee de divino, y la teoría (*theoría*) lo más agradable y mejor [...]. La vida es ciertamente en él [lo divino], pues la actualidad del pensar (*noû enérgeia*) es vida; lo divino es actualidad; esta actualidad en tanto es por sí es la vida mejor y desde siempre. Sabemos que lo divino (*tòn theòn*) es viviente desde-siempre, lo mejor; de tal manera que la vida y la continuidad eterna (*aiòn*) y desde-siempre (*aidios*) son propios de lo divino. Esto es lo divino (*ho theòs*)"⁽⁹⁴⁾. El mismo Plotino, al fin de la

tradición indoeuropea (ya que en él se sintetiza históricamente el pensar helenístico, iránico y brahmánico), explica que lo divino, el Uno, todo lo que "produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de si mismo (*pròs auto blépos*) se convierte en *noûs*"⁽⁹⁵⁾.

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

En el siglo XVII Descartes plantea, a partir de una tradición medieval, la de Anselmo y su prueba ontológica⁽⁹⁶⁾, el problema de la divinidad desde la idea de infinito⁽⁹⁷⁾. La empresa del cuestionamiento radical del *Discurso del Método*, es decir, el expresar por primera vez la experiencia europea-moderna de un *ego* conquistador que constituye un mundo desde su propio poder, tiene por último que referirse a Dios como fundamental garantía de la totalidad del discurso: tanto de la veracidad del decir como de la realidad de lo pensado. Aunque el punto de partida cartesiano es decididamente ateo ("Hay ciertamente algunos que amarían que negara la existencia de Dios... No les resistamos por el momento y supongamos en su favor que todo lo que se dice de Dios es para leyenda")⁽⁹⁸⁾. Desde este punto de vista alcanza por la duda ontológica el punto de partida de su discurso: "Pienso, luego existo"⁽⁹⁹⁾.

Sin embargo, en esta certeza por sobre toda duda aparece más clara que nunca la *finitud* de la *res cogitans*. El sujeto puede constituir todas las ideas, menos una: la idea de Infinito, porque "conocerme quiere decir: diferenciarme siempre de un ser infinito"⁽¹⁰⁰⁾. Desde el horizonte del Infinito el Finito es puesto radicalmente en cuestión y el discurso moriría si no se recurriera al que "es imposible que nunca me engañe"⁽¹⁰¹⁾: Dios. El Ser Infinito es el momento fundamental del discurso que permite volverse al conocimiento de las cosas: "Me parece que he descubierto un camino que nos conducirá *de* la contemplación del verdadero Dios *al* conocimiento de las otras cosas del universo"⁽¹⁰²⁾.

La resolución de la aparente contradicción la alcanza Spinoza cuando, al comienzo de su *Ética*, expresa claramente: "*Por causa de sí (causa sui)* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente"⁽¹⁰³⁾. El ser finito, el hombre tanto como *cogito* o como cuerpo, son un momento determinado de la única substancia: Dios. El recurso a lo divino no es ya, como para Descartes (y como recuerdo del creacionismo medieval), el de fundamentación (el infinito funda al finito), sino de inclusión sustantiva: el Infinito es lo finito como su momen-

to indeterminado. Por ello, la perfección humana (religión-filosofía) se define así: "El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo (*ipse Dei amor quo Deus se ipsum amat*), no en cuanto infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana"⁽¹⁰⁴⁾.

A Hegel debe inscribirse en la tradición que, partiendo del Pseudo-Dionisio o Escoto Eriúgena⁽¹⁰⁵⁾, pasa por el Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Jacobo Boehme, y el mismo Spinoza⁽¹⁰⁶⁾ a través de Fichte y del joven Schelling: un Panteísmo de la subjetividad absoluta. Por el contrario, la tradición deísta, que considera a Dios como un Ente supremo pero no como un momento fundamental o como la Totalidad misma, es interpretada por Hegel como un mero aspecto objetivo u óntico de la religión⁽¹⁰⁷⁾.

Llegamos así al momento central de la filosofía de la religión hegeliana, los §§ 564-571 de la *Enciclopedia*⁽¹⁰⁸⁾, y la Introducción y la Primera parte de la *Filosofía de la religión*⁽¹⁰⁹⁾. Si la exposición en la *Fenomenología* es como la ascensión de la conciencia hacia la autoconciencia de su fundamento y por ello la religión es ascesis⁽¹¹⁰⁾ y la exposición en la *Filosofía de la religión* es más histórico-objetiva, es sólo en la *Enciclopedia* donde la exposición es especulativa, dialécticamente asumiente del aspecto subjetivo ascensional de la conciencia y objetivo histórico cultural: es ontológicamente concreta.

La noción "especulativa" de la religión en la *Enciclopedia*, entonces, podría sintetizarse como el movimiento dialéctico por el que el hombre, como ente finito, se eleva al Ser o Espíritu absoluto (el fundamento ontológico) reconociéndose en el Infinito como su determinación. El acto religioso supremo es la representación (como *forma* del conocer) del contenido del Espíritu: autoconciencia refleja perfecta que no sólo es fe sino que además es el culto perfecto. El Dios *Idea absoluta* recibe la liturgia del *acto intelectual* previo al Saber absoluto. La *visión* define la religión por todos sus lados. Veamos esto por partes, aunque se necesitaría mucho más espacio y, por otra parte, llegaremos en nuestra exposición al punto culminante de abstracción. Pedimos paciencia al lector.

"Dios no es Dios -se nos dice en el § 564, Zusatz- sino en cuanto se sabe a sí mismo; su saber -de- sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre (*im Menschen*) y el saber que el hombre tiene de Dios (*von Gott*), el cual progresa hasta el saber -de- sí del hombre en Dios^(III). Como vemos, la religión sería el momento en que el hombre, el ente finito "pensante se orienta hacia lo eterno"⁽¹¹²⁾, el momento en que Dios se reúne consigo mismo en el hombre "en el movimiento que consiste en negar su determinación natural inmediata y su querer propio... para consigo mismo en el dolor de la negatividad, de tal suerte que se conozca como unido a su esencia (*als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen*)"⁽¹¹³⁾.

El acto supremo de la religión, para Hegel, previo al Saber absoluto o la filosofía que es la perfección humana irrebasable, es "el acto por el que el espíritu se ensimisma (*Zusammenschliessen*) consigo mismo para alcanzar la simplicidad del creer (*des Glaubens*) y el sentimiento devotamente recogido (*Gefuhlsandacht*)"⁽¹¹⁴⁾. Se trata del entusiasta y cordial acto unitivo descrito por los místicos de la *ontología* -como veremos después, muy diverso al de los de la *metafísica*-. Ese acto supremo es el culto perfecto, del cual la fe es su momento privilegiado: "la fe (*Glauben*) en el Espíritu único y la devoción del culto (*Kultus*)"⁽¹¹⁵⁾. El culto es el acto mediante el cual lo que se había escindido -la naturaleza y la historia- retorna a la unidad. Por ello hay como una distancia entre aquel al que se ofrece el culto y el que lo ofrece, mientras el culto es imperfecto. En el culto perfecto, en cambio, es la "Unidad concreta"⁽¹¹⁶⁾ lograda en el completo retorno de la conciencia como autoconciencia que se reconoce como finitud suprimida desde su esencia que es Dios. El culto supremo es la gloria que Dios se rinde a sí mismo en la autoconciencia del hombre que se conoce fundado en la Totalidad, el Espíritu absoluto.

Ese culto perfecto que el Espíritu se rinde en el hombre y el hombre rinde en él al Espíritu es posible por la fe. La fe, del mismo modo "es el testimonio (*Zeugnis*) que el Espíritu rinde al Espíritu"⁽¹¹⁷⁾. El Espíritu se cree a sí mismo en la fe del hombre; esta fe consiste en "la certeza (*Gewissheit*) del creer en la verdad"⁽¹¹⁸⁾; verdad que consiste en la identidad del acto del saber con el contenido del saber es el Absoluto mismo. Pero en la fe, el acto no es propiamente del saber, sino sólo del representar bajo la forma de la certeza un contenido testimoniado como verdadero pero todavía no sabido. El Espíritu cree en la autoconciencia religiosa que lo representado es idéntico al posible contenido sabido gracias al testimonio del mismo Espíritu.

Pero esta distancia entre la forma de la creencia (por representación del entendimiento como certeza de un contenido no sabido) y el contenido mismo de la esencia del Espíritu como tal, ha ido negando sus determinaciones naturales o lejanas objetivas alienadas, para cada vez unirse más a dicha esencia: es decir, la historia de las religiones es exactamente el proceso de la desalienación de las formas de la representación religiosa que, liberándose de las determinaciones de los cultos más primitivos, se ha ido elevando hasta el culto perfecto: el de la religión cristiana. De esta manera, Hegel entronca su filosofía de la religión con la historia universal -tal como lo hiciera en su *Filosofía del derecho* o en su *Estética*-. Veremos así cómo, de pronto, su filosofía de la religión se reúne con la política y cómo, por otra parte, América Latina y toda la periferia queda excluida de la religión absoluta, portada por el estado orgánico (el Imperio) y a partir de cuyo fundamento sacralizado se realizan todas las conquistas y las guerras "santas" contra los pueblos y las clases oprimidas del mundo.

Hegel indica que existe "una conexión entre el Estado y la religión (...pero aunque) se haya considerado esta conexión no se ha visto que es la conexión absoluta (*absolute*) tal como la conoce la filosofía"⁽¹¹⁹⁾. En efecto, la historia de las religiones (desde aquellas cuyo objeto de culto es la mera naturaleza ofrecida a un fetiche: el Africa central⁽¹²⁰⁾, hasta el cristianismo germánico no es sino el momento fundamental de la historia universal, porque no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea*, justificación de Dios en la Historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (*seiner selbst*)"⁽¹²¹⁾.

La historia de los Estados, grados orgánico y real de la eticidad (*Sittlichkeit*) o "costumbres" de un pueblo es visualizada desde la belleza sensible en la historia de la estética⁽¹²²⁾ desde la autoconciencia clara⁽¹²³⁾ en la historia de la filosofía, y desde su fundamento en la historia de la religión. *Pero es una y la misma historia*. Todas ellas culminan, como en su resultado, en el Estado germánico imperial: Inglaterra, Alemania y el Estado austro-húngaro.

América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del "oriente hacia el occidente" y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo.

La historia de la religión (anterior a la historia de los Estados) comienza por "la religión natural"⁽¹²⁴⁾, donde se da la unidad entre lo espiritual y lo natural: *el ser es lo divino*, pero termina por expresarse en la magia, en el fetichismo, en la divinización de las realidades cósmicas. En "el despotismo oriental"⁽¹²⁵⁾, en cambio, la religión está más allá de la mera magia africana. Su camino se realiza desde el taoísmo chino, pasando por el brahmanismo hindú, el budismo, el zoroastrismo y el maniqueísmo iránico-parsi, la religión siríaca y el culto de los egipcios.

El segundo momento de la historia de las religiones se produce cuando se escinde (*Entzweiung*) la ingenua inmediatez de la conciencia perdida en la divinidad natural: se trata de "la religión de la individualidad espiritual"⁽¹²⁶⁾. Aparece la conciencia liberada de la inmediatez para recuperarse en la reflexión del sujeto que se descubre como el finito ante el infinito, pero subjetividad todavía no conciliada. Hegel trata

sucesivamente la "religión de la sublimidad" -el judaísmo-, la "religión de la belleza" -el helenismo- y, por último, la "religión de la finalidad o del entendimiento" -el mundo romano-. Es aquí donde la comprensión inadecuada de la historia mundial indica la interpretación ontológica de la misma, al colocar al mundo semita (y en realidad entre éstos sólo a los judíos, ya que sólo dedica dos páginas a las religiones llamadas "siríacas" y nada a los acadios, asirios, babilónicos, musulmanes, etc.) como antecesores de los griegos. Es decir, los pueblos indoeuropeos ocupan en realidad toda la historia y, por su parte, el mismo cristianismo será interpretado desde el helenismo greco-romano y no dentro de la tradición meta-física semita que Hegel ignoraba en su originalidad.

Es por ello que en la "religión de la sublimidad" (el judaísmo) se caracteriza incorrectamente a Dios (al que se le considera como "Dios es la Sabiduría (*Weisheit*)"⁽¹²⁷⁾ y al acto de la creación (como determinación de Dios en él mismo)⁽¹²⁸⁾. El Dios Sabiduría se autoescinde como Concepto, y por ello aparece desde la *visión* como dominador del mundo: el sujeto finito, indefenso, posee como temple esencial el "temor al Señor" (*Furcht des Herrn*)⁽¹²⁹⁾; la individualidad finita se encuentra en "la absoluta falta de libertad, o como la autoconciencia del esclavo ante el señor (*des Knechts zum Herrn*)"⁽¹³⁰⁾. Un dualismo radical se establece entre una subjetividad pasiva y un Absoluto ajeno y lejano.

Entre los griegos, para Hegel, "lo divino exterior es interiorizado en la subjetividad"⁽¹³¹⁾ (se trataría de la moralidad). El espíritu trágico sería esa reconciliación pero todavía en la "necesidad". En Roma, por su parte, y siempre para Hegel, se produce la superación del judaísmo y el helenismo: la subjetividad ante el Absoluto y su reconciliación en la belleza es asumida en la totalidad ética del Imperio: la unidad absoluta de la potencia universal y de la individualidad se encuentra contenida; la unidad de Dios y de los hombres se afirma⁽¹³²⁾. Hegel no oculta su complacencia con la religión política del Imperio, sin embargo, es todavía una "interioridad abstracta (*abstrakte Innerlichkeit*)"⁽¹³³⁾ porque "el Estado es sólo un Estado *abstracto*, una unidad de hombres [...] pero no con organización racional [...] porque Dios no es todavía la Idea *concreta*"⁽¹³⁴⁾. De todas maneras, el *Imperio* romano ha sido el mejor antecedente de lo que se llamará la "religión absoluta"⁽¹³⁵⁾.

El cristianismo es la religión absoluta, la superación completa por lo que la subjetividad absoluta asume en la eticidad de la comunidad consumada e histórica toda exterioridad y rinde en el Espíritu el culto perfecto. "La Idea absoluta, eterna: *I.* en y para sí, Dios en su eternidad, antes de la creación del mundo, fuera del mundo"⁽¹³⁶⁾; *II.* Creación del mundo. Esta creación se escinde en dos momentos: la naturaleza

física y el espíritu finito⁽¹³⁷⁾; *III*. Se trata del camino, del proceso de reconciliación (*Versöhnung*) por el que el Espíritu se reúne con lo que habíase diferenciado en su escisión, en su originaria separación (*Urteil*), de tal grado que el Espíritu Santo es el Espíritu en su *comunidad* (*Gemeinde*)⁽¹³⁸⁾. Veamos algunos aspectos que nos interesan especialmente.

El Hijo, la escisión originaria, es el fundamento de la creación como escisión que determina el mundo (la particularidad: *Besonderheit*)⁽¹³⁹⁾, diferencia de la diferencia. El hombre, Adán cae cuando afirma su particularidad como tal⁽¹⁴⁰⁾, y por ello el Concepto, la Idea universal, el Verbo asume la singularidad (*Einzelheit*)⁽¹⁴¹⁾, sensible, concreta, presencia en el mundo: Cristo, "la unidad de la naturaleza divina y humana... 'Del Cáliz del reino todo de los espíritus rebosa en él la Infinitud'"⁽¹⁴²⁾. Ese Cristo que "se aliena a sí mismo tomando forma de esclavo" (*Filipenses 2, 7*) -cristología bien aprendida por Hegel en Tübingen como ha sido demostrado-, cumple la totalidad de la alienación de la Idea con su muerte: "Dios ha muerto, Dios está muerto [...]. Es la negación en Dios mismo [...]. Es la muerte de la muerte"⁽¹⁴³⁾. "Con la muerte de Cristo comienza la conversión (*Umkehrung*) de la conciencia"⁽¹⁴⁴⁾.

La alienación ha sido negada (como Hijo y como criatura y hombre): La conciencia se reconoce ahora autoconcientemente como "comunidad santa", universalidad concreta: eticidad (*Sittlichkeit* como "costumbres" o cultura) en el Espíritu- En la historia universal esa "comunidad" es real en la Iglesia (en concreto en la Iglesia cristiana), pero sin olvidar nunca que "la unidad del Estado y la Iglesia ha sido avanzada como el ideal supremo"⁽¹⁴⁵⁾. Se trata entonces de la *Cristianidad* -en el sentido Kierkegaardiano-, de la historia de la Cristianidad europea.

"En un principio -se nos dice-, la comunidad debió mantenerse alejada de toda actividad propia del Estado"⁽¹⁴⁶⁾, pero ya "con Constantino el Grande la religión cristiana llegó al trono del Imperio"⁽¹⁴⁷⁾. Sólo con el "espíritu germánico" se alcanza un "mundo nuevo", ya que "la finalidad de los pueblos germanos es la de proporcionar portadores (*Träger*) al principio cristiano"⁽¹⁴⁸⁾. Así llegamos al momento definitivo de la religión absoluta: "La historia europea es el despliegue del desarrollo de cada uno de los principios por sí, en la *Iglesia* y en el *Estado*; y también es la exposición de la oposición entre ambos, recíprocamente, y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la *totalidad* (*Totalität*); y, por último, la historia europea es la descripción de la conciliación de esta oposición"⁽¹⁴⁹⁾.

Hay en Hegel una doble convicción: que el cristianismo siendo la realidad suprema del Espíritu ha cumplido en Europa su esencia, y por

lo tanto, fuera de Europa nada hay de esencial que no se encuentre incluido ya en la experiencia europea. Es verdad que "el mundo occidental se ha lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América [...], pero la relación exterior no hace sino *acompañar* la historia no aportando modificaciones esenciales [...]. El mundo cristiano es el mundo de la consumación (*Vollendung*) el principio queda cumplido y con esto se ha llegado el fin de los días: en el cristianismo [europeo germánico] la Idea no puede ver ya nada más por satisfacer aún [...]. El mundo cristiano [europeo germánico] no tiene ya ninguna exterioridad (*Aussen*) absoluta, sino sólo relativa [...]. Se sigue por ello que la relación hacia el exterior no es ya un momento determinante de las distintas épocas del mundo moderno"⁽¹⁵⁰⁾. ¿Para qué más textos? ¿No hemos demostrado ya lo que deseábamos? Pero aún así queremos, sin embargo, resumir lo logrado.

El acto perfecto de la religión es aquel por el que Dios como Espíritu se rinde culto a sí mismo en y por el hombre. Dicho culto, que parte desde la exterioridad alienada de la naturaleza y asciende hasta el espíritu autoconciente, se realiza real o históricamente en la historia del cristianismo como unidad conciliada finalmente de Iglesia-Estado. La Cristiandad (como dicha unidad que se origina en Constantino y culmina en los Estados imperiales germánicos) es el momento supremo del ser mismo de la divinidad como actualidad del Espíritu ante el Espíritu. De esta manera el Estado imperial es el *portador* no sólo del acto de culto absoluto sino que, su misma realidad, es un momento de la divinidad obrando en la historia: es Dios entre nosotros o con nosotros ("*Gott ist mit uns*", decía Hitler, o "*In God we trust*", como está impreso sobre el dólar). El Estado es lo "en y para sí divino, cuya Autoridad y Majestad (es) absoluta"⁽¹⁵¹⁾. Y, tal como lo hemos visto en el *capítulo IX*, t. IV de esta obra, ante un tal Estado todo otro Estado que no es el portador del Espíritu "no tiene derecho".

El hecho de que un tal Estado europeo, imperial, tenga derechos divinos para su dominio mundial es lo que ha justificado ontológicamente la sacralidad de la conquista de América, de la anexión a los Estados Unidos de muchos territorios mexicanos, de la constitución de un mundo colonial en África y Asia en el siglo XIX, y en el presente, la nueva justificación de guerras de depredación que las potencias del "centro" (Estados Unidos, Europa, Rusia, Japón) realizan en la "periferia". En nuestra América Latina, por otro lado, la *CIA* realiza sus *misiones* en nombre de la "seguridad del hemisferio occidental" y la defensa de la "civilización occidental y cristiana". Es decir, lo exterior al centro es ofrendado al dios del sistema: al fetiche al cual se le rinde culto ahogando la revolución liberadora del Tercer Mundo y de las clases oprimidas.

El "dios" como el ser, como el pro-yecto fundamental, como lo

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

Sin embargo, podría tomarse por callejones sin salida. Uno de ellos, aparente ateísmo de un panteísmo que políticamente puede caer en una posición reaccionaria, es el materialismo holbachiano que diviniza la Naturaleza. En efecto, siguiendo la tradición que entre otros abría Pedro Bayle (1647-1700) con su obra *Pensamientos diversos sobre el cometa que acaba de aparecer* (1683), que mostraba que la ciencia astronómica y la "religión revelada" nada tenían de común, el barón de Holbach (Paul Henri Thierry, 1723-1789) escribió la famosa obra *Sistema de la naturaleza*⁽¹⁵²⁾, que apareció en 1770. "El hombre ha sido la obra de la Naturaleza... Nada existe fuera del conjunto o *Todo*... Nada hay ni puede haber fuera de los límites que encierran a los seres conocidos. Que el hombre cese pues de buscar fuera del mundo en que habita una felicidad que la naturaleza le rehusa"⁽¹⁵³⁾.

Estos enunciados claramente ontológicos son ahora reafirmados: "Casi todos los antiguos filósofos están de acuerdo en decir que el mundo es *eterno*... Todos aquellos que quieran liberarse de prejuicios, notarán la fuerza del principio filosófico: *Nada se hace de la nada*"⁽¹⁵⁴⁾. Y más claramente aún: "La Naturaleza es un todo activo y en movimiento cuyas partes todas concurren necesariamente, y casi siempre sin saberlo, a mantener su acción, su existencia y su vida"⁽¹⁵⁵⁾. Es decir, se han atribuido a la Totalidad la eternidad, necesidad, actividad, existencia, vida y aún el orden y la capacidad de producir la inteligencia (al hombre). ¿No es en este caso la *materia* el ser, el fundamento ontológico del ente y, por otra parte, lo divino mismo? El materialismo holbachiano no es sino un modo diverso de decir "lo Mismo": lo divino es todo. No se trata de un ateísmo, de un panteísmo.

De la misma manera el materialismo de Engels, y por ello el llamado "ateísmo" ruso (que en verdad es un panteísmo burocrático y desde el stalinismo es el fundamento de la dominación pedagógica y el aniquilamiento de la crítica), es igualmente panteísta: "Tenemos la certeza (*Gewissheit*) de que la materia permanecerá eternamente (*ewig*) la misma a través de todas sus mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo"⁽¹⁵⁶⁾, como "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito [...] porque] la materia se mueve en un ciclo eterno

(*ein ewiger Kreislauf*)⁽¹⁵⁷⁾. ¿Puede la ciencia demostrar tales conclusiones? ¿Son acaso principios primeros cuya certeza pudiera manifestarse como no necesitando demostración?

En realidad, Engels ha caldo nuevamente en afirmaciones ontológicas indemostrables. En nuestro caso no nos importa si son demostrables o no, lo que nadie puede negar es que no se trata de un materialismo "ateo": la misma materia ha sido divinizada, si por "lo divino" se entiende el fundamento, el ser, lo absoluto, la Totalidad. Políticamente hablando es un tal panteísmo el que justifica como "el *fundamento* del Estado" ruso actual la acción represora contra toda crítica. Es una religión no secularizada, sino una religión ontológico materialista. El idealismo hegeliano o el materialismo engelsiano tienen ambos un discurso idéntico en su forma: de la *Identidad* (sea ésta el Ser como Idea o como Materia) procede el ente por *Diferencia*. En ambos casos el Todo es la verdad, la razón: el sistema. Es necesario ser ateos de una tal divinidad, de lo contrario la liberación de los oprimidos es imposible en el sistema que dice expresar políticamente al Ser (sea Idea o Materia). En nombre de la materia o la Naturaleza se cometen injusticias: nuestra posición debe igualmente criticar la religión del materialismo panteísta o naturalista, ya que puede ser burocrático e imperial.

De lo que se trata, entonces, es que las religiones de los sistemas vigentes y opresores adoran a su propio pro-yecto, su fundamento, el *ser* de la Totalidad que manipulan⁽¹⁵⁸⁾. El *ser*, lo divino por excelencia, "es así, como es". Como es lo primero y el fundamento nada ni nadie puede juzgarlo: en realidad no es bueno sino *verdadero*. El hombre perfecto es el que lo descubre en su estructura, el que lo contempla en su realidad. Desde la *visión* del ser se iluminan los entes. Por ello la perfección es contemplativa y la divinidad se manifiesta como *logos*, idea, razón, concepto. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero, habíamos afirmado más arriba⁽¹⁵⁹⁾.

Pero esa divinidad contemplada no es sólo una verdad teórica sino que es una "verdad para la acción", no es sólo una idea sino una *ideología*. Es un "dios" al que se le rinde culto y se le ofrecen no sólo sacrificios de la naturaleza sino "sacrificios humanos": léase ahora el texto puesto al comienzo de este capítulo. La absolutización *hecha* por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema y como razón en nombre de la cual se domina a los hombres, es el proceso de *fetichización*. Es sabido que "fetiche" viene del portugués de *fetisso*, cuya raíz latina es: *facere* (hacer), de donde procede igualmente "hechizo"⁽¹⁶⁰⁾. La fetichización, sin embargo, no es sólo "absolutización", sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento

práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico es el "falo"⁽¹⁶¹⁾, el fetiche pedagógico es la "cultura aristocrática"⁽¹⁶²⁾, el fetiche económico político del capitalismo es el "dinero"⁽¹⁶³⁾.

El fetichismo en cuanto representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se "identifica la cosa, y su función"⁽¹⁶⁴⁾, es decir, la sed llama inmediatamente a "CocaCola", y por otra parte, "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto"⁽¹⁶⁵⁾; es "el recurso al lenguaje mágico ritual"⁽¹⁶⁶⁾. Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera, la praxis "institucional"⁽¹⁶⁷⁾ es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico-mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político-religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se ha identificado, la praxis y la teoría, según el ideal de Hegel en la Idea absoluta, son idénticas: el hombre en sus costumbres (la *Sittlichkeit*) cumple las acciones rituales del absoluto, el fundamento del sistema: *¡Ave César!*.

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

Bartolomé de las Casas, en 1514, en la isla de Cuba, tierra elegida del Caribe, escribió: "El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras [...] pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico*, capítulo 34: 'Quien ofrece en *sacrificio* algo mal obtenido su ofrenda es culpable [...]. Ofrecer un *sacrificio* con lo que pertenecía a los pobres es matar al hijo en presencia de su padre [...]. Comenzó, digo, a considerar su miseria"⁽¹⁶⁸⁾. Bartolomé entendió que el culto del fetiche (que no es otro que el culto perfecto de Hegel) es uxoricida, filicida, fratricida. En este sentido estamos de acuerdo con René Girard, cuando nos dice que "la violencia constituye el corazón verdadero y el alma secreta de lo sagrado"⁽¹⁶⁹⁾, porque "es el dios el

47

que reclama víctimas; sólo él en principio se satisface del humo de los holocaustos"⁽¹⁷⁰⁾.

Aun en nuestra sociedad contemporánea "los mitos y los ritos, es decir, las interpretaciones religiosas, rondan la violencia originaria sin jamás aprenderla verdaderamente"⁽¹⁷¹⁾. En efecto, la violencia fundadora de la Europa moderna ¿no es acaso la victimación de los indios americanos en las minas, de los negros africanos como esclavos y de los asiáticos en la *guerra del opio*? Las cristiandades modernas, y aún los materialismos fetichistas ruso-americanos, ¿no se fundan acaso en divinidades insaciables de sangre humana? ¿Puede ser auténticamente divino el fundamento de tamañas injusticias?