

EL LÓGOS DEL AMOR. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL IDEALISMO ALEMÁN

Fernando Pérez-Borbujo

El professor Pérez Borbujo, coneixedor de la filosofia idealista alemanya, explora en aquest llarg article la relació entre filosofia i religió en l'idealisme alemany i aprofundeix particularment en la concepció del logos i de l'amor tot resseguint les diferents interpretacions que els idealistes alemanys van articular del Pròleg a l'Evangelí segons sant Joan

31

"En el principio era el Verbo, el Verbo existía en Dios y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios. Todas las cosas existen por él, y sin él nada se empezó de cuanto existe. En él estaba la Vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron.

Hubo un hombre, enviado de Dios, por nombre Juan. Él vino como testigo, para atestiguar sobre la luz, para que todos creyesen por él. No era la luz sino el testigo de la luz. La luz verdadera existía, la que ilumina a todo hombre que viene al mundo. Vino a su pueblo y los suyos no le recibieron. Mas a cuantos lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre, los cuales le han nacido no de la sangre, ni del deseo de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios.

Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia, y de verdad. Juan da testimonio de él, clama y dice: Este era de aquel de quien dije: El que viene después de mí es superior a mí, porque existía antes que yo. Porque de su plenitud hemos recibido todos nosotros, a saber, gracia por gracia. Porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto nunca, Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él lo ha revelado"(Jn, 1, 1-17)

I

La interpretación clásica del Idealismo alemán ha querido ver una continuidad lineal desde la figura de Fichte hasta el pensamiento de Hegel, en el que contempla la culminación de un pro-

ceso histórico esencial.¹ Esta concepción metafísica de la historia, según la cual un hálito o impulso único se dirige a una revelación progresiva y gradual de lo único y eterno, se ha constituido en el paradigma de interpretación del propio Idealismo como movimiento histórico. Paradójicamente, la comunidad de elementos constitutivos en los representantes de tal movimiento, puesta de manifiesto en la diversidad de reflexiones y posiciones que despiertan en relación con una inmensidad de temáticas, muestra al mismo tiempo una diversidad originaria de los pensadores que lo encaran. Tal es el caso paradigmático de la exégesis del texto que nos proponemos desentrañar, el prólogo del evangelio de Juan, al hilo del pensamiento de Fichte, Hegel y Schelling, en el afán de matizar la diversidad originaria y la irreconciliable desavenencia entre los distintos representantes del Idealismo alemán.

La elección de este texto no es arbitraria ni gratuita. Aún restan por ser esclarecidas las conexiones entre filosofía y teología en el seno del Idealismo alemán. Son numerosos los estudios al respecto y frecuentes las discusiones entre aquellos que defienden la evolución hacia un teísmo racionalista y aquellos otros que conciben una ruptura en el seno del movimiento, que gira en un interés nuevo hacia el fenómeno religioso, en su positividad y diversidad cultural.²

En el presente artículo intentaremos alumbrar una nueva línea que dista de las concepciones historiográficas anteriores, excesivamente involucradas en disputas de escuelas, que a veces impiden el acercamiento al objeto mismo objeto de discusión. Se produce de una forma paradigmática en el idealismo el hecho de que la filosofía y la religión descubren su origen común en una revelación originaria de la que ambas se nutren. Se trata de una fuente que no sólo determina su origen y posible destino,³ sino que inserta al sujeto en un ámbito nuevo, en un elemento que le es esencial: la mora-

¹ Cf. Fisher, K. *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. II, Heidelberg, 1877.

² Cf. Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus*, Kohlhammer, Verlag, 1955. Igualmente son numerosos los estudios que aparecen sobre mitología y simbolismo, tanto de tradiciones autóctonas como de ámbito oriental. Véase F. Schlegel. *Philosophie der Sprache und des Wortes* (1829); cf. Creuzer, F. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig u. Darmstadt, 2 Aufl., 1819, 60 Taf. Abbild.

³ "Pues tampoco la filosofía tiene ningún otro objeto que Dios y es tan esencialmente teología racional como servicio a Dios que perdura en el servicio a la verdad" (G. W. F. Hegel, *Lecciones de Estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 77)

lidad y la razón se determinan en el elemento del pensamiento, abierto por una revelación originaria. Ni la religión ni la filosofía poseen un objeto propio, sino que han de construirse su propio objeto; por eso, son artes en el sentido más eminente.

El segundo elemento que aparecerá con claridad en el seno del Idealismo es el hecho de que este descubrimiento histórico no modificará tan sólo la concepción de la filosofía, sino la del fenómeno y la conciencia religiosas. Quizás esta evolución de lo filosófico y de lo religioso pueda apuntar a una tesis mantenida desde su juventud por Schelling y que paulatinamente se irá constituyendo en el centro de su especulación posterior hasta convertirse en un verdadero *ritornello* en su última etapa berlinesa: el sistema es el habitáculo de un ser vivo; por lo tanto, evoluciona, cambia y se metamorfosea. Todo sistema de pensamiento será un sistema vivo.⁴

Antes de introducirnos en la exégesis misma del texto sería oportuno exponer unas indicaciones generales sobre el prólogo de Juan. En el contexto de los estudios bíblicos, este texto se destaca por su radical originalidad que se refleja en un estilo desconocido y absolutamente divergente de los restantes evangelios. La profundidad especulativa, la riqueza teológica y un raro hermetismo han hecho de este fragmento un objeto privilegiado de estudio. Algunos han querido ver en él un añadido tardío en radical divergencia, tanto en su lenguaje como en su contenido, respecto al mensaje evangélico y han apelado a la influencia gnóstica en el seno de la comunidad joánica, que se hizo cargo de la redacción del texto. Otros, por el contrario, parecen mantener como único criterio hermenéutico en la exégesis del prólogo el establecimiento de su unidad con el resto del evangelio atribuido a Juan. Curiosamente, los representantes del Idealismo alemán utilizan alternativamente ambos criterios: afirman la imposibilidad de contextualizar el prólogo por su radical novedad pero, al mismo tiempo, usan abundantes pasajes del evangelio de Juan para aclarar su interpretación y asentar su propia exégesis, basándose en el criterio de la unidad espiritual del texto.

⁴ Al respecto, véase el erudito estudio de X. Tilliette, *Une philosophie du devenir* (Vrin, París, 1970) donde defiende la tesis de una metamorfosis continua en el pensamiento de Schelling, en la medida en que este intenta reproducir, acogiendo, a un ser vivo. Este punto es radicalmente afirmado por Schelling tanto en la primera parte de su versión de 1811 de su libro *Las Edades del Mundo* (*Die Weltalter*) como en sus *Vorlesungen über Philosophie der Mitologie* (1841/42), en su *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32) o en las lecciones posteriores de Berlín de 1845-48.

II

En continuidad con la línea inaugurada por Kant en su *Crítica de la Razón Práctica* y en su obra posterior, *La religión dentro de los límites de la razón pura*, Fichte sigue pensando que la religión revelada, y la fe en ella, sólo puede ser de naturaleza práctica: la fe es el saber nacido de una *praxis*, un mundo teórico construido sobre una intuición práctica. De este modo, se hace patente que la fe nace y es operativa para una razón orientada a la acción, que se concibe y percibe a sí misma originariamente como un principio activo. Esta actividad del principio, que es analizada con todo detalle en su *Die Grundlage der Wissenschaftslehre*,⁵ determina una originaria forma de revelación que configura toda doctrina moral y religiosa. Dicha doctrina moral y religiosa, fruto de una especial forma de revelarse esa actividad originaria que determina todo quehacer teórico, fue objeto de estudio posteriormente en su obra *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*,⁶ en el corazón de la cual, en su lección sexta, se encuentra la interpretación fichteana detallada del prólogo del evangelio de Juan como culminación de su filosofía.

34

En este mismo texto, en la primera lección, Fichte introduce una distinción de importancia capital para el desarrollo posterior de su especulación. Después de afirmar que “la vida es precisamente bienaventurada porque ella es la bienaventuranza”, se detiene a considerar que, sin embargo, hay una diferencia radical entre la vida verdadera y la aparente, entre la vida y un amago de vida. Esta dualidad se basa en el hecho de “que mientras tanto no todo lo que aparece como viviente es bienaventurado debido a que esto que es miserable de hecho y verdaderamente tampoco vive sino que, según la mayoría de sus partes, está hundido en la muerte y en el no ser”.⁷ A este respecto, constata que lo que la tradición filosófica ha denominado “ser” y “vida” son una y la misma cosa porque, en la línea del razonamiento llevado a cabo por Spinoza sobre la sustancia en la *Ética*, sólo la vida es capaz de existir por sí y a través de sí.⁸ De este modo tiene lugar el profundo descubrimiento de que no hay muchos seres sino tan sólo uno: este ser sen-

⁵ Cf. Fichte, J. G. *Sämmtliche Werke*, hrgs. von I.H. Fichte, Berlín, 1845-46, Bd I.

⁶ Cf. Fichte, J. G. *Zur religionphilosophie*, Walter Gruyter & Co. Verlag, Berlín, 1971, tomo V.

⁷ Cf. Fichte, J. G. *op. cit.*, p. 405

⁸ Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden aritmético*, Alianza, Madrid, 1998, proposición I.

cillo, intransformable e igual a sí, al que denominamos vida. Por tanto, la vida aparente se mueve en la falsa creencia de que existe una multiplicidad real, una pluralidad finita que se afirma en cada uno de sus fragmentos frente a otra vida, la vida verdadera, que encierra en su núcleo el descubrimiento de la presencia absoluta en todo lo que es, en la multiplicidad de la unidad de un principio absoluto que configura la vida amorosa: "El punto medio de la vida es el amor. La verdadera vida ama lo Uno, intransformable y eterno; la vida meramente aparente intenta amar —si ella fuera capaz de llegar a ser amada, y si su amor quisiera mantener en pie— lo efímero en lo pasajero".

El objeto de la vida verdadera es Dios mientras que el objeto de la vida aparente es lo que nosotros denominamos "mundo". La verdadera vida vive en Dios y ama a Dios. Según Fichte, hay gente que no vive porque, sencillamente, no ama. La vida verdadera está caracterizada por la actividad constante, motivada por un amor que tiene por fuente y objeto a Dios, a lo único verdadero, a la única vida, a lo único que es por sí y a través de sí, mientras que la vida aparente vive sólo continuamente muriendo. Nos encontramos ante la extraña paradoja existencial que más tarde articulará Sören Kierkegaard sobre el carácter especular, falso y engañoso de la vida mundana propia del estadio estético que coincide con todas las notas de tragedia, efectividad y dramatismo privativas de lo real.⁹ La relación de la apariencia con lo efectivo o real es la de lo finito con el ser infinito, absoluto o eterno. La pasión de lo eterno en la forma del anhelo es la raíz de toda existencia finita. El mundo se define por una eterna aspiración, por ser el fontanar de un deseo ininterrumpido e interminable, que muestra la naturaleza de su raíz infinita.

Embarcados en esta dualidad originaria, que apela a una unidad allende de sí misma, comienza la travesía del pensamiento de Fichte. La consigna de la vida bienaventurada es la búsqueda afanosa de la puerta de entrada a la vida verdadera en la que la apropiación de la verdad es eterna y donde Dios, "una vez conceptualizado, nunca puede ser perdido de nuevo". El éter, el elemento de esta verdadera vida, es el pensamiento; el ámbito propio de la reflexión. Lo eterno debe ser conceptualizado porque de esta manera dejará de ser algo arbitrario o azaroso para nosotros para ser eter-

⁹ Se puede descubrir aquí una de las raíces fichteanas del pensamiento de Kierkegaard, en su elaboración de los tres estadios que conducen de la vida estética a la religiosa. Cf. Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.

namemente apropiado. La verdadera vida es aquella en la que se conoce verdaderamente y se reconoce la verdad. De esta forma, fe y pensamiento parecen denominar una única y misma realidad. Como el mismo Fichte mantiene: “Esta fe es, para él, lo que nosotros hemos denominado pensamiento”. El pensamiento, como forma de apropiación eterna, es la única forma de apropiación del ser, de lo único que es. Sin embargo hay una componente dual en este pensamiento, un espejismo originario que determina su esencia viva y dinámica en la que la única forma de acercarse a lo eterno es combatiendo el no ser, el engaño y la limitación, dejando y abandonando el mundo de las apariencias.

Lo mortal debe morir porque esta es la única forma de ingresar en lo eterno, en lo divino. La vocación y aspiración de lo finito, respecto a lo eterno y verdadero como su fuente y verdad de sí mismo, es la de la supresión y anulación de la mediación, entendida como alienación o enajenación, en la que se encuentra. La fe es el órgano de ingreso en este mundo bienaventurado de lo eterno en el que lo transitorio, falso o paradójico se desvela en la forma de una hermosa transparencia cognoscitiva. Filosofía y religión tienen, según esta concepción existencial, el mismo origen y están mediados por el mismo órgano de conocimiento. La filosofía y la religión se mueven en el ámbito de la vida verdadera: el filósofo vive en lo eterno, acunado en la misma fuente de revelación que el hombre religioso, de tal modo que “sólo a través del estudio sistemático de la filosofía puede elevarse a la religión y sus bendiciones y aquel que no sea filósofo debe permanecer eternamente excluido de Dios y de su reino”.

En una obra anterior, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, publicada en el *Philosophisches Journal*, en el año 1798, Fichte se preguntaba por la posibilidad de encontrar el fundamento racional de una fe en un gobierno divino del mundo. Partía para ello de la misma división originaria de dos conciencias o formas de enfrentarse al mundo: una, el mundo de los sentidos que puede ser contemplado desde la conciencia común —el mundo de las ciencias naturales; y la otra, la del punto de vista trascendental. Desde el primer punto de vista, el ser del mundo y la razón son uno y el mismo absoluto. Es imposible pensar nada más allá del ser, y todas las leyes son inmanentes al pensamiento. La inteligencia busca tan sólo el esclarecimiento del mundo y sus formas. Desde el punto de vista trascendental, todo lo que contemplamos no es nada más que el reflejo de nuestra propia actividad interna. Nada externo puede ser aceptado, ni mucho menos requiere de explicación. Desde el mundo de los sentidos no existe ningún camino para elevarse a

un mundo moral o a una ordenación moral del mundo. Un salto especulativo se presupone como inicio del reino moral o trascendental en oposición a una filosofía de la naturaleza. Desde el punto de vista trascendental, que se origina en la intuición intelectual, yo me encuentro a mí mismo libre de todo influjo externo, activo en mí mismo y a través de mí mismo. El ámbito moral se define y conforma por la conciencia naciente de la libertad, libertad que en su origen es percibida no como un azar sino como una ley esencial de la actividad que se configura en actividad libre: “Esta libertad no es indeterminada, tiene su fin: ella no se mantiene desde fuera sino que ella se pone a sí misma a través de sí misma. Yo soy libre a través de todas mis manifestaciones, y sólo puedo poner un límite para mí por medio de la voluntad. Esta determinación moral última es fe: intuición. El elemento de toda sabiduría es fe”.

La moralidad sólo puede constituirse a través de sí misma y no de un razonamiento lógico. En el mundo moral no se transita de la posibilidad a la efectividad: no es “yo debo luego yo puedo” sino “yo puedo luego yo debo”.¹⁰ El mundo de los sentidos no tiene ninguna influencia sobre la esencia moral que vuela libremente sobre la naturaleza sin alterar sus eternas leyes inmanentes: “Esta es la verdadera fe: este orden moral es lo divino, lo que nosotros aceptamos. Es constituido a través de la justicia”. El único verdadero ateísmo consiste en que el hombre desobedece su voz interior y pone, en su afán de hacerse como Dios, su consejo por encima del consejo divino. En un gobierno moral del mundo nunca puede seguirse el bien del mal. “Aquel vivo y efectivo orden moral es Dios mismo; nosotros no necesitamos ningún otro Dios y no podemos conceptuar otro”. Nos encontramos ante la entraña viva de la teodicea fichteana, su verdadera y única concepción del Dios vivo. Dios, según su revelación en el pensamiento, no puede ser conceptuado nada más que como un orden moral del mundo que se manifiesta en una ley esencial de la actividad libre que configura el mundo moral. De este modo Dios se ve reducido a su propio saber, su esencia se ve reducida a su despliegue efectivo. En definitiva, Dios queda reducido a su atributo de justicia e identificado de forma explícita con un saber que rige y configura el mundo: Dios es sabiduría providente.

Aquel gobierno del mundo es el primer conocimiento objetivo, del mismo modo que la libertad y la determinación moral

¹⁰ Ya el mismo Aristóteles había asentado la premisa ética básica de que lo moral hace referencia a las posibilidades que se abren a un poder propio orientado a la acción. En el fondo late la idea de responsabilidad e imputación de la culpa. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III,

constituyen el primer conocimiento subjetivo. Sin embargo, y en el pórtico del capítulo sexto, en el umbral de la exposición fichteana del prólogo joánico, nos encontramos con la siguiente afirmación: "No hay ningún ser ni ninguna vida fuera de la inmediata vida divina". O, dicho de otro modo, Dios actúa y opera en toda acción. De manera inconsciente la acción divina opera en toda acción u obra humana sólo que en ciertos momentos se encuentra alienada de sí, desconoce su propio impulso, su propia acción. La vida aparente, la vida engañosa, no es una vida humana sino una vida divina alienada de sí misma, inconsciente, que desconoce su verdadero origen y destino. En este progreso fabuloso de la conciencia, desde lo inconsciente hasta la conciencia de sí, "el Cristianismo debe contemplarse como la completa y más perfecta expresión de esta razón". No nos detendremos a considerar el carácter histórico o fenomenológico de esta conciencia racional; tan sólo cabe notar la importancia de que esta sea concebida por Fichte como la fabulosa ascensión de la vida divina a la conciencia de sí.

El prólogo joánico determina en Fichte el reconocimiento de que únicamente en Juan se da un cristianismo de la razón, del *lógos*, porque es el único que hace valer lo interno, al contrario que Pablo y sus partidarios; sólo en él tiene lugar la expresión perfecta y acabada de la vida bienaventurada que después, y de forma inexplicable, se desvía de su punto de revelación. En la búsqueda de un criterio de interpretación o de un principio hermenéutico no sirve el criterio histórico de contextualización: el texto joánico aparece como una maravilla, una especie de rareza sin precedentes ni seguidores. De forma paradójica, Fichte rechaza todo criterio histórico de interpretación dado que la veracidad o pureza originaria de la revelación no depende de ningún elemento externo a la revelación misma.

La primera idea que Fichte recalca es que el prefacio del evangelio de Jesús pretende ser tan constituyente de la doctrina de Jesús como las palabras posteriores que le son inmediatamente atribuidas. En estrecha conexión con todo su pensamiento anterior afirma que "la creación es el criterio de toda falsa doctrina de la religión". No es de extrañar esta aseveración de Fichte pues, en el contexto de su doctrina, esta no sólo atentaría contra la continuidad del pensamiento como medio de la vida o existir divinos sino que haría ininteligible la fuente misma de la revelación, lo que resulta a todas luces absurdo.¹¹

¹¹ La *creatio ex nihilo*, expresión esta que apela a una imposibilidad de la razón de conocer su origen en la revelación misma de la que se nutre, supone una contradicción manifiesta con el concepto mismo de *Offenbarung*, en el que respalda su

Según Juan, máximo representante del cristianismo en opinión de Fichte, antes de todo tiempo era la Palabra y todas las cosas fueron hechas a partir de ella. Este *lógos* puede ser entendido como razón o, siguiendo el *Libro de la Sabiduría* y la posterior interpretación alejandrina, como Sabiduría (*die Weisheit*). En el origen, la Palabra estaba en Dios y era Dios. Su existencia (*Daseyn*) estaba escondida en Dios: en Él, ser y existencia eran una y la misma cosa. Él es el *Ist*, el es: "El puro pensamiento es el mismo, el *Daseyn* divino; y viceversa, el *Daseyn* divino en su inmediatez no es nada más que el puro pensamiento". Tan originario como el ser interno de Dios es su *Daseyn*, y este último le es inseparable e igual al primero; esta existencia divina es, en sí misma, conocimiento necesario: la Ciencia única, la Sabiduría o Palabra, que es el mundo y todas las cosas que en el mundo se encuentran efectivamente nacidas. Este *Daseyn* era la vida, el más profundo fundamento de todo lo vivo, sustancial, eterno. La vitalidad que se encierra en la Palabra, en tanto que Palabra de vida, es el que fundamenta, como veremos más adelante, la unión originaria de ser y existencia, y el necesario despliegue del ser en el existir. El impulso necesario, la relación esencial del ser a la reflexión, manifiesta la forma originaria de revelación que se entiende comúnmente como iluminación intelectual nacida de la reflexión. La palabra era vida y esta vida es la luz que ilumina a todo hombre, a toda conciencia finita, reflexionada, que viene a este mundo. Y esta vida fue en el hombre efectivo "luz", reflexión consciente. Y esta eterna luz originaria se prosigue en los distintos grados de la vida espiritual y se comporta en el *Daseyn* como un principio dinamizador, excluido de la propia reflexión y que la alimenta sin que las tinieblas la conceptúen.¹²

Dios se conoce como tal en el hombre: en el hombre, Dios alcanza la conciencia de sí. El misterio del *lógos* se encierra en la concepción de este existir divino, escondido en el ser divino, que se dualiza en el existir, en su *ex stare*, en su salir de sí. Comenzar a

autoridad. Otra cosa completamente distinta es la explicación de la *creatio ex nihilo* en el contexto de la trama de una acción divina que se revela y que la precede y fundamenta. Se ha admitido el carácter explicativo de la creación de la nada sólo en relación con una acción divina plena de inteligibilidad en su proceder de este modo. La explicación de este carácter revelador del término *creatio ex nihilo* se encuentra en toda la filosofía idealista y más en su explicación del pasaje joánico.

¹² La expresión la "luz brilla en las tinieblas" corresponde en el pensamiento de Fichte al nacimiento de la imaginación, que se articula en una fabulosa teoría de la luz, como corresponde a lo barroco, y que hace que toda conceptualización, sea reflexión segunda respecto de una reflexión primera, la del ser en la reflexión. Luz y tinieblas son términos inseparables de toda teoría de la revelación.

existir para el ser divino es separar en sí mismo ser y existencia, lo que determina la separación de lo universal y lo particular, de metafísica e historia. Se produce con el nacimiento de la existencia la separación de lo universal, lo universalmente válido, de lo histórico y particular. Lo universal es aquel *lógos* que se encarna, toma carne, en un momento histórico determinado. Lo universal es la luz sin mezcla de tinieblas, lo universalmente válido, sin particularidad ni individualidad. La encarnación de Jesús, Unigénito del Padre, ha de entenderse, pues, no como emanación, sino en la unidad e igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo que es fruto de una escisión originaria, escisión que sólo es tal en la unidad de lo vivo sufriente. Más que hablar de escisión originaria en Fichte para referirme a este tránsito necesario del ser al existir en una misma unidad esencial, hablaría mejor de un pliegue término empleado por G. Deleuze para tratar el estatuto de los modos en la sustancia espinocista.¹³

Este peculiar nacimiento de las tinieblas y la luz en el seno mismo de lo divino permitirá a Fichte hablar, en los siguientes términos, de la mediación universal del Cristo como único camino para alcanzar la unión con Dios: "Sólo lo metafísico, de ningún modo, sin embargo, lo histórico, hace bienaventurado; lo último hace sólo razonable o juicioso". Jesús mismo dirá: "El Padre y yo somos uno. Lo mío es suyo y lo suyo es mío". La unión con Jesucristo representa la unión con el Dios vivo, y la vida eterna, que Jesús pretende traer a la tierra, de la que el alma ya goza en invocación permanente. Comer la carne y beber la sangre del Cristo tiene que ver con la transubstanciación, la personificación con la figura del hombre unido absolutamente a Dios, a la vida divina. En esta línea parece inscribirse también la figura de Cristo, expuesta por Hegel en su *Historia de Jesús*,¹⁴ en la que Jesús diluye su figura histórica en su función metafísica y mediadora: la de cumplir en él la voluntad de Dios, la de señalar el camino de unión con Dios a través de la búsqueda y cumplimiento de sus mandatos interiores, en la forma del deber o voz de la conciencia, en un espíritu que se guía por la verdad y la gracia.

El dilema sigue vigente: ¿Cuál es el fundamento de la escisión

¹³ Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF, Gallimard, París, 1992.

¹⁴ Cf. Hegel, G. W. F. *Historia de Jesús*, introducción y traducción de Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1975.

originaria, de la alienación o extrañamiento del Hijo, y su posterior autoalienación como camino de retorno a la casa del Padre, a la vida bienaventurada?¹⁵ “La vida es en sí una, permanece sin cambios igual a sí, y es, ahí donde la más completa plenitud es el amor silencioso de la vida en ella, la más completa bienaventuranza”. El ser está allí, y la existencia del ser es necesariamente ser autoconsciente o reflexión. En la existencia el ser aparece como una esencia que es una forma: pura actividad, acción, en la forma de algo determinado. De ahí se deriva que nunca poseemos el ser en sí, sino tan sólo en la forma de la esencia en la reflexión. Sin embargo, “en este acompañamiento de esta reflexión está este lazo, sensación, y es un lazo, el amor, y es el lazo del puro ser y de la reflexión, el amor de Dios. En este amor el Ser y la existencia, Dios y el hombre son uno, completamente. Este mantenerse y traserse a sí es su amor a sí mismo, que nosotros sólo como sensación hemos pensado, que nosotros en general no hemos pensado. La entrada de este su mantenerse junto a la reflexión, la sensación de este su mantenerse, es nuestro amor a él; o, según la verdad, su único amor a sí mismo en la forma de la sensación; por esto mismo, nosotros no somos capaces de amar, sino sólo él es capaz de amarse en nosotros”.¹⁶

La unión esencial y necesaria de reflexión y existencia desde su grado ínfimo, la sensación, hasta el grado máximo de la autoconciencia es el amor, el amor de sí del ser verdadero; ese amor que resiste a toda figura, que niega toda figuración o representación. La expresión de la Palabra, la Encarnación, es el proceso esencial y necesario de un ser que encierra en sí su propio existir, al que propende por su propia configuración interna. Si según el adagio clásico que explica la primera emanación plotiniana el bien es difusivo por sí, entonces Fichte entiende el amor como lo difusivo por sí en la forma de la reflexión: “El amor es la fuente de toda sabiduría, de toda verdad y de toda realidad”. El amor consiste tan sólo en este mantenerse en sí mismo del ser absoluto: “El amor es por ello superior a toda razón? y es la fuente de toda razón y la raíz de toda realidad, y el único creador de la vida y del tiempo, y de este modo me he expresado finalmente con claridad en esta medida,

¹⁵ Se entiende lo caro que es al Idealismo alemán la figura de Ulises, Odiseo, como arquetipo de la existencia humana en el pueblo griego, que aquí ha sido sorprendida como repetición del modelo divino, de la vida divina: salida de sí y retorno a sí.

¹⁶ Cf. Fichte, J. G. *op. cit.*, p. 540.

desde el supremo real punto de vista de una doctrina del ser —y de la vida— y una doctrina de la bienaventuranza, es decir, de la verdadera especulación a la que nosotros nos elevamos”.

Con Dios, el absoluto “superior a todo tiempo y absoluto creador del tiempo es el amor y el amor está en Dios, porque él es su automantenerse en el *Daseyn*: y el amor es Dios mismo, en él es y él permanece eternamente, como en sí mismo. A través de él, desde él, como materia prima, son hechas mediante la reflexión viva todas las cosas, y sin él nada es hecho de lo que se hizo, y él proseguirá eternamente en nosotros, y será carne alrededor de nosotros, y vivirá entre nosotros, y depende de nosotros mismos su gloria, como una gloria del eterno y necesario efluviio de la divinidad resplandecerá siempre delante de los ojos”.

De esta forma Fichte profundiza en la idea rectora que articula todo el pensamiento de Spinoza: Dios es el amor intelectual de sí.¹⁷ En plena concordancia con el posterior evangelio de Juan, denominado el evangelio del amor, se hace visible la unidad y coherencia interna de esta exégesis del texto; se comprende que “quien permanece en el Amor permanece en Dios y Dios en él” y que “si alguien no actúa, no ama”, o que “el que dice yo amo a Dios pero no ama a su hermano es un mentiroso”. “La bienaventuranza misma consiste en el amor y en el eterno disfrute del amor, y es inaccesible a la reflexión. El concepto sólo puede expresarlo negativamente, así tampoco nuestra descripción, que introduce conceptos. Nosotros sólo podemos mostrar que la bienaventuranza del dolor, del valor, de la privación es libre; allí donde su bienaventuranza permanece positivamente, no se deja describir, sino tan sólo sentir inmediatamente”.

Sobre esta conexión se fundamenta toda la realidad del texto joánico pues en ella la dinámica del ser, en tanto que ser vivo, es la dinámica amorosa que alcanza plena expresión racional en la encarnación y muerte del Verbo “porque la vida es amor y la completa forma y fuerza de la vida consiste en el amor y nace del amor. Yo he expresado, a través de lo previamente dicho, una de las más profundas proposiciones del conocimiento, que, no obstante mis observaciones, cada uno sólo podrá poner en claro e iluminar con la más completa y cuidadosa atención. El amor divide en sí de

¹⁷ Uno de los puntos más oscuros y menos esclarecidos de Spinoza, y de toda su metafísica, es la necesaria exposición de la sustancia en sus modos y atributos. En la *Ética*, Spinoza intenta desentrañar el núcleo esencial de la articulación entre las ideas de la razón y las pasiones del alma: el amor de sí, que para Spinoza es siempre un amor intelectual de sí mismo.

igual modo el ser muerto en un ser doble, escondido delante de sí, y lo hace en esta medida para un Yo o una mismidad que se contempla y que se sabe; en cuya yoidad descansa la raíz de toda vida. Reunido y unido el yo separado dentro del amor, sólo fríamente y sin ningún interés se contemplaría. La última unidad, en la no superada sino eterna dualidad, es entonces originariamente la vida; como aquella, que los conceptos dados sólo piensan oscuramente y quiere conjuntamente, debe la posición aclarar. "Sí mismo", "apetencia de sí mismo" y, por tanto, bienaventuranza, y de este modo es claro que Vida, Amor y Bienaventuranza son uno y lo mismo", con lo que el idealismo, en la figura de Fichte, pretende haber ido más allá del criticismo de Kant, que en su filosofía práctica desarrollaba la imposibilidad de establecer una conexión racional entre el cumplimiento del deber como virtud y la felicidad, asentando sencillamente que el cumplimiento del deber nos hace dignos de la felicidad pero no nos asegura su posesión en nuestro estado presente, situándose así en la línea del pensamiento clásico grecolatino.

III

43

Como es sabido los escritos de juventud de Hegel están dedicados a cuestiones teológicas y, más concretamente, a la caracterización de las religiones judía y cristiana. Ya desde sus orígenes Hegel siente una profunda admiración por la figura de Jesús y es precisamente esta figura la que le confronta con la espinosa cuestión de establecer las relaciones entre judaísmo y cristianismo. Jesús, en su doble condición de judío y fundador del cristianismo, constituye el centro de la reflexión de toda la obra hegeliana.¹⁸ Curiosamente, Hegel concibe el judaísmo como la religión de la infinita distancia en la que el hombre sitúa el infinito, la unidad originaria de todo ser, fuera de sí, y queda así sometido a una divinidad que se convierte de este modo para él en fuente de domina-

¹⁸ En realidad, lo aquí expuesto debería completarse con un análisis en profundidad de *La Ciencia de la Lógica* en comparación con las tesis sustentadas por Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la religión*. Esta comparación arrojaría una luz nueva sobre el pensamiento hegeliano pues permitiría mostrar de qué manera la *Ciencia de la Lógica* constituye la verdadera cristología hegeliana, que se completa con las reflexiones posteriores sobre el trinitarismo como esencia misma del Dios Uno y Trino que configura la esencia del cristianismo. Nos limitaremos en el presente ensayo a apuntar las relaciones entre judaísmo y cristianismo que constituyen el germen o matriz de la cristología hegeliana. Cf. Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, F. C. E., Madrid, 1981, pp. 11-48.

ción y esclavitud: “el Dios de los judíos, en cambio, es la máxima separación: excluye toda unificación libre, dejando lugar sólo para la dominación o la esclavitud”.¹⁹

Este Dios de la infinita lejanía se corresponde con el Dios vete-rotestamentario, con el Dios de Abraham, que se caracteriza por producir la segregación de su pueblo, por desligarlo de cualquier forma de lazo terrenal y entregarlo al exilio y al nomadismo haciendo que toda existencia, libre de toda atadura mortal, se eleve hacia una idea infinita presente en la subjetividad existencial. Ese Dios es celoso y exige el sometimiento absoluto. Ese Dios se constituye en la fuente del derecho y el ritual judíos, en los que la conciencia religiosa se encuentra sometida. La historia del pueblo judío muestra, según Hegel, el carácter de un pueblo servil, hostigado por sus dirigentes y profetas hacia la liberación, una liberación a la que se resisten y oponen, como queda bien patente en la historia del Antiguo Testamento, donde el paganismo politeísta y sedentario de los judíos se opone constantemente a las enseñanzas de sus profetas y dirigentes²⁰.

Por eso, la esencia de la religión judía se cifra en la violencia que imposibilita un lazo libre y amoroso entre el hombre y la divinidad. Como afirma en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800), “el primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y el amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza en la cual estaba viviendo hasta entonces” (*op. cit.*, p. 287). La segregación es el efecto primero de una conciencia religiosa esclava. Precisamente, de este sometimiento y cumplimiento de la Ley en la que se basa, siempre según Hegel, la conciencia judía viene a liberar la figura de Jesús, cuyo misterio radica en que él mismo afirma de su misión histórica que “no ha venido a abolir la Ley, sino ha darle cumplimiento”.

Hegel parece olvidarse de esta sentencia de Jesús para centrarse en el aspecto de radical novedad que supone la irrupción del

¹⁹ Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*, trad. de José María Ripalda, F. C. E., México, 1978, p. 233.

²⁰ Desgraciadamente, en esta visión del judaísmo como la religión del pueblo deocida, infiel, idólatra, sometido a una figura de la Divinidad que reduce al hombre a su condición servil, regida por una moral de esclavos, se inicia, gracias a Hegel, la historia de antisemitismo introducido veladamente en el seno del pensamiento intelectual alemán, como se pondrá de manifiesto en las reflexiones de Nietzsche y de alguno de sus seguidores como Alfred Baumler.

cristianismo evangélico respecto a la ley del Antiguo Testamento. Según él, la verdadera religiosidad encarnada por Jesús se basa en la relación de filiación, de amor, entre lo humano y lo divino. Como afirmaba D'Ors, "*religio est libertas*". Sólo una religión basada en la libertad es verdadera religión porque sólo la libertad es la que es capaz de conocer la verdad y orientarse por ella: "La verdad es algo libre que no nos domina y a lo que tampoco nosotros dominamos; por eso entre los judíos la existencia de Dios no aparece como una verdad sino como un mandamiento" (*op. cit.*, p. 295)

La historia del pueblo judío es para Hegel la historia de un pueblo que pasa de la sujeción interior al sometimiento exterior a otros pueblos, sin conseguir nunca reconciliarse con la naturaleza. Fruto de este continuo oscilar de una dependencia a otra, el sometimiento del pueblo judío a otros pueblos se resolvía con una vuelta fervorosa al Dios de los padres y a una sumisión interior cada vez más radical y atosigante.

Esta situación del pueblo judío, antes de la llegada del Mesías, no coincide con la visión de una existencia trágica tal como la encontramos en el ámbito del paganismo antiguo. No hay verdadera tragedia del pueblo judío porque el temor y la compasión sólo surgen ante el yerro necesario de un ser bello: "El destino del pueblo judío es el de Macbeth, que, al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe." (*op. cit.*, p. 302). Los judíos no dan lugar a la suficiente libertad que podría hacer del acto trágico un acto que despierta en nosotros compasión y misericordia, en realidad, autocompasión porque reconocemos en el cuerpo ajeno el mal propio.

En el último acto de la crisis del destino judío irrumpe, luminosa, la figura del *rabbí* Jesús. Jesús encarna el intento de superar el destino judío elevando el cumplimiento de la Ley al cumplimiento del amor como única norma del decálogo. Esa "ley del amor", de la que tanto se ufana San Pablo, exige una renovación de la mente, un cambio de mentalidad. No obstante, la vida y muerte de Jesús en la Cruz sólo muestran la consecuencia fatal, libremente asumida por Jesús, de enfrentarse a un destino judío que no se deja superar por el amor y que hace que Jesús caiga como víctima sacrificial bajo el destino mismo del pueblo judío.

En la mentalidad del pueblo judío, la ley y el castigo son las dos caras de la misma moneda. El criminal, mediante su acción, se

vuelve culpable ante la ley transgredida y merecedor de un castigo que no le restituye su inocencia originaria sino que da cumplimiento a la ley mediante la mala conciencia y la culpa. De todas formas, no hay reconciliación en este plano, sino tan sólo en un plano superior donde se produzca, según afirma Hegel, “la reconciliación del destino” (*op. cit.*, p. 321).

El destino consiste en que el criminal pone a la ley, la vida unificada en sí, que es divina, en contradicción consigo misma, oponiéndosela como enemiga y haciendo peligrar su ser propio allí mismo donde la vida misma aspira a la reconciliación. Por esta razón el malhechor siente dentro de sí la vida que ha herido, su propia vida, y por eso profundiza en su culpa y en su dolor como camino para la unificación con la vida que él mismo ha puesto como hostil (“todo reino divido contra sí mismo será desolado”). Desde la lógica de la ley, la trasgresión impulsa a su propio reestablecimiento mediante el castigo y la culpa. Tan sólo la penitencia, la profundización en la conciencia de culpa, tal como se ha llevado al extremo en ciertas familias evangélicas y sobre todo en el calvinismo, constituye una vía de salvación.

Jesús supone el cumplimiento y la superación del ámbito judío porque elevó la Ley a la nueva ley, la del amor, que significa, desde esta lectura de Hegel, la plenitud de vida. Veremos que toda la interpretación del evangelio de Juan llevada a cabo por Hegel se mueve en esta idea de que Jesús es la superación misma de la Ley y su cumplimiento. Frente al falso cumplimiento del hipócrita, en el que la ley constituye una norma externa a la que hay que someter la vida, en el que el cumplir puede estar lejos de cualquier verdadera pureza de intención, Cristo afirma el amor, el principio de vida, como fuente de la verdadera virtud sin el que toda virtud es, en realidad, falta de virtud. Esta concepción de la unión de ley y vida está en la misma línea de la interpretación de Fichte que, como vimos, sigue los pasos de Spinoza y de los comentaristas medievales del prólogo de Juan.

Hegel ve en el prólogo de Juan la espinosa cuestión del lenguaje (*lógos*) ante el enigma de lo divino. Hegel ve en el lenguaje de Juan un lenguaje de la reflexión que, en la línea del pensamiento judío, intenta pensar a Dios en el marco o la esfera de la objetividad cuando Dios, si es espíritu, se sustrae a dicha esfera: la del concepto. En la formulación de Juan “en el principio *era* el Verbo; el Verbo *estaba* en Dios y Dios *era* el Verbo; en él *estaba* la vida”, los predicados no son universales como en los juicios reflexivos sino que son a su vez algo existente, viviente. Dios y el Verbo son diferentes tan sólo en tanto que Dios es materia en la forma

del Verbo. La multiplicidad, la infinitud de lo real, es la divisibilidad infinita en acto: todo es a través del Verbo. La vida desplegada, la totalidad del mundo físico es la totalidad en su despliegue, en la que lo muerto es al mismo tiempo una parte del árbol de vida. Cada parte tiene la totalidad dentro de sí, la vida en su plenitud. El Verbo, prefiguración del Jesús histórico, es lo singular universal, el universal concreto, la paradoja de todo el pensamiento nominalista de los siglos XIV y XV. El mundo es *en* el Hijo, el Verbo, y por el Hijo.

Aquí se encuentra *in nuce* todo el pensamiento especulativo hegeliano. El misterio de la naturaleza y del mundo no es otro que la de ser lo finito-infinito, la paradoja de una existencia concreta que en la finitud “encierra y niega” la infinitud que esconde en su seno. El mundo es la crucifixión del Hijo que en todo alienta y suspira por su liberación. La totalidad encerrada en lo finito, el abajamiento del Todo a la figura de la parte, establece el motor de la vida, la pura negatividad liberadora, el sacrificio como método y camino de salvación. Y, visto desde la reflexión, esta totalidad es la vida de lo particular que es en él vida y luz (fwV). Por eso en la infinitud encerrada en lo finito es ella luz que brilla en las tinieblas, en la oscuridad. Por eso esa luz se desarrolla en el mundo (kosmoV), el ámbito de las relaciones personales humanas, impulsándolas interiormente hasta su desarrollo. Por eso se afirma que Dios acudió a los suyos (idion) pero los suyos no lo reconocieron. El hombre ignora lo que tiene de más propio, el espíritu viviente dentro de sí, el que le impulsa a la luz y a la verdad. A esos le dio la capacidad de reconocerse como hijos de Dios porque en ellos habita la plenitud de la divina misma.

No obstante, en el versículo 15, Juan hace referencia a la entrada no de lo divino sino de lo divino como hombre que entra en el mundo: la figura histórica de Jesús. Ya no es la totalidad opuesta a la realidad sino la totalidad entrando en el marco de la historia o de la limitación mismas. La cristología hegeliana se enfrenta, por tanto, con la naturaleza dual del sujeto divino de la encarnación entendida como *kenosis*. Esta dualidad en Jesús se muestra en su doble condición y nombre: Hijo de Dios e hijo del Hombre. En tanto que Hijo de Dios, Jesús es igual a Dios, idéntico con Él, unido a Él; pero en tanto que Hijo del Hombre, Jesús es autónomo e independiente frente a Dios. En esta duplicidad del único sujeto, Jesús, se mueve toda la filosofía de la encarnación en la que la reconciliación es interior y nunca meramente exterior, como en el caso de los judíos, en el que no hay posibilidad de una reconciliación por el amor porque no hay esta relación interior de

unidad sino una mera exterioridad del sujeto respecto a la ley, a lo universal, que, como dice Hegel, es meramente pensado, abstracto, y no real o vital.

En las épocas de Jena, Frankfurt, Regensburg o Berlín, Hegel piensa siempre en una ley o concepto universal que es real y efectivo, una ley interior e interna que se manifiesta en la salida de lo Absoluto al mundo, de la encarnación del *lógos*. Su figura frente al pensamiento judío basado en la exterioridad de las relaciones entre sujeto y ley se fundamenta en que la ley es para Hegel siempre una tendencia interna de un conjunto vital y orgánico en el que lo finito está relacionado con lo infinito como su fundamento o base, con una relación cordial en la que Dios se vuelve, como en Agustín de Hipona, el sí mismo más propio del individuo, que se conoce a sí mismo en tanto que conoce a Dios. Esta concepción vital de la ley es la introducida por Jesús en tanto que prefigurada en la lectura que Hegel nos propone del prólogo de Juan en la línea iniciada por Fichte como *lógos* de vida, como fuente de un valor absoluto de la vida que se desarrolla fenomenológicamente hacia la crucifixión de lo finito como vía para la liberación del espíritu absoluto.

 48

En la *Ciencia de la Lógica* (1810-1812) Hegel se enfrenta a la espinosa cuestión del comienzo, a la formulación de una encarnación que se gesta en la naturaleza divina anterior al tiempo, en el Verbo que era en Dios desde antes de la creación del mundo, antes de pasar al abajamiento de Dios que se hace igual al hombre mediante "la caída de la Idea absoluta" (*die Abfall der absolute Idee*). A partir de ese momento el mundo es para Hegel el misterio del Hijo de Dios hecho hombre. Aquí es la divinidad la que se abaja para recubrirse con el velo de la Humanidad que oculta su verdadera naturaleza divina. Paradójicamente, el sujeto "Jesús", nacido bajo la Ley pero libre de ella, es el Verbo joánico anterior al mundo y posterior a él, el Verbo eterno que ha caído en la temporalidad y que saldrá de ella por el patíbulo de la Cruz. No se entiende, pues, como veremos a raíz de la corrección a la cristología hegeliana que Schelling introduce, como Juan en su evangelio puede afirmar "que en Jesús habitaba toda la divinidad corporalmente" de modo que quién ve a "Jesús ve al padre" o, dicho de otro modo, que por las claras referencias de Juan a la humanidad de Jesús, su corporalidad no supone un ocultamiento de la naturaleza divina de Jesús sino su manifestación más plena.

Alguien podría sostener que pasajes evangélicos como el de la transfiguración ante los tres discípulos amados parecen corroborar la tesis hegeliana de que la humanidad era un velo tras el cual se

ocultaba la divinidad, que tan sólo en momentos puntuales se dejaba traslucir o brillar con especial intensidad, transfigurando la materia. De este modo, la terrible desfiguración de Jesús en la Pasión y en los tormentos antes de su crucifixión tan sólo ocultaría una divinidad resplandeciente que luego en la Resurrección brillaría con luz propia. Que los “suyos” no le reconocieran, que no vieran en el siervo la luz que hace brillar a este mundo, no fue culpa de los discípulos, de los judíos, sino de la forma en la que Dios decidió revelarse al mundo: ocultándose. Los caminos de Dios burlaron la preparación de un pueblo que durante siglos esperaba la venida de un Mesías-Rey y, cuando apareció en forma de Siervo, como afirma Isaías, no supieron reconocerlo.

En esta extraña paradoja del revelarse ocultándose se encuentra encerrada la interpretación criptorromántica de Hegel del prólogo de Juan. La materia es condición y encarcelamiento del espíritu, el cuerpo es celda y *conditio sine qua non* de vida espiritual. No obstante, frente a esta visión que entroniza la conexión lógica entre los misterios de la culpa, el castigo y la ley, entre la vida y la herida a la vida, entre el judaísmo y el cristianismo, surge ahora la interpretación schellinguiana que ve precisamente en la encarnación la revelación y manifestación plena de un Jesús-Dios que permanecía oculto y que se revela progresivamente en la Naturaleza y en el mundo, hasta alcanzar la plenitud de su manifestación en el Jesús histórico.

IV

En la lección XXVI de sus lecciones berlinesas sobre filosofía de la Revelación, en el mismo foro en el que años antes Hegel expusiera sus últimas lecciones sobre filosofía de la historia y metafísica, y un poco antes de que Fichte hiciese públicas sus tesis sobre la Revelación²¹ así como sus propias opiniones en materias morales y religiosas, acomete Schelling la desbordante tarea de exponer lo nuclear de su pensamiento, paralelamente a su crítica del amenazador peligro del “dragón hegeliano”, aludiendo bajo esta denominación no tanto a Hegel mismo como a sus seguidores. Estas lecciones se encuentran en estrecha conexión con las lecciones sobre *Filosofía de la Mitología*, en las que Schelling nos habla de una revelación progresiva de un ser divino en la conciencia humana. Esta

²¹ Cf. Fichte, J. G. *Eine Kritik der Offenbarung*, en Fichte *Sämmtliche Werke*, teilband I., *op. cit.*

filosofía, que se caracteriza por ser una ciencia revelada, se apoya en el hecho de que constituye el proceso natural de curación y restablecimiento de una conciencia rota, desunida, cuya perfecta curación —advenimiento de la salvación, en su etimología de “salud”— culmina en la filosofía de una revelación especial o filosofía del cristianismo.²² En estas lecciones, el propio Schelling expone su concepción del sistema en relación con la historia: “El verdadero sistema contiene los falsos sistemas como momentos en sí. Ninguno de los diferentes sistemas es absolutamente falso, sino sólo en la medida en que quiere ser más que un mero momento, pero es verdadero en tanto no supera el momento”. De lo dicho se deduce que todo sistema en tanto que sistema de la verdad sólo puede ser histórico ya que la verdad implica en sí misma la apropiación por parte del sujeto y, por lo tanto, su construcción, construcción que implica la parcialidad temporal y la continua negación y corrección de lo conquistado en la forma de la conservación apropiadora de todo lo vivo.²³ La otra dimensión del sistema ha de ser, por tanto, la de un sujeto único que en él se despliega, se construye y corrige. Como veremos a lo largo de esta exposición, ese sujeto —*suppositum* o *substratum*— es determinado en el pensamiento de Schelling por su carácter potencial o, dicho de otro modo, por el hecho de ser un sujeto que se determina históricamente, de una forma dinámica. Esta *dinámis* de la potencia conforma la acción dramática de la revelación misma.

Schelling desarrollará en su teoría de las potencias (*Teorie der Potenzenlehre*) esta fabulosa teodramática,²⁴ a la que subyace una teoría que da cuenta de la génesis de lo potencial y de su actividad en cuanto sustrato de la efectividad. Dentro de ese proyecto se incluye el intento de Schelling por explicar que las mitologías antiguas no deben ser interpretadas como meras analogías, ni mucho menos como personificaciones de fuerzas naturales o de una forma alegórica, sino ser interpretadas de modo literal porque en ellas se opera una determinada relación objetiva y efectiva de la potencia

²² Cf. Schelling, F.W.J. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Teilband I, de. por W.E. Erhardt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, Lecciones 6-7.

²³ En este punto se articula la primera conexión entre una concepción orgánica de la memoria viva, como memoria viva, y la idea de la verdad como apropiación, como construcción superadora, conquista esta típica del pensamiento idealista.

²⁴ Empleamos este término aquí de la misma manera que lo utiliza Urs von Balthasar en su obra *Teodramática*, (Ediciones Encuentros, Madrid, 198, 6 vols.) pero con ciertas reservas y matizaciones que pueden derivarse de su mismo texto o apuntes para una estética religiosa en *Gloria* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1992).

mediadora con la conciencia humana de un pueblo, en un momento histórico determinado. Esta dimensión cósmica de la potencia mediadora en la mitología hace que la revelación de Dios en Cristo (*morfé Zeou*) implique la preexistencia oculta de una potencia divina en Dios, autónoma y existente frente a él, y además que esta se configure como la manifestación de una voluntad que se revela en su acto.

El cristianismo, en su aparición, representa y constituye el acto reconciliador eterno entre el paganismo y el judaísmo. La idea de sacrificio y sacrificio expiatorio es común a ambas religiones, pero en ellas los sacrificios sólo operan una reconciliación externa del principio contradictorio pues no atañen a su potencia originaria. Si el sacrificio no sólo tiene una dimensión cultural sino, manifestamente, también una dimensión restauradora o expiatoria, sólo allí donde el sacrificio se interiorice como parte ineludible del proceso de restauración de una unidad perdida podremos hallarnos frente a la religión verdadera, en la que la reconciliación no se produce de manera exterior y donde la unidad nunca se alcance o necesite de continua restauración. Con palabras del mismo Schelling: "El eterno y verdadero sacrificio, realizado de una vez y para siempre, se realizó a través de Dios mismo que se despojó de su forma de Dios, *morfé Zeou*, a fin de revestirse de un ser extradivino y sufrir la muerte".²⁵

51

Para entender el carácter sacrificial de esta revelación de la potencia mediadora en el Cristo como un despojamiento voluntario de su forma divina, hay que entender que Él es una personalidad libre e independiente del Padre. Por ello, ha de ponerse en tensión con la potencia del Padre, sufrir su cólera. Esta realidad es la que se esconde bajo la cruda y literal expresión bíblica en la que se dice del Cristo que "se hizo pecado por nosotros, por amor del mundo, y sufrió el castigo que pesaba sobre nosotros". Es la figura del inocente-culpable, tal como la encontramos sucesivamente en la expresión de Gal. 3, 13 y en II Cor. 5, 21. En la *Epístola a los hebreos* (7, 22) se nos habla de que Él fue hecho *caution* por una alianza mejor, lo que sitúa el drama religioso en el marco de un drama jurídico, de un sistema legal, de justicia. Por el hombre el Hijo es separado del Padre razón por la cual el hombre es llamado enemigo de Cristo: se dice que Cristo murió por y a manos de sus enemigos. Cristo no anula el pecado sino que carga literalmente con él, con la multitud de los pecados; se hace deudor, paga por

²⁵ Cf. Schelling, F.W. J., *op. cit.*, p. 100

nuestros pecados. La revelación se entiende, pues, en Schelling, intrínsecamente ligada al carácter reconciliador y salvador que se realiza en la forma sacrificial o expiatoria. La reconciliación sólo tiene lugar en el sacrificio y mediante él. "Yo digo que por este gran sacrificio, donde la personalidad mediadora es suprimida, donde la tensión puesta en la conciencia humana es completamente suprimida por primera vez, la unidad divina es enteramente reconstituida".²⁶

El Espíritu, en tanto que reconciliador y espíritu de unidad, es mediatizado por el Padre y el Hijo. Esto es lo que explica que se enseñe que Él procede del Padre y del Hijo: Él procede del Padre por la mediación del Hijo. El Espíritu viene sólo después de la glorificación del Hijo y esto sólo ocurre, según Isaías, cuando ha sido liberado de la tensión. El Espíritu Santo, que no es pues el espíritu del mundo, sólo puede advenir después de que haya sido removido el último obstáculo.²⁷ Lo que se obtiene en el paganismo no es nada más que un simulacro de la unidad, una unión externa de las potencias, que no se eleva hasta una unidad espiritual. En la creación, en tanto que acto de revelación por parte de Dios, el Hijo no está fuera del Padre. En la Revelación, el Hijo es una personalidad hacedora, actuante, fuera del Padre: autónoma.

Con lo expuesto, queda asentado que Schelling liga esencialmente la discusión del prólogo al evangelio de Juan a la cuestión de la preexistencia del *lógos* y a la eficacia de su acción en la Humanidad antes de su aparición.²⁸ El término '*o lógos*' aparece acuñado en la filosofía alejandrina, en la que el mismo Filón habla de un '*lógos Zeou*'. En la Escritura se emplea en el *Libro de la Sabiduría* para referirse a que toda cosa es hecha por la palabra (orden) de Dios, en la que la Sabiduría actúa de consejera: "El Señor me tuvo antes de todas sus obras, yo asistí a todo lo que él hizo" (Sab. 9, 11). Considerar el *lógos* como la palabra creadora personificada o la Sabiduría de Dios encarnada implica el mismo error, dado que Juan no habla nunca del *lógos* de Dios, de una potencia demiúrgica personificada, sino tan sólo del *lógos*. Juan emplea la palabra en toda su

²⁶ "Je dis que par ce grand sacrifice, où la personnalité médiatrice se supprimee, où la tension posée dans la conscience humaine est *complètement* supprimée pour la première fois, l'unité divine *entière* est reconstituée." (102)

²⁷ En este punto vimos la coincidencia con Fichte y su división entre un espíritu del mundo y un Espíritu Santo, entre la vida verdadera y bienaventurada y la vida aparente. También Hegel hablará del nacer del espíritu ético en su lucha contra el espíritu del mundo.

²⁸ Cf. Fichte, J. G. *op. cit.*, p. 109.

abstracción, sin dar ninguna referencia personal. En el comienzo el *lógos* no era Cristo. Cristo sólo lo es después de su encarnación cuando el mundo está caído lejos de Dios. El sentido de *lógos* es el más abstracto y alejado de lo personal, ubicado en el ámbito de lo genérico. Lo abstracto dirigido a lo personal siempre se refiere a una intencionalidad querida. Esta misma acepción es la empleada en la escena evangélica de la anunciación: "Lo santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios". Lo que está dirigido al futuro, lo que aún no es. El sujeto de la historia se dejará determinar en el advenir de la misma, y no puede por ello ser definido de manera concreta desde el comienzo de la misma.

Desde esta matización del prólogo de Juan, en el que el *lógos* es concebido como algo de naturaleza abstracta que sólo en su vocación de un proceso futuro podrá personalizarse,²⁹ comienza Schelling sus matizaciones respecto a la interpretación llevada a cabo por Fichte y Hegel. Para Fichte, según vimos, las cosas no tienen más existencia que en el saber, ninguna realidad fuera de este. Fichte se encarga de poner a Dios en relación con el mundo y la única forma que alcanza de comprender la divinidad es bajo la concepción de un orden moral del mundo, razón por la cual Dios es siempre visto desde una visión física o metafísica. Este saber, sin embargo, es el mismo ser-ahí (*Daseyn*) de Dios. Dios es esto eterno que es.³⁰ Este ser ahí es igual al ser e inseparable de él; este ser es la sabiduría o la razón, el *lógos*. Por él y a través de él las cosas devienen efectivas. Fichte entiende, por tanto, el ser-ahí de Dios, su ser igual a Él mismo, como el saber o la razón de Dios: "Saber en el seno del cual solamente está el mundo, donde el ser no alcanza de ninguna manera al ser divino".³¹

La asunción de la humanidad por parte de este *lógos* eterno y divino se puede dar en cualquier hombre, de forma universal y genérica, pero esto no recoge, según Schelling, la esencia del cristianismo, que no es una doctrina sino que tiene por único contenido la figura de la persona histórica de Jesús de Nazaret. Para

²⁹ Desde este punto Schelling inicia la profunda exégesis del ser divino según su nombre bíblico: *Ich werde als Ich werde*, "Yo seré el que seré", frente al habitualmente mal traducido, "Yo soy el que soy". Dios es Uno y Trino porque es persona y es persona porque tiene futuro.

³⁰ Cf. Fichte, J.G. *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), op. cit., band. V, p. 480. Fichte escribe de hecho: "En Dios no existe eternamente más que el es (*das nur Ist*)".

³¹ Cf. Schelling, F.W.J. *Le philosophie du Révélation*, Livre III, PUF, Gallimard, París, 1994, p. 122.

Schelling el prólogo joánico no revela o expresa lo más peculiar e íntimo del cristianismo por ser una revelación de lo divino, de la luz pura originaria, de lo eterno, sino por su afirmación de que esa revelación acontece en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Por tanto, no se trata de una concepción metafísica de la historia, tal y como acontece en el idealismo alemán, sino de entender el verdadero punto de unión de lo metafísico y lo histórico. Es un punto este de fundamental desacuerdo entre Hegel y Schelling puesto que aquel concibe el mundo como la figura del Jesús histórico en el entendido de que la dinámica del mundo y del Hombre-Dios son para Hegel una y la misma, mientras que para Schelling son dos y antagónicas.

Desde esta perspectiva, que pretende entender la progresiva revelación que acontece, no en un mundo moral allende del mundo de los sentidos, en el reino de la libertad consciente, de la moralidad, que no influye ni se toca con el mundo de la naturaleza, sino en el nacimiento y surgimiento histórico de una persona física, Schelling se encara con el análisis detallado del prólogo de Juan.

“En el comienzo era el Verbo (*En arjé en o lógos*)”. Este *lógos* era tal y como siempre ha sido, sin que nada le precediera, sin que fuera criatura sacada de la nada antes de que Dios, en tanto que tal, se revelara. Él era en el ser puro, en el *actus purissimus* en el que no había ninguna potencia y, por lo tanto, nada particular ni personal; en un momento en el que era el puro ser, la incesante actividad generadora y destructora que se busca a sí misma en una rueda incesante que alimenta un fuego devorador. Se produce, en un segundo momento, la hipóstasis, la potenciación, la transformación en un siendo: surge el ente que es en Dios. “Él estaba en Dios (*prós tón Zeón*)”. El sujeto era en Dios. Por lo tanto, se trata de la aparición de un sujeto en Dios, de una potencia en el seno de la divinidad. Podríamos decir, usando otra terminología, que hay una creación ideal, que precede a una creación real, de una potencia demiúrgica. Y esta potencia, el *lógos*, el sujeto que soportará sobre sí el proceso creador, recibe una nueva matización: “y el mismo sujeto era Dios (*kai Zeos en o lógos*)”. Se remonta con ello al fin del proceso en el que la potencia, configurada frente al acto y en oposición a él, como Señor del ser, que era absolutamente el Padre, está en posesión de la divinidad que ella comienza no como particular, no para sí, no fuera del Padre —independientemente del Padre— sino solamente en el Padre. En dos breves pinceladas, se dibuja el marco de lo que será el acontecer histórico de este teodrama, en expresión de Urs von Balthasar, en el que se distinguen tres momentos:

el ser puro, imprensable, escondido en la noche del ser pre-eterno, que es pura actividad, sin mezcla de potencia; por tanto, ausencia total de esencia y de estabilidad. Una rueda de fuego incesante, en figura de Jacob Böhme;³²

el ser eterno, reflejo ideal, en el que se distingue lo potencial eterno. Esta potencialidad introduce la multiplicidad en el seno de la unidad, dando origen a las “ideas” eternas, que no son en cuanto tales sino desde la eternidad (*ab aeternum*);

y, por último, en el que estas, en su relación con un tiempo mundano (los tiempos), se determinan como potencias creadoras, demiúrgicas.

El engendramiento efectivo sólo se produce propiamente cuando hay una superación de una contradicción efectiva y no meramente posible. Esto indicaría que el comienzo de la creación coincide con el engendramiento del Hijo y que la generación eterna del Hijo no pueda ser entendida en sentido estricto como mera elucidación lógica del Hijo por parte del Padre,³³ es decir, que de la posición del Padre se derive la del Hijo. Persigamos esta relación desde el punto de vista de lo eterno, la eternidad y tiempo: “La pura eternidad —repito aquí lo dicho anteriormente—, la eternidad absoluta, es solamente un pensamiento del instante, de toda la eternidad, es decir, después de que Dios Es —de tal suerte que nosotros pensamos la eternidad más que en su ser y, a decir verdad, este ser como acto purísimo—; desde toda la eternidad la potencia productiva se presenta a Dios; en esta posibilidad él tiene los medios de prever todos sus actos y producciones futuras”.³⁴ El Verbo es, como en Fichte, Señor y Creador del tiempo pero aquí, en verdad, no se trata de un tiempo único, sucesi-

³² Cf. Böhme, J. *Aurora*, trad. Agustín García Calvo, Alfaguara, Madrid, 1982.

³³ Schelling dedica las primeras lecciones de su filosofía de la Revelación a aclarar que el nacimiento del mundo y del Hijo de Dios, su potencia divina frente a él, no puede ser un axioma matemático ni geométrico como el de que un triángulo tiene tres lados o tres ángulos. Aquel implica una mediación a través de la libertad divina: en Dios se da el poder ser, el querer ser y el deber ser. Entre estas tres determinaciones inmanentes de la esencia divina, en sus tres potencias, que constituye la metafísica de la voluntad que Dios mismo es, se abre la posibilidad que Dios tiene de autoactivar y fundar su propio querer, de manera libre, desencadenando la manifestación de su voluntad en la creación y encarnación del Hijo.

³⁴ Cf. *op. cit.* p. 128.

vo y lineal, sino de los tiempos. Cabe aún distinguir dos conceptos de eternidad: la eternidad en la que hay una relación con el futuro, con el mundo, es decir, una eternidad pretemporal; y aquella otra que no tiene ninguna relación con el tiempo, es supratemporal. El tiempo aparente es el tiempo del presente, el de este mundo. Este tiempo. Un tiempo de la repetición eterna de lo mismo, del eterno retorno, de lo que no es verdadero pasado ni verdadero futuro. El tiempo verdadero no es un tiempo único que se repite sin cesar, sino una sucesión de tiempos. Este acto de la creación con el que los tiempos son introducidos es un acto llevado a cabo *pro pantón aionon*. La distinción entre los tiempos y los eones tiene lugar a través del acto de creación.³⁵ El Hijo es anterior a todos los eones y, sin él, sin que Él sea puesto, ni el mundo ni los seres existirían.

El texto de Juan se define por caracterizar a Dios como el que fue y será Dios, pero ahora mismo no es Dios o, mejor dicho, no lo es bajo la forma de Dios. Dios tiene que devenir extradivino, alienarse a sí mismo, renunciar a su forma de Dios, al poder visible de su gloria y su belleza, para que el avatar del mundo, y del espíritu del mundo, pueda tener lugar. Esta concepción se diferencia del arrianismo en el hecho único de que Dios es siempre Dios según su naturaleza pero no según su efectividad: "Pero Dios es esencialmente libertad, y él no se ve y no es libertad nada más que cara a cara de su ser originario, en la libertad de ser creador. Dios requiere del Hijo para conocer su divinidad, para saber de sí, no para ser sustancia divina, sino para ser Dios Único".³⁶

La determinación esencial de la vida divina es que ella no es meramente un ser divino, ni tan siquiera lo divino, lo numinoso, sino que Dios se determina libremente a ser sí mismo, conciencia de sí, libertad conociéndose a sí misma o, lo que es lo mismo, a ser Dios único. Esa constitución propia del ser del Dios único, que incluye en sí el mundo como mediación, determina el nacimiento del mundo, tal y como Juan mismo afirma: "*Por él todo fue hecho, y sin él nada se hizo*". En este tránsito de lo eterno que habita en la eternidad a los tiempos, de la simultaneidad de las potencias en Dios a su sucesión, se encierra el misterio de la

³⁵ Del tiempo dice un antiguo apotegma oriental: él reposa sin cesar de volar y vuela sin cesar de reposar.

³⁶ Cf. *op. cit.*, p. 129.

fundación del mundo y del nacimiento de la vida.³⁷ Este especial *modo de poner*, que tiene que ver con un tensionar más que con un sajar,³⁸ despliega las determinaciones inmanentes de Dios, de forma libre, fuera de él, en sucesión temporal, en la articulación entre un inicio absoluto, un medio absoluto y un fin absoluto. “*En él estaba la vida.*” Por eso, a diferencia de Fichte para el que solamente había vida divina, Schelling habla de una personalidad divina y, en la misma línea de Hegel, enfatiza que los predicados del Verbo son, al mismo tiempo, singulares y universales en aquel sujeto escondido en Dios y que encierra en sí la posibilidad de su propia autonomía, de su ser frente a y ante Dios. En aquel principio estaba la vida, encerrada en su seno y libremente liberada, dando origen a lo vivo, a aquello a lo que le fue concedido tener vida en sí mismo, de la misma forma que el Padre tenía vida en sí mismo.

“*Y esta vida era la luz de los hombres.*” Puede ser que nos encontremos aquí con uno de los antagonismos más brutales planteados a toda la exposición neoplatónica para la que la luz era la

³⁷ Véase a este respecto el importante estudio de W. Wieland. *Schellings Lehre von der Zeit*, en el que explica el nacimiento de los tiempos —un pasado absoluto, un presente absoluto y un futuro absoluto— por un acto de libertad decisivo que sitúa la razón en un estado extático, de éxtasis, de existente, pero que no se atreve a aplicar este acto de fundación del mundo, y del tiempo, a Dios. Es un ponerse de Dios, el hecho de poner frente a sí una potencia independiente de él y dotarla de libertad; es un verdadero nacimiento, que implica la autonomía e independencia de lo fundado y que es el argumento continuo, que Schelling esgrime contra las acusaciones de panteísmo que se le formulan. Cf. Wieland, W. *op. cit.*, Carl Winter Universitäts Verlag, Heidelberg, 1956. Véase la introducción a *Las Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de A. Leyte y V. Rühle, Antropos, Barcelona, 1989.

³⁸ Uno de los problemas más vivos del Idealismo es el de si la fundación del mundo ha de coincidir o no con una caída desde lo Absoluto. Fichte apela a una oposición que nace del seno mismo de la actividad, y que es tan sólo el acerbo dinámico de la misma esencia. En Schelling, por el contrario, habría que hablar de una doble mediación de la libertad: Dios saca de sí las potencias inmanentes que se encuentran en un estadio de simultaneidad, de indistinción y las pone en un tensionamiento que origina una sucesión sin término. Esta sucesión sin término, que coincidiría con una creación *intra Deum*, tal como Schelling la expone en el *Bruno o sobre el principio divino de las cosas*, ya no hablaría tanto de ruptura como de plegamiento o contracción de la esencia divina, al que le sigue un movimiento de despliegue. De todas formas, no es este el mundo de la oposición y la efectividad tal como se nos aparece en la experiencia, sino que este está nuevamente mediado por un acto de libertad, este humano, que ha situado la Naturaleza *extra Deum*, y cuya decisión (*Entscheidung*) sí puede entenderse como un corte (*scheiden*) que libera de sí la verdadera vida divina y con el que se inicia la encarnación del Verbo y el nacimiento de la Historia.

vida y la verdad. Aquí la luz es el brillar del nacimiento de la vida, la apertura de lo encerrado en el seno de la divinidad. Esta luz que nace de la vida tiene una doble dimensión y simbología que están íntimamente entrelazadas y que transitan, con diversos avatares, toda la historia de la filosofía y del arte: la luz física y la luz simbólica. Schelling articula esta doble dimensión de la luz, en su épica y escatología, en el comentario de este texto y a lo largo de toda su obra.³⁹ En efecto, el nacimiento de los tiempos, de la vida, va acompañado de la aparición de la luz y las tinieblas. La creación implica dar razón de la materia como aquello que se opone a la luz y la absorbe o la refleja, luz para la cual el hecho de lucir en las tinieblas responde a su propiedad natural. Esta luz, que se encuentra dualizada en dos principios, y la materia en tanto que “tinieblas resplandecientes” se formalizan y despliegan en un movimiento cordial, de sístole y diástole, mediante la atracción que la luz encerrada en la materia siente por ese foco de luz exterior (el Sol) y que le lleva a recorrer todas las formas caprichosas de la naturaleza hasta que esa luz es llevada a su máxima elevación — por lo tanto, a la espiritualización de la materia— en la inteligencia humana. A partir de ahí tiene lugar una decisión de la libertad humana, que favorece o refuerza el movimiento de apertura o cerrazón a la luz, pero ahora desde el plano intelectual, de tal modo que se produce el ofuscamiento de la razón al mismo tiempo que el “entisiamiento” de la voluntad. De esta catástrofe da razón la filosofía de la mitología, que estudia el proceso natural de

³⁹ De este modo, creo que la metafísica de Schelling se puede *cifrar* en la metáfora que enmarca su texto de la libertad: el grano que encierra en su seno la luz. Este grano es enterrado en tierra (acto de creación) y gracias a un proceso doble, de atracción-apertura y de contracción-encerramiento, la imagen-esencia (rayo de luz encerrado en el grano) es atraída por el foco de luz exterior (el Sol) hacia el que se yergue. La luz ha tenido que dualizarse, encerrándose en las tinieblas, y reflejándose en el exterior. En este juego de la luz que busca a la luz, de la luz interior que anhela su fuente de luz, se produce todo el crecimiento y proceso creativo. Desde aquí se entiende que la luz nace con las tinieblas y junto a ellas, y que, del mismo modo, las tinieblas son la ocultación de la luz y la condición de su brillar. Este proceso de la luz es interno y externo al mismo tiempo y, según Schelling, ha tenido dos etapas decisivas: una en la Naturaleza, desde el nacimiento de la materia —luz ofuscada u oscurecida— hasta la máxima revelación de la luz en el hombre; y, después, un segundo oscurecimiento acaecido por el encerramiento de la luz interior, imagen de luz, que se revela en la historia. De ahí las mitologías de los diversos pueblos en su caminar hasta la revelación suprema en el Cristo, en el que se cierra el periplo y la luz originaria se encuentra a sí misma; aquella luz originaria que ya estaba en el mundo, que el mundo no acogió y que, sin embargo, acompaña a todo hombre que viene a este mundo.

recuperación y restablecimiento frente a aquella caída. A este segundo oscurecimiento es al que hacen referencia el paganismo y el judaísmo. Para los paganos, que habitan y se mueven en las tinieblas, la luz es tan sólo una potencia natural, una potencia demiúrgica mediadora, frente a la cual la inteligencia, en tanto que luz interior o razón, sólo sirve como metáfora visual. Sin embargo, a lo largo de la revelación, en la mitología primero, y en el cristianismo después, esta luz es de naturaleza diferente, con unas propiedades diferentes, pues esta luz ya existía antes de que el mundo existiese.

"Fue la luz verdadera, precisamente venida en el mundo." La luz que ilumina a cada uno es la luz que estaba ya efectivamente en el mundo. Esta luz que el mundo pagano, judío también, no comprendió *"estaba ya en el mundo"*. Esto es lo que habitualmente se refiere a la encarnación del verbo con las siguientes palabras: *jam inter homines versabatur*. La luz que ya estaba en el mundo, y que ilumina a toda persona que viene a este mundo, no es una mera potencia natural de la que lucir es su propiedad natural, sino que esta luz sufre un proceso, un devenir. La luz física se reveló en luz reflexionada en la inteligencia humana originaria y, vuelta a oscurecer o a ser flexionada, dio origen a una reflexión nueva, que acontece en la revelación y culmina en la figura del Cristo, del que se dice que era la luz de los hombres, que ya estaba en el mundo. Esta luz de la revelación es la vida encerrada en Dios, que se revela por primera vez en la naturaleza y que es elevada a un plano superior con la historia.

"Él vino entre los suyos," Este "entre los suyos" es entendido por oposición a cosmos, al espíritu del mundo; los que no son de este mundo, los elegidos. El mundo hace referencia al mundo pagano, los que aún vivían inmersos en el monoteísmo relativo. Según esto, el pueblo judío no era del mundo puesto que ya conocían los prolegómenos del advenimiento de esta luz al ser los depositarios de la revelación de un monoteísmo absoluto que se da a un pueblo bajo la forma de elección.⁴⁰ *"Eis ta idia" "ad familiam"*: el texto refiere este advenimiento en primer lugar a su linaje, a su familia, al pueblo judío que era el elegido desde el pacto. En este pueblo, el Cristo era esperado y conocido como el Mesías por advenir, orientado hacia el futuro. Aquí nos encontramos con un doble

⁴⁰ Ha sido un punto a veces poco reseñado que la revelación de un monoteísmo absoluto, en el seno del pueblo judío, viene esencialmente ligado a una elección libre por parte de lo divino. La misiva de dar a conocer entre los pueblos de alrededor al Dios único está íntimamente ligada a la libre revelación de Dios mismo.

movimiento de lo divino: una constitución interna de la conciencia humana como un mundo de luz ligada a un pacto de alianza externo, contractual, por vía sanguínea. *"Pero los suyos no lo recibieron."* La incomprensión de esta luz que vino a los suyos no significa un falso entendimiento, una comprensión errónea, sino una no-aceptación, que incluía en su rechazo la comprensión de Él como Hijo de Dios. El rechazo del Hijo de Dios por parte de aquellos que esperaban su venida como Mesías es un no-aceptar o no-acoger.⁴¹ Como vimos, la revelación y desarrollo de la luz implica la mediación y la necesidad de la libertad, que ella misma posibilita con esta dualidad entre luz y tinieblas. La revelación o reconciliación de la potencia mediadora, en tanto que punto central de la revelación, implica al mismo tiempo no sólo la estructura sacrificial sino, además, la realización de la revelación en la forma libre y a través de la libertad. Los abundantes textos bíblicos recogen esta dualidad irreductible nacida de la reconciliación absoluta bajo el nombre de escisión, división o contradicción. La máxima revelación de la esencia divina en el Hijo, la gloria del Padre, no implica la absoluta adhesión a la misma, no es una belleza que se imponga sino que apela a la libertad humana para su rechazo o su aceptación, pero no permite la indecisión o pasividad de la libertad del hombre sino el pleno ejercicio de su libertad.

"Pero a estos que le acogieron les dio el poder de devenir hijos de Dios", es decir, de restaurar en ellos el nacimiento divino, interrumpido después de la caída. También Schelling ve en esta encarnación del Hijo la única posibilidad mediadora para llegar a una vida divina perdida o interrumpida. Este poder de ingresar en la vida bienaventurada consistía en Fichte en acceder, mediante la intuición intelectual, al punto de vista trascendental; ingresar en el mundo moral, iluminado por el fontanar de lo eterno, de la pura actividad. En Hegel la diferencia radica solamente en el hecho de que esta iluminación nunca es exterior sino interior, no es desde un elemento trascendente externo al mundo como en Kant sino

⁴¹ Este rechazo o falta de acogida, traducido otras veces bajo la forma de ceguera o dureza de corazón, alude a un "ofuscamiento" que posee una doble dimensión: la física y aquella otra que antes hemos denominado impropriamente como simbólica. La primera alude a la turbación que padece la vista por un reflejo grande de luz que da en los ojos, o por los vapores o efluvios que dificultan la visión, mientras que la segunda apela a un oscurecimiento de la razón, que confunde las ideas. Hegel, como hemos visto, entiende esa dureza de corazón por la imposibilidad de transformar la relación exterior de sumisión a la ley en una relación interna de filiación vital. *Vid. supra.*, pp. 15-17.

desde lo esencial del mundo, que es la propia mismidad de la singularidad.

En Schelling este poder nace de su concepción de una potencia mediadora que posee una doble vertiente: la cósmica y la personal. *"Y este sujeto (O lógos) se ha hecho carne, y ha habitado entre nosotros, y nosotros lo hemos visto, y hemos visto su gloria como hijo único del Padre."* La encarnación del Hijo no es el obstáculo o la negación de la gloria divina sino su verdadera y única revelación: "Nosotros hemos visto esta gloria que destella de su divinidad originaria, de su ser uno con el Padre". El que ve al Hijo ve al Padre verdaderamente. El Hijo ha tomado carne libre y voluntariamente. Aquí se percibe el verdadero antagonismo entre la interpretación de Schelling y la emprendida anteriormente por Fichte y Hegel. Éstos entendían lo divino, lo eterno, como universal y abstracto, y lo histórico como el oscurecimiento, la ocultación de lo divino, en su extrañamiento de sí de tal forma que lo particular debía ser sacrificado en *pro* del alzamiento y elevación al mundo espiritual. Schelling, por el contrario, afirma que el mundo es el proceso de formación de la potencia creadora que culmina en su revelación plena en la persona del Hijo. El sujeto que habitaba en el seno de Dios, la potencia medidora, se despoja de su forma divina y, sin embargo, principia así su proceso de revelación, de manifestación del seno de la misma vida divina. De esta forma, en Schelling se producirá una elevación e integración de la filosofía de la naturaleza como verdadera forma de revelación que culmina en una filosofía de la mitología y de la revelación. Se entiende desde aquí, por lo tanto, que no se trata de conocer tan sólo el origen de las cosas, sino el del ser mismo.

La historia de la divinidad es una metafísica allí donde esta va más allá de una historia del ser mismo y se constituye como una historia que intenta fundar el ser mismo: "Una historia que nuestra interioridad entiende más que cualquier otra, porque saber esta historia (y vosotros sabéis lo que yo denomino saber; no pues ese pretendido saber, por el cual no se hace experiencia de nada, quiero decir de nada nuevo, positivo, y que nosotros situamos solamente allí donde no aporte a nuestra conciencia un auténtico enriquecimiento, una ampliación efectiva ?todo saber simplemente racional es el fondo nesciente), saber esta historia, como tal dicha, es el fin, que tiene más valor que todo otro saber".⁴²

De lo dicho previamente se deduce que hay acciones universales del Cristo y personales: hay por lo tanto una doble historia de

⁴² *op. cit.* p. 137.

la potencia mediadora. La primera responde a la historia profana y la segunda a la historia sagrada. El Dios de la potencia natural es el de la mitología que se desarrolla en las diferentes fases según las distintas oposiciones en las que se configuran las potencias divinas. El Dios de la historia sagrada es el Dios inmediato a la conciencia de los padres del Pueblo de Israel; un Dios inmediato a la conciencia que tiende a absorber a ésta, a ser identificado con un fuego devorador, que aborrece toda idolatría: rostro fulminante de un Dios celoso. Este Dios es el Dios único, pero no es el Dios verdadero, ya que la noción del Dios verdadero implica, para su intelección, el concepto de mediación. Hemos visto que la conciencia humana es aquella que por naturaleza posee o pone a Dios. La revelación implica que la conciencia encuentra, halla o descubre en ella misma a Dios, mientras que la revelación del Dios verdadero es aquella en la que un Dios falso o no verdadero es sustituido por el Dios verdadero. Desde aquí se ofrece la explicación del pasaje en el que se distingue entre *Elohim* y el ángel de *Jehovah*. El primero es identificado con la sustancia divina; el segundo, el ángel, es la manifestación, la presencia que tan sólo es un acto en la conciencia.

62

Lo que el hombre debe acoger en él debe ser producido por él, alumbrado en él, y esto implica, evidentemente, la aparición de lo falso y su superación en la producción de la verdad. Toda revelación es, por lo tanto, interior: una construcción en la conciencia en la que lo que ha de ser conocido con verdad sólo puede serlo en el interior de ésta. El Dios verdadero es, por lo tanto, la construcción o autoconstitución propia de la conciencia verdadera. La verdad, en tanto implica la representación, incluye en sí la belleza. El arte de pensar, en tanto que eco de un arte de revelarse y la construcción de un objeto de representación, implica una capacidad artística, un arte supremo, que por su dinámica propia no dista mucho de una verdadero arte de amar en el que una voluntad se modela a sí misma artísticamente.

“Nosotros hemos llegado de este modo a esta etapa que es de hecho la más importante y la más esencial en todo nuestro desarrollo; es de hecho legítimo hacer preceder nuestro examen de unas anotaciones generales.”⁴³ Con estas indicaciones sobre el tránsito del monoteísmo relativo, de un Dios inmanente a la conciencia a un monoteísmo absoluto, que implica en sí la noción de un Dios verdadero, mediado y, por lo tanto, revelado, llegamos, de este modo, al problema concreto de la encarnación del Hijo de Dios en

⁴³ *op. cit.* p. 172.

la persona concreta de Jesús de Nazaret. Se trata aquí de un hecho que no se deja captar por medio de la intuición sensible pero que, por lo mismo, no puede reducirse a una intuición intelectual.⁴⁴

No es el objeto del presente artículo realizar una revisión crítica de las distintas concepciones ofrecidas sobre el misterio de la Encarnación. Algunas de ellas son claramente incompatibles con el texto mismo donde esta encarnación se expresa. Aquellos que afirman la preexistencia de una persona del Hijo, en la que una naturaleza humana creada, perfecta, es unida a Dios, olvidan que, de esta forma, por asociación, Dios no es interiormente transformado. La preexistencia de un sujeto divino, de una potencia pura en el seno del acto purísimo,⁴⁵ determina que la encarnación suponga el despojarse de lo divino de su forma de Dios y su hacerse igual al hombre, haciendo visible de esta manera lo divino que Él mismo es: su sabiduría y verdad. La encarnación es desde aquí la autoalienación de Dios, no de su divinidad, sino de su *morfé Zeou*. Esta *kenósis* (alienación) es la única causa de que el hombre Jesús existiese. Esta alienación de la forma divina, no de la divinidad, en la figura del Jesús histórico se cierra con la renuncia del Hijo a su ser independiente de Dios, de su ser señor, autónomo e igual a Dios. En este acto de reconciliación en el que se culmina el Dios Único ve Schelling el acto supremo y arquetípico de libertad.⁴⁶

La única forma de explicación posible de la encarnación del Hijo de Dios en la figura de Jesús de Nazaret es aquella que sostiene que no es lo divino lo que se abaja, ni es lo humano lo que se ensalza, sino que el sujeto divino, la potencia mediadora, es en la

⁴⁴ En este punto se articula todo el problema de la estética. Kant separó la intuición sensible de la intuición intelectual, en una forma extraña de intentar determinar lo que era fruto de una afección exterior al sujeto y aquellas autoafecciones de la actividad cognoscitiva. Proseguir este camino, tal como lo intentó M. Heidegger en su obra *Kant y el problema del conocimiento* (F. C. E., Madrid, 1988), puede arrojar luz sobre el intento de Schelling de articular una intuición sensible de lo intelectual, una percepción de lo imperceptible. Fichte intentó afirmar lo propio asentando que lo infinito, lo imperceptible, se desdobra en sí mismo, y se enfrenta en la conciencia, de tal modo que Dios, lo divino se conoce a sí mismo en el hombre, se percibe en él, en élitismo histórico, tiene que ver con un acontecimiento de apropiación interior, donde las intuiciones son llevadas a unidad: lo apriorístico y lo histórico.

⁴⁵ Ya Aristóteles apuntó al hecho de que el acto puro y la potencia pura son uno y lo mismo para la facultad cognoscitiva, y sólo en el desarrollo lo potencial se determina hacia su acto puro. La potencia sólo es tal con relación al acto.

⁴⁶ Cf. Schelling, F.W. J. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1992, libro II, Lecciones XXXI-XXXII. Sólo en Jesús de Nazaret Dios es libre de sí mismo, de su divinidad, de su ser Dios Único. Toda la tragedia de la salvación sólo se entiende allí donde el Hijo es verdaderamente libre frente a su destino.

forma de un modo divino de ser extradivino. Este sujeto es el que se despoja de su ser autónomo, independiente de su sustancia divina, desvelándose en Él la divinidad en la forma del abajamiento y el sometimiento a la voluntad divina: “El *subjectum incarnationis* no es el puro Dios, sino el *lógos* que, cierto, en el principio, en el comienzo, era Dios, pero que, después que este entró en el tiempo, es un sujeto divino extradivino. De este ser-ahí, en tanto que él no es en la forma de Dios, que él es luego extradivino, no hay ninguna dificultad para decir, en sentido propio, que él es devenido hombre para establecer un pasaje efectivo de este sujeto —que bajo la forma de Dios solamente, luego sin ser Dios efectivamente, ha sido elevado más allá de todo ser concreto, más allá del ser humano concreto— al ser humano concreto”.⁴⁷ Se comprende que este sujeto que estaba junto a Dios, engendrado en Él, se ha revestido de la forma de Siervo, de la forma dolorosa. Se aúna así la figura del Siervo doliente de Isaías con aquella en la que el Verbo es contemplado como la gloria viva del Padre.

V

64

Culminamos la exposición de la presente confrontación de esta “trinidad de pensadores” en su exégesis del prólogo joánico constatando las profundas diferencias de su concepción filosófica y cristológica. La base fundamental de estos pensadores radica en el hecho de entender la “reflexión” como esencia misma del Verbo joánico. La vida reflexionada es la esencia misma del Verbo divino escondido en Dios antes de la creación del mundo. No obstante, los tres pensadores difieren en la forma misma de entender la naturaleza y dialéctica de esta reflexión que constituye la esencia misma del *lógos* divino. Mientras que para Fichte el mundo, la existencia concreta, representa el punto necesario de mediación y tránsito hacia el amor intelectual que Dios tiene de sí mismo, en el que toda superación debe ser anulada para alcanzar el punto de inicio, para Hegel la dualidad entre vida aparente y vida beatífica y real de Spinoza se transforma en vida evolutiva por la cual el Verso se alinea en el mundo, se abaja ocultando su esencia divina para manifestarse al final del proceso del mundo como la belleza espiritual que se libera desde las ruinas del mundo crucificado, de un mundo como patíbulo de la propia divinidad que mediante la crucifixión de su ser alienado retorna a sí mismo. Por último, para su

⁴⁷ *op. cit.* p. 182.

gran opositor, Schelling, la encarnación es el misterio de una potencia divina que, en su ser extradivino, deviene libre y autónoma de su propia divinidad, de su propio ser, para configurarse en la figura del Jesús histórico en hombre y Dios verdadero, con independencia y autonomía reales respecto del Padre. En este misterio de la mediación se encierra, pues, el misterio de la libertad y de la obediencia, del sometimiento libre, de la capacidad de autoinmolarse, de renunciar libremente a sí mismo, a la autoconstitución de sí mismo, que configura para Schelling la esencia misma de la figura de Jesús.

Desde este punto se producirá la radical divergencia de sus concepciones del mundo, de la estética, del fin moral, de la felicidad, etc. Lo finito, en el primero, es fruto de una caída desde lo eterno, de un intento banal de afirmar lo finito en sí mismo y la única forma de conciencia es aquella que camina hacia la supresión de sí. En Hegel, en la línea de Fichte, la supresión de sí coincide dialécticamente con la afirmación y proclamación de lo Absoluto, su triunfo: la negación de lo finito nace de lo Absoluto y se encamina a la realización de lo Absoluto. Para Schelling, por el contrario, lo finito goza de un estatuto ontológico propio y la grandeza de su concepción radica en que las cosas no caminan ni se dirigen necesaria o esencialmente hacia la supresión de sí, sino que intentan la afirmación propia como única forma de permanencia en el ser, con lo cual la libertad ha de realizarse en su lucha con lo real.

En Fichte el amor es siempre amor de lo uno eterno, aspiración a la supresión y cancelación de toda división, a un mimetismo consciente de una aspiración inconsciente, es el reducir todo obrar a un no-actuar, dejando de este modo actuar a lo único, que es realmente operativo. Para Hegel la iniciativa es siempre de lo divino y la acción humana siempre coopera, como ocurre en el caso del pueblo judío o del destino en el ámbito griego, a la realización, querida o no, de los planes divinos encerrados en el despliegue imparable de lo Absoluto en la historia. En Schelling, por el contrario, la unidad es siempre unión de lo diverso, que se reduce a una unidad esencial. El amor es siempre confrontación amorosa de poderes libres que sólo pueden alumbrarse, en su unidad esencial, gracias a su libre copulación. El amor, de este modo, no es algo externo a la constitución misma de la divinidad sino su configuración interna propia.⁴⁸

⁴⁸ Schelling hace especial hincapié en esclarecer el problema de la cuaterna divina, de aquellas concepciones que intentan entender el problema de la trinidad desde una unidad externa de la que resulta una mecánica de cuatro elementos. Lo mismo ocurre cuando esclarece su posición respecto a la cuestión del *Filioque*.

Como vemos, por tanto, en los comentarios al prólogo de Juan se hace patente la orientación originaria y más profunda de los pensadores del Idealismo alemán, constituyéndose el Prólogo de Juan en rayo de luz purísima que divide, en una trinidad de refracciones, el corazón mismo del Idealismo alemán. Y es que en su posicionamiento frente a la cuestión de la Encarnación, en su visión de los presupuestos cristológicos de todo pensar filosófico, se juega la esencia misma de todo el Idealismo alemán en su intento de esclarecer racionalmente los fundamentos últimos de la creencia religiosa que ellos consideran como la base misma de cualquier proyecto ilustrado.

Abstract

Professor Pérez Borbujo, an expert in German Idealistic philosophy, examines in this article the relationship between philosophy and religion in German Idealism, and provides a more detailed vision of the concept of logos and love, by reviewing the different interpretations that German idealists carried out from the Prologue to St. John's Gospel.