

La dialéctica hegeliana de la Ilustración

Cayetano ARANDA TORRES(*)

Resumen: Este artículo estudia la función de la noción especulativa de "Ilustración" en la dialéctica hegeliana del espíritu, tal y como se expone en la «Fenomenología del Espíritu». Se trata de un episodio de la «subjetividad» abstracta del espíritu, que no concibe lo otro de sí como resultado de su propio hacer, y que, en consecuencia, permanece encerrado en el mundo de la «representación», en un mundo donde no hay disonancia ni discontinuidad entre las cosas y su ordenada reconstrucción y clasificación empírica. Por su parte, Hegel aloja el saber fuera del espacio de la representación, y lo remite al interior de una conciencia que habla y trabaja. La utilidad como verdad de la Ilustración permite la «interiorización» del saber como pensamiento categorial por el que sujeto y objeto resultan «equivalentes».-

Palabras clave: Ilustración, dialéctica, subjetividad, saber racional.

Abstract: This paper studies the function of the speculative notion of «Enlightenment» in Hegel's dialectics of the spirit, as it is exposed in the «Phenomenology of the Spirit». It concerns an episode of the abstract subjectivity of the spirit, which does not comprehend the part of the self as a result of its own doing, and which, consequently, remains locked in the world of representation, in a world where there is no dissonance or discontinuity between the things and their orderly reconstruction and empirical classification. On the other hand Hegel places knowledge outside the area of representation and sends it to the inside of a consciousness which speaks and works. The usefulness in terms of truth of the Enlightenment allows the «internalization» of knowledge as categorial thought by which subject and object are «equivalent».-

Key words: Enlightenment, dialectic, subjectiveness, rational knowledge.

"La Ilustración, es decir, tanto conocimiento como sea necesario para poder distinguir, siempre y en todo lugar, lo verdadero de lo falso, *debe*, por eso, extenderse sin excepción sobre todos los objetos sobre los que *pueda* extenderse, es decir, sobre todo lo visible a nuestros ojos internos y externos"¹.

"La Ilustración solamente sabe acerca de la negación, del límite, de la distintividad como tal y, con ello, no da razón al contenido en modo alguno. Pero la forma, la determinabilidad (Bestimmtheit), no es solamente finitud y límite, sino que, en cuanto totalidad de la forma, ella misma es el concepto y estas formas diversas son también necesarias y esenciales"².

I. Introducción.

El fundamental distanciamiento crítico que Hegel observa respecto a la filosofía ilustrada corre paralelo con un profundo paralelismo y hasta coincidencia en una común problemática de partida. Cómo concebir el filosofar mismo a partir de la confianza en el valor (*Mut*) de la razón, cuál es su punto de arranque, a qué aspira, y qué relación guarda con el resto de los saberes disponibles, son los interrogantes compartidos. Si tuviera que resumir la afinidad esencial entre el

(*) Dirección para correspondencia: Cayetano Aranda Torres. Departamento de Filosofía. Universidad de Almería. 04120 Almería (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN:1130-0507.

¹ WIELAND, CH. M.: "Seis preguntas sobre la Ilustración" (1789), en ERHARD, J. B., FREIHERR VON MOSER, K. F., GARVE, CH. ET ALII, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1989, 46.

² HEGEL, G. W. F.: "La religión consumada" (1827); *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3, Madrid. Alianza, 1987, 252.

hegelianismo y la Ilustración diría que ambos han tomado la filosofía como un saber crítico-racional, exotérico pero preciso y riguroso, como un bien a compartir por toda la humanidad, y como primordial instrumento de la liberación y emancipación de los individuos y los pueblos. Esta idea se concreta en el esfuerzo epocal de sistematizar los conocimientos en forma enciclopédica. La herencia del pensamiento ilustrado, muy visible en los kantianos y en algunos románticos por ejemplo, formula a la filosofía la exigencia de ser una enciclopedia universal de las ciencias o, lo que es lo mismo, una ciencia de ciencias. Esta idea preside el esfuerzo fichteano de convertir la enciclopedia filosófica en "doctrina de la ciencia" (Wissenschaftlehre), en el sentido de fundamento de todo saber y de sus acepciones particulares, y en cierto modo también el hegeliano de tratar de la filosofía misma junto a las ciencias con ella conectadas³.

Pero esa afinidad por sistematizar la razón no debe encubrir la frontal oposición y crítica hegelianas respecto a la Ilustración, a la que entiende como un programa insuficiente y deficitario de la racionalidad moderna. En él la modernidad no se autoconcibe en todas sus potencialidades y capacidades, y, en consecuencia, la Ilustración falsea y oscurece la razón, en especial porque no termina de proporcionar un sentido positivo a la crítica. El enciclopedismo se resuelve en una acumulación de saberes sin una idea reguladora, y no llega a ser el necesario autodespliegue de la idea que se va concibiendo en todas y cada una de las formas del saber. En definitiva, y en confrontación con el programa ilustrado, Hegel ha ideado su *Fenomenología del Espíritu* en la que se contiene una crítica contundente de los propósitos y resultados de la filosofía de la Ilustración. Constituye la finalidad de este ensayo abordar los fundamentos especulativos de esa crítica partiendo del supuesto metódico de que la discrepancia fundamental entre el filósofo de Stuttgart y los ilustrados radica en aquello en que consiste la filosofía misma cuando se convierte en crítica negativa, cuando cifra su cometido en la popularización, en la lucha contra los prejuicios y la superstición, y en propugnar una muy discutible noción de utilidad. ¿Qué puede pensar aquél filósofo, que hace emblema del esfuerzo individual para conectar y sintonizar con lo especulativo, tal y como los avatares temporales lo han acuñado, de las declaraciones programáticas de compromiso entre los sabios y los ignorantes?⁴ ¿No se trata de mera manifestación retórica el proclamar que el conocimiento se adquiere por uno mismo, y ahora se trata de difundirlo entre la mayoría, y especialmente entre los responsables de la formación pública?⁵ Para Hegel la razón moderna deviene espíritu mediante un esfuerzo histórico y social que consiste básicamente en dar forma lingüística y laboral al mundo, y en asumir dicha forma en todas sus implicaciones y consecuencias. Ese proceso de conformación, que en otro lugar lo he estudiado como la dialéctica de «exteriorización» e «interiorización»⁶, define lo esencial del esfuerzo especulativo hegeliano. El espíritu se define como un autoproducirse temporal de la razón a base de un poner

³ Cfr. DIERSE, U.: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftlichen Begriffs*, Bonn, Bouvier - Herbert Grundmann, 1977, 153-157, 157-175.

⁴ "He querido tratar la filosofía de una manera que no fuese filosófica; he intentado llevarla a un punto en que no resultara ni demasiado árida para la mayoría, ni excesivamente ligera para los sabios" (FONTENELLE, B. LE B. DE, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (1686), Madrid. Aguilar, 1963, 29-30).

⁵ "No es la imitación de un gran escritor lo que hace a uno verdaderamente ilustrado, sino solamente los conocimientos adquiridos por sí mismo, y para que pueda llamarse a una nación ilustrada tienen que encontrarse estos conocimientos no solo en raras excepciones, sino en la mayoría del pueblo y preferentemente en aquellos en los que se ha confiado la formación cultural (Bildung) de la nación" (GEICH, J. B., "Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las naciones" (1794), en Erhard y otros: *¿Qué es Ilustración?*, ed, cit. 84).

⁶ Cfr. ARANDA TORRES, C.: *La dialéctica «Entäusserung g-Erinnerung» en la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Granada, Universidad de Granada, 1990.

fuera de sí su propia certeza, que corre paralelo a un proceso de profundización y de ganancia de todo lo que ha sido obra suya, en la forma de recuerdo-interiorización.

II. La vanidad del mundo de la cultura.

La dialéctica hegeliana de la Ilustración es la dialéctica de la conciencia y el espíritu ilustrados⁷, y como tal aspira a ser una concreción eterna, en el sentido de que se repite una y mil veces en la experiencia consciente de todo ser humano. Y esto por razón de que la sustancia experiencial está constituida en Hegel por prácticas lingüísticas y laborales, que aún nos constituyen en la medida que no hemos dejado de ser criaturas que hablan y trabajan. Nuestro autor coincide con sus contemporáneos ilustrados en que la Ilustración es un fenómeno cultural⁸, un problema de imagen (Bild) y de cultivo (bilden) social, de la imagen que de sí se forma la sociedad cuyo autoengaño consiste en estar constituida por una masa de imbéciles a los que unos pocos quieren inútilmente convertir (¿acaso por la instrucción pública?) en seres razonables y cultos. El universo del espíritu alienado (entfremdete) en la cultura ofrece la peculiaridad de que tanto el individuo como su mundo resultan extraños a sí mismos⁹. Esto que puede llamarse la función de autodesconocimiento de la modernidad comienza allí donde el individuo no se reconoce en la cultura de su tiempo, y le resulta extraña. La Ilustración, desde la perspectiva hegeliana, es el modo como el espíritu se enajena, o lo que viene a ser lo mismo, pierde su libertad para ganar a cambio la imagen de lo infinito trasplantada al más acá, el *Être supreme*, el *Vakuum* sin determinación ni contenido que vive entre nosotros, el sí-mismo (Selbst) del espíritu mundano como absoluto. Lo que el individuo ilustrado gana es el poner en relación lo absoluto con su certeza sensible, casi siempre miope, y usar de ella como criterio útil para andar por el mundo. En definitiva la Ilustración responde a la "esquizofrenia-disyunción dualización entre hechos y valores"¹⁰ del espíritu, indispensable para concebirse como el proceso histórico de convertir la necesidad en universalidad y libertad. Mi abordaje de la dialéctica hegeliana de la Ilustración supone la reducción de ésta a una doble experiencia de lenguaje y trabajo, para descubrir a qué nos

⁷ Esto es, de la conciencia del individuo ilustrado, desde Voltaire a Savater, y del espíritu de una época de ilustración, que no ilustrada, es decir, de un tiempo en el que todavía hay quienes se intitulan y ejercen de ilustrados. Las palabras kantianas apuntan certeramente y diagnostican a la perfección nuestro propio presente: "Si, en consecuencia, se nos pregunta: ¿vivimos ahora en una época *ilustrada* la respuesta sería no, pero sí en una época de *ilustración*. Todavía falta mucho para que los seres humanos, tomados en su totalidad, tal y como están las cosas ahora, puedan estar en condiciones de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento en cuestiones religiosas, sin la dirección de ningún otro" (KANT, I.: *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784); *Werkausgabe*, IX, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, 59).

⁸ "La educación, la cultura y la Ilustración son modificaciones de la vida social; efectos del trabajo y de los esfuerzos de los hombres para mejorar su situación social" (Mendelsshon, M., "Acerca de la pregunta: ¿a qué se llama ilustrar?", Erhard et alii, *¿Qué es Ilustración?*, 11).

⁹ Cómo olvidar el lúcido diagnóstico nietzscheano: "Necesariamente permanecemos extraños para nosotros, no nos entendemos, *tenemos* que trastocarnos, para nosotros reza por toda la eternidad la frase: «cada uno es para sí mismo el más alejado», para nosotros mismos no somos «los que conocemos» (NIETZSCHE, F.: *Zur Genealogie der Moral*, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, 5, Frankfurt a.M., dtv-de Gruyter, 1980, 247-248; trad. esp. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, 18).

¹⁰ LABARRIÈRE, P.-J.: *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, 196. Trad. esp. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, México, F.C.E., 1985, 174.

conducen las acepciones de estos radicales que Hegel pone en juego: *lenguaje desgarrado* y *trabajo utilitario*. Sin duda el destino de toda cultura ilustrada coincide; su cara visible es el enciclopedismo vacío, el lustre sin profundidad, la charlatanería y cacofonía disfrazadas de ampulosa retórica y elocuencia, el papanatismo publicitado, y la entronización pública del criterio de que la única cultura viable es la que produce beneficio y lucro. En resumen, para Hegel el mundo, al que cultura presta su oropel y fatuidad, se muestra en el dieciocho como la pura vanidad, y aquí radica la necesidad de la crítica que deberá mostrar lo insuficiente del planteamiento.

Pero conviene ir paso a paso. El pensamiento hegeliano de la vanidad y esterilidad, no exentas de frivolidad y petulancia, de la cultura burguesa es la lógica consecuencia de tomar al lenguaje como la expresión exacta del extrañamiento y alienación que caracterizan con propiedad el mundo cultural. La lectura hegeliana supone la interpretación (*Auslegung*) de la funcionalidad del lenguaje en el mundo moderno. Y para ello nada mejor que resumir el sentido otorgado al llamado "lenguaje del desgarramiento", singularmente ejemplificado en el lenguaje paródico de Diderot. Con él el lenguaje llega a su perfección, y se constituye como "el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura"¹¹, en el sentido de convertirse en el fiel reflejo del mundo real, y en su justificación estética. El lenguaje desgarrado habla del des-concierto y la des-vergüenza, proclama la paradoja que hiere deliberadamente los sentimientos, y viene a ser el lenguaje irónico del fanfarrón que procede licenciosamente y con escándalo. Pero también es el lenguaje que manifiesta que ya no hay nobles ni villanos, que sólo subsisten los adoradores del dinero en un mundo pervertido por la riqueza, considerada como la verdadera esencia. La Ilustración irrumpe como resultado del retorno (*Rückker*) desde el juicio infinito, el juicio en el que sujeto y predicado son esencialmente inconmensurables, que enuncia el sí-mismo (*Selbst*) como cosa (*Ding*), esto es, la autoconciencia espiritual como vil metal. Esto será relatado, contado o novelado para que, llevado al extremo de su autoconcepción, el espíritu se pueda recuperar desde el extremo más absurdo de su pérdida y extrañeza. La conciencia noble se convierte en conciencia vil y adopta la figura del burgués, y el artista se inclina ante éste pues le ofrece su propia sátira a cambio de unas monedas¹². "El sobrino de Rameau se humilla y representa la comedia de la bajeza, pero en esa depravación halla una oportunidad para afirmar su dignidad. Sólo que dicha dignidad, tan pronto como se manifiesta, aparece risible para sí misma"¹³. El desgarramiento enuncia el espíritu del burgués, el artista se ríe de él, pretende ser digno, aunque aquí todo deviene invertido por la fuerza de la propia enunciación. La vanidad se ha mostrado en relación con la realidad del mundo de la cultura y con su concepto.

III. Crítica de la conciencia creyente.

El primer combate ilustrado que Hegel recoge y concibe es el de la fe y la pura penetración noética (*Einsicht*). La fe es aquí la *representación* de un trasmundo al que la conciencia se eleva de modo inmediato, el tránsito desde un más acá con el que no está de acuerdo, hacia un más allá

¹¹ HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (En adelante, *Phänom*), *Gesammelte Werke*, 9, Hamburg, Felix Meiner, 1980, 282; Trad. esp. *Fenomenología del Espíritu* (En adelante, *Fenom*), México, F.C.E., 1966, 306.

¹² "... la conciencia noble es igualmente vil y abyecta, del mismo modo que la abyección se reconvierte (*umschlägt*) en la nobleza de la libertad más culta (*gebildetsten*) de la autoconciencia" (HEGEL: *Ibidem*, 283; 307).

¹³ HYPOLITE, J.: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, 400. Trad. esp. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, 375.

que promete la salvación. Con la actitud fideísta el burgués escapa del mundo real pero obtiene y se representa un cielo, que es puntualmente el reverso del mundo que él mismo ha fabricado, y del que pretende huir. El defecto de la fe no es otro que el inherente al pobre mundo que pretende salvar, que no cuenta con otro medio de hacerse efectiva a sí misma que la representación de un ser cuya objetividad se fundamenta en la propia autoconciencia del espíritu proyectada en el más allá salvífico. "El objeto absoluto no es otra cosa, según el concepto de la fe, que el mundo real (reale) elevado a la universalidad de la pura conciencia"¹⁴. En definitiva, lo que resulta ser el contenido de la fe consiste en una realidad no discriminada, en la que se mezcla de todo, lo nuevo y lo viejo, lo sagrado y lo profano, lo divino y lo humano. Es fe porque invierte y deforma la realidad, la ve al revés, e ignora que la única efectividad procede del pervertido espíritu mundano que ha engendrado su aroma ultramundano. De ahí que la fe tenga también su doble o contraefecto en una conciencia que se retrotrae de todo el contenido, y se purifica, también fuera del aquende, en una conciencia intelectual, en un sí-mismo descargado de toda determinación. "Sólo el sí-mismo es propiamente [para] sí el objeto, o el objeto sólo tiene verdad en tanto tiene la forma del sí-mismo"¹⁵. En este concepto de conciencia intelectual hemos de ver compendiados muchas posiciones de la filosofía del XVIII, incluida la kantiana¹⁶. De tal modo que aquí se concitan la tesis por la que la autocerteza es el principio de toda certeza, y su crítica hegeliana. "Puesto que me sé libre con certeza, puedo también estar seguro de que todo cuanto es real-efectivo anula los motivos de duda de la sagacidad mundana y de la razón calculadora"¹⁷. Para Hegel rebajar la razón, mediante la penetración intelectual, que es propiedad de toda autoconciencia, a sagacidad y cálculo, afrenta a su naturaleza. El mantenimiento de la conciencia humana como intelección, y de ésta como *faktum* de la razón, nos conduce irremediabilmente a una teología moral, puesto que sólo la divinidad puede garantizar una razón legisladora sobre la voluntad. La razón pura kantiana se muestra como resultado del movimiento de retorno de la razón a sí misma desde la fe y su reino del más allá, que es el más acá trasplantado. Hegel no está de acuerdo con que la razón pura pueda ser tomada como la legisladora universal, porque ello acarrea un más acá trasmutado en allá, y un dios como única garantía y condición de la libertad humana. De tal manera que la crítica hegeliana a la Ilustración halla su fundamento metódico en la crítica del idealismo kantiano-fichteano, que a su vez se considera como la más importante expresión especulativa del subjetivismo de la reflexión, hecho fuerte en la filosofía moderna.

¹⁴ Hegel, *Phänom* 289; *Fenom* 314.

¹⁵ Idem.

¹⁶ "¡Conciencia, conciencia!, divino instinto, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre, juez infalible de lo bueno y de lo malo, que haces al hombre semejante a dios. Tu constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti nada siento en mí que me eleve sobre los animales, como no sea el triste privilegio de extraviarme de errores en errores tras un entendimiento sin reglas y una razón sin principios" (ROUSSEAU, J. J., *Emilio o la educación* (1762), Barcelona, Bruguera, 1971, 410-411). Del mismo modo en Kant encontramos una noción de razón, emparentada con Rousseau, y que Hegel tiene en su punto de mira, por ejemplo en la deducción de la ley moral. "Ésta no se refiere al conocimiento de la característica (*Beschaffenheit*) de los objetos, que pueden ser dados a la razón en cualquier parte por otro medio, sino a un conocimiento que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los propios objetos, y por el que la razón tiene la misma causalidad en un ser racional, esto es, la razón pura que puede ser considerada como una facultad que determina inmediatamente la voluntad" (KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft; Werkausgabe* VII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1956, 161. Trad. esp. *Crítica de la razón práctica*, Madrid. Espasa-Calpe, 1975, 72). Cfr. HENRICH, D.: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, Mohr, 1960, 77-115.

¹⁷ HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967, 45-46.

Para Hegel todo el esfuerzo de la Ilustración, al menos de la alemana, no pretende, en modo alguno establecer el ateísmo, sino *eine vernünftige Erkenntniss Gottes*, un conocimiento racional de dios, y para ello se enfrasca, en primer término, en un combate contra la superstición, cumpliendo una tarea utilitaria de instrucción pública¹⁸. Es por esto que el pensamiento idealista no puede ser concebido al margen de la crítica a los prejuicios, al sobrepeso de la autoridad y la tradición, y de una exigencia de secularización de la razón, propias de la razón ilustrada¹⁹. Pero la tarea de crítica religiosa está incompleta y es preciso hallar *el contenido racional de la revelación cristiana*, y su verdad aunque sólo sea parcial²⁰. La actitud intelectual-illustrada convierte a la fe en una trama de errores, supersticiones y engaños: "impuras intenciones e invertidas intelecciones"²¹. Pero en positivo la intelección no es más que el lenguaje que enuncia la disolución y el desvanecimiento de todo lo sólido, la diseminación de los signos, el vaniloquio momentáneo, y el ocurrente galimatías. En definitiva, y si se me permite la expresión, el lenguaje intelectual es propio del mundo en el que todo tiene su chiste. Para Hegel la crítica ilustrada al contenido de la fe religiosa otorga un nuevo contenido a la autoconciencia del espíritu. El desenmascaramiento de la secreta complicidad del curato y el despotismo, la farsa de las reverencias del minué entre príncipes y filósofos, ese discurso insolente e irrespetuoso, son "la misma torpeza de la intelección, la misma superstición y el mismo error"²². Y sin embargo la comunicación y extensión de la razón ilustrada se puede comparar a la difusión de una moda que, curiosamente, no halla resistencia a su paso. Algo de di-vulgación y de propagación hay en toda forma de Ilustración, y también algo de enfermedad infecciosa que corroe las entrañas del espíritu.

IV. Mitología e Ilustración.

La Ilustración parece desmitologizar, desidolatrar, e introducir nuevas divinidades, más adecuadas y propicias para la ciudad de los hombres. En una expresión llena de presagios el texto de la *Fenomenología* nos resume el resultado de esa lucha de razón y superstición: "la nueva serpiente de la sabiduría, elevada a la adoración, sólo se ha despojado de esta manera, sin dolor, de una piel ya ajada"²³. Pero el contenido religioso de la fe, incluso de la fe prejuiciosa y supersticiosa, se conserva y mantiene en la memoria como "la forma muerta de la anterior figura del

¹⁸ "Es por tanto difícil para cada ser humano individual salir de la minoría de edad, que casi ha llegado a ser su naturaleza... Pero es por el contrario posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad, y es incluso casi inevitable" (KANT, I., *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784); *Werkausgabe*, IX, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, 54).

¹⁹ "En Europa se formó muy pronto una clase de hombres menos ocupados todavía en descubrir o profundizar en la verdad que en propagarla, los cuales, dedicándose a perseguir los prejuicios en los refugios en donde el clero, las escuelas, los gobiernos, las corporaciones antiguas los habían recogido y protegido, buscaron más la gloria de destruir los errores populares que la de ensanchar los límites de los conocimientos humanos, manera indirecta de servir a sus progresos, que no era ni la menos peligrosa, ni la menos útil" (CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794), Madrid, 1980, Editora Nacional, 195).

²⁰ "Hegel emprende una reelaboración y transformación del concepto de razón para hacerlo compatible con los contenidos positivos de la religión revelada. Esta transformación no quitará a la razón nada de fuerza crítica y negativa" (VALLS PLANA, R.: "Pervivència i crítica de la Il·lustració a l'idealisme"; *Enrahonar* (Barcelona), 17 (1991), 11).

²¹ HEGEL, *Phänom* 292; *Fenom* 317.

²² *Ibidem* 294; 320.

²³ *Ibidem* 296; 321.

espíritu, como una historia sucedida no se sabe bien cómo"²⁴. La cruzada antirreligiosa del Iluminismo se revela como inútil, y se vuelve contra sí misma. En cuanto descubre el error o la mentira, y hace de esto su saber, ella misma es error y mentira; sólo puede condenar lo que ella es. La racionalidad ilustrada se realiza cuando *habla* de algo otro, de algo que ella no es y detesta, pero que ha convertido en su objeto. De modo que no sale de sí misma, y no deja de hablar de sí, cuando parece ocuparse y hablar de lo contrapuesto, de la sinrazón y el sinsentido. La consumación de la Ilustración pasa por el reconocimiento de que lo negativo de sí misma, coyunturalmente el error y la mentira, le pertenece esencialmente, al menos en la medida en que afinca la objetividad de los mismos. Si en el mundo existen formas de no verdad estas son engendradas por la razón, y ella misma las necesita para autoconcebirse en verdad. No hay pureza sin impureza, ni verdad sin error, ni racionalidad sin fe. Este es el punto de vista hegeliano. El resultado del movimiento de la conciencia intelectual, y por ende de la razón ilustrada, sirve a Hegel para indicar la naturaleza del saber conceptual. "Su resultado no será, en consecuencia, ni la restauración de los errores que combate, ni sólo su primer concepto, sino una *intelección que reconoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad efectiva*, como sí misma, o como su concepto que se reconoce a sí mismo"²⁵. Con la dialéctica de la Ilustración asistimos a la ejemplificación histórica de el movimiento especulativo de la categoría, que define lo absoluto hegeliano, según el cual el saber y el objeto del saber son lo mismo o, dicho en otros términos, no hay error fuera de la verdad, ni verdad fuera del error.

Si ahora aplicamos el planteamiento del saber categorial a una motivación central de la época, como es la mitología, resulta que los mitos y su crítica racional se identifican, como dicen Adorno y Horkheimer, son cómplices²⁶. Si su programa inicial consistía en el desencantamiento del mundo, las Luces han fracasado en el intento, no disipan las manchas de oscuridad, ni hacen luz en ningún misterio divino o humano. Lo que se propone desde los planteamientos ilustrados es sustituir la fe por la confianza en la razón, por la obediencia y la acción y, en último término, por la utilidad social y el respeto del príncipe ilustrado²⁷. La crítica hegeliana de la Ilustración anticipa el componente totalitario del pensamiento moderno como el trasunto de la crítica de la conciencia creyente²⁸. La esencia absoluta deviene el espíritu de la comunidad, como comunidad productiva, como sistema social, como relación de dependencia universal. ¿Dónde está el fraude y el engaño? ¿En las mentiras piadosas del clero falaz o en los doctrinarios e ingenieros sociales del sueño de la razón? A unos y otros les resulta imposible engañar al pueblo, y este puede alcanzar la conciencia de sí o bien en la conciencia creyente, o bien en la conciencia mítica de una comunidad a la búsqueda de su perfección mundana, a la que acompaña una radical insatisfacción permanente. Con razón se ha hablado de la Ilustración como angustia mítica que se defiende

²⁴ Idem.

²⁵ *Ibidem* 297; 322-323. El subrayado no aparece en el texto.

²⁶ "...ya el mito es ilustración, y la ilustración recae en la mitología" (HORKHEIMER, M. - ADORNO, TH. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt a.M. Fischer, 1971, 5). "La causa originaria de la recaída de la ilustración en la mitología hay que buscarla... en el miedo a la verdad de la propia ilustración horrorizada" (*Ibidem* 3).

²⁷ "...la filosofía creía servirse de los reyes y eran los reyes los que se servían de ella" (HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (1946), Madrid, Alianza, 1985, 294).

²⁸ "Lo que hace de la razón algo temible, incluso hasta monstruoso, y que hace naufragar el sueño emancipatorio de la Ilustración, es exactamente la realización de la racionalidad en sistemas efectivos de control y de disciplina social" (VATTIMO, G.: "El espíritu como futuro de la razón"; *Anales de la Cátedra Francisco Suarez* (Granada), nº 29 (1989), 98).

de su propio horror desmitificador y secularizador²⁹. Porque lo infinito ha sido alejado infinitamente de este mundo, y lo que queda es un más acá que se pretende asegurar mediante el recurso a la hechizada conciencia sensible, o bien a la combinación y comparación de las ideas que proceden de los sentidos³⁰. Pero las formas del saber ilustradas vuelven a ser un mito, se confunden con la felicidad y el progreso moral, y se le confiere un poder que de suyo no tienen.

V. La doctrina de la Ilustración.

Aquí nos las vemos con el hecho positivo del Iluminismo, su descubrimiento de lo en-sí, o el ser de la certeza sensible, como resultado de la negación de la *esencia absoluta* de la conciencia creyente. Hemos visto que para Hegel también la fe era un hecho de conciencia, anterior a la teología e independiente de ella. A esta fe, que puede calificarse de deísta, corresponde un ser supremo cuyos atributos permanecen eternamente desconocidos. ¿Qué es, en definitiva, este en-sí del pensamiento? La *Fenomenología* es taxativa: aquello que es en la determinación de algo representado y, como tal, algo otro o negativo de la autoconciencia³¹. Al afirmar la negatividad y ausencia de contenido de la esencia absoluta, la conciencia intelectual recae en postular lo en-sí como la cosa común y supuesta (*gemeine*) de la certeza sensible³². Aquí encuentra explicación, aplicando el principio de continuidad, que para las Luces las cosas que los sentidos nos ofrecen puedan ser la esencia absoluta de la fe: un trozo de piedra o un pedazo de madera, el pan y el vino, o cualquier otra cosa representable. Pero la actitud intelectual se equivoca, pues lo propio del objeto de la certeza sensible es ser *forma* del pensamiento, potencia dinámica de lo que aún no es pero llegará a ser. El verdadero fundamento del saber, incluido el saber de la certeza inmediata, es el saber del espíritu en su absolutez y en la totalidad de las formas, que puede hacer que se manifieste lo absoluto como piedra y la piedra como absoluto, pero que se recupera desde esa manifestabilidad sensible para inmorar cabe sí mismo. La razón ilustrada y la fe iletrada son las dos caras de la misma moneda; cada una ha fabricado una verdad vacía, el idolillo que dice ser el objeto de adoración del contrario. Una y otra vuelven a ser saber de lo negativo de sí mismas, de las cosas sensibles. Cuando se eleva la certeza sensible a verdad absoluta, con el sensualismo dieciochesco, nos ponemos en camino de un espiritualismo que rebaja el espíritu a su más degradada dignidad. Y sin embargo, al referir lo sensible a lo absoluto, lo sensible se cancela como un ser para otro. "Por consiguiente, lo sensible se refiere ahora *positivamente* a lo absoluto

²⁹ "La Ilustración es la angustia mítica que ha llegado a ser radical" (Horkheimer - Adorno, op. cit. 18).

³⁰ "He aquí las principales ramas de esta parte del conocimiento humano, que consiste, bien en las ideas directas que hemos recibido por medio de los sentidos, o en la combinación y comparación de estas ideas, combinación que, en general, se llama *Filosofía*" (D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (1751), Buenos Aires, Aguilar, 1965, 63).

³¹ Cfr. HEGEL, *Phänom* 299; *Fenom* 325.

³² "El continuo de la representación y del ser, una ontología definida negativamente como ausencia de nada, una representabilidad general del ser y el ser manifestado por la presencia de la representación -todo esto forma parte de la configuración del conjunto de la *episteme* clásica. Se podrá reconocer en este principio del continuo, el momento metafísicamente fuerte de los siglos XVII y XVIII... // El poner en orden la empiricidad se encuentra ligado así a la ontología que caracteriza al pensamiento clásico; en efecto, éste se encuentra, desde el principio del juego, en el interior de una ontología a la que hace transparente el hecho de que el ser se dé sin ruptura a la representación; y en el interior de una representación iluminada por el hecho que entrega el continuo del ser" (Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 219; trad. esp. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, 204-205).

como a lo en-sí, y la efectiva realidad sensible es ella misma *en sí*: lo absoluto la hace, la sostiene y la cuida. Y a su vez, la realidad efectiva sensible se refiere a ello como a lo contrario, como a su *no-ser*; según esta relación (*Verhältnisse*) la realidad sensible no es en sí, sino sólo *para un otro*³³. El movimiento lógico de cancelación de lo sensible, como el fundamento epistémico del saber, se consume para nosotros con la experiencia del espíritu ilustrado, por el que necesariamente hemos de transitar si queremos llegar a una autocomprensión verdadera de lo absoluto.

La *utilidad* se revela de este modo como la verdadera doctrina ilustrada. ¿Se trata con el utilitarismo de una mera reivindicación de la importancia de las artes manuales, o de su prelación respecto a la metafísica?³⁴ ¿O es el paso obligado del espíritu moderno hacia su planetarización y su dominio universal? Hegel ha convertido la utilidad en la doctrina central de la Ilustración, porque piensa que esa consideración, sin duda de ningún género totalitaria³⁵, de la razón constituye el punto de mayor distancia de las dos grandes concepciones del proyecto moderno: una, la del subjetivismo de las filosofías reflexivas, entre las que se cuenta el programa ilustrado, y dos, la de la unidad sujeto-objeto, que no responde al esquema de la igualdad ($A=B$), ni al de la identidad ($A\equiv B$), sino al de la equivalencia ($A\leftrightarrow B$), que constituye la opción hegeliana. Según este esquema, la salida de A hacia B es el retorno de A a sí mismo, la relación de A con B es su autoreferencia puesta como externa, y lo mismo puede decirse de B. Con relación a esa acepción de la equivalencia de sujeto-objeto el juicio de la utilidad es central y decisivo. En él hay mucho más que una mera crítica a la tendencia homogeneizadora ilustrada que disipa las diferencias individuales, tendencia fielmente retratada en la expresión: "Como al hombre todo le es útil, él también lo es, y su determinación (*Bestimmung*) consiste asimismo en hacerse miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable"³⁶. Reducir y destinar al hombre a mero eslabón de un dispositivo de universal cooperación no es sino el reflejo de un momento lógico del espíritu, por el que la Ilustración es reasumida en el saber conceptual.

VI. El juicio infinito.

El pensamiento de la utilidad corresponde a un juicio infinito, es decir, a un juicio en el que sujeto y predicado son esencialmente inconmensurables. Para que el sujeto pueda volver a encontrarse en el dominio de la objetividad que él mismo ha producido, se precisa que atraviese la experiencia crucial de verse enunciado en una proposición que lo descentra como tal sujeto, que lo lleva al límite de su autoconcepción, que le haga pensar el extremo más absurdo de su pérdida y extrañeza como sujeto sapiente, para que desde ahí mismo pueda volver a recuperarse, pero ahora situado en el pensamiento de que *lo que era para el yo lo otro, es ahora el yo mismo*. El *experimentum crucis* de la razón moderna, y por ende de la ilustrada, es poder salir de ese juicio que la enuncia como mera cosa. Ambas, razón y coseidad, no sólo son realidades distintas, y ninguna sirve de medida a la otra, sino que se repelen mutuamente. Cuando el ser racional se ve

³³ HEGEL, *Phänom* 304; *Fenom* 330.

³⁴ "Todas las artes manuales han precedido sin duda por varios siglos a la metafísica" (VOLTAIRE: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1829), Buenos Aires, Hachette, 1959, 39).

³⁵ "La Ilustración es totalitaria" (Horkheimer - Adorno: op. cit. 10). "La Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema" (Ibidem 25).

³⁶ Hegel: *Phänom* 305; *Fenom* 331. Cfr. Horkheimer - Adorno, op. cit. 16.

como simple artefacto útil se produce un contragolpe, se ve remitido a sí mismo y retorna a la profundidad de su ser como *fundamento práctico de toda objetividad*. La infinitud de la razón, su forma conceptual, proviene de este contraefecto que le supone el paso, lógicamente necesario, por el utilitarismo ilustrado. Éste ha plenificado la objetividad pero ha vaciado la subjetividad hasta hacerla extraña a sí misma. Todo el movimiento especulativo de la Ilustración se despeja con el juicio escueto que enuncia que *el puro pensamiento es la pura cosa*. Que todo el movimiento ilustrado quepa en esta discriminación abreviada es algo no esencial para el filósofo de Stuttgart, si su sentido especulativo está bien fundado y concebido. Cuando se habla de cosa (Ding) se dice algo que pertenece al orden de lo sensible, y se apunta a la posición fuerte de la razón científica, con la observación, descripción y clasificación de regularidades. Pero en ese juicio sujeto y predicado son in-con-mensurables³⁷. Cuando del espíritu se predica que es cosa, ese juicio remite el sujeto a la infinitud de sí mismo, para ver en esa infinitud el fundamento y la verdadera naturaleza de lo que es. Las cosas sensibles son y consisten en el espíritu. A partir de este momento se ha cancelado toda unilateralidad, y el sí-mismo ha penetrado en la esencia de la objetividad, y ésta en la esencia de la mismidad. La equivalencia a la que da paso el juicio infinito entre el yo y la cosa, es la igualdad en la diferencia, o la igualdad de lo diferente y lo no diferente. El específico rendimiento naturalista de la ciencia moderna supone la escisión metódica de conciencia y mundo, afincada también por el pensar dieciochesco, y que Hegel trata de enjugar. La esencia de lo que es, ser cosa para un yo, y yo para una cosa, se precipita en lo que llamamos pensamiento categorial, que es la infinitización de la relación yo-cosa.

Es como retorno de y desde esa igualdad de pensamiento y coseidad como puede concebirse el pensamiento conceptual que Hegel quiere habilitar. Viene a ser un paso adelante sobre la cientificidad reconstructiva de los saberes empíricos y deductivos. Aún se precisa que esa unidad categorial devenga efectividad intersubjetiva, tarea reservada a la Revolución Francesa, pero con el paso por la utilidad ilustrada, el espíritu va camino de su verdadera autoconcepción que consiste en contemplar el mundo pragmático de lo socio-común como su propia obra. Por oposición a lo absoluto vacío de la Ilustración, Hegel propugna una noción de absoluto como saber en devenir o saber procesual, pero la condición fundamental de acceso a ese saber de la diferencia la constituye el carácter esencialmente inhabitable del espíritu, propia del universo cultural, y su intrínseca carencia de fundamento apropiador, de manera que sólo así el espíritu capta su concepto como retorno a sí desde la alienación de la cultura, hacia una interioridad que se corresponde con la llamada "conciencia moral" (Gewissen). El universo de la cultura ilustrada es insuficiente, a los ojos de Hegel, por cuanto hace de la imagen y el cultivo, del artificio del lenguaje desgarrador y del trabajo utilitario, la verdadera naturaleza y sustancia del individuo, hasta el extremo de que éste se ve obligado a renunciar a su libertad, y a sustituir su propia responsabilidad por la social.

La apuesta hegeliana por un saber des-mesurado, que rebosa y rebasa todo intento de finitización, choca con una expresa renuncia a ver el mundo como el producto de un hacer y un decir humanos, como totalidad y universalidad. Frente a la finitización intrínseca a la racionalidad de las ciencias exactas y naturales, y si queremos salir de ella, sólo es posible la vuelta a una relación procesual y cambiante de sujeto y objeto, al saber científico fundado en el intercambio

³⁷ Cfr. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 173, *Werke*, 8, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, 324-325; *Wissenschaft der Logik*, II, Hamburg, Meiner, 1934, 284-285; *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar - Hachette, 1968, 566 y ss.

recíproco de los polos subjetivo y objetivo. El discurso epistémico hegeliano propugna el retorno de la cosa al sí-mismo como a su fundamento, con lo que pierde su inmediatez y se esencializa (er-innert). Por otra parte, el sí-mismo pone su certeza como verdad de la cosa, y se produce desde sí en el mundo externo (ent-äussert). En la infinitud de este planteamiento se reconcilian conciencia y autoconciencia, objetivo que el subjetivismo de las filosofías de la reflexión no había podido lograr, y que constituye el desafío al que la obra hegeliana se enfrenta.

Tanto la pura materia como el puro pensamiento pasan a ser ahora formas epocales de entender la relación entre sujeto y predicado o lo absoluto mismo. Los dos partidos en los que se divide la Ilustración, materialistas, y espiritualistas o deístas, son el mismo aunque cada uno considere al contrario como partidario de una atrocidad o bien una locura³⁸. Ni una ni otra Ilustración han alcanzado ni siquiera el pensamiento categorial cartesiano que enunciaba al pensamiento como coseidad, y a la coseidad como pensamiento³⁹. En definitiva todo el movimiento del pensar ilustrado se detiene impotente frente a lo negativo de sí, y ahí permanece hechizado y angustiado como frente a un límite irrebasable. Toda esta esfera, desde la vanidad de la cultura en su intento de divulgar la pérdida de la libertad, pasando por la crítica de la fideista conciencia supersticiosa, hasta llegar al pragmatismo del trabajo útil, no alcanza sino la pura negatividad del pensar, pero no ve en lo negativo mismo la esencia de lo conceptual. Todo es un puro negativismo que a nada conduce, salvo a arremeter furiosamente contra un orden del mundo que considera caduco e injusto. El doble mundo de la esfera de la Ilustración ve intercambiarse su doble legalidad; ambas semiesferas quieren lograr un principio de realidad del que carecen y, en ese sentido, el estallido revolucionario de 1789, pretende reconciliar ambos planos, pero por una vía que a Hegel no convence: "el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado en ella"⁴⁰. La revolución burguesa, a los ojos del pensador idealista, quiere acercar a las criaturas mortales un cielo lleno de estrellas, y plantarlo entre nosotros para que inmoremos en su heredad. Antes bien, se requiere un renovado esfuerzo conceptual, algo más que la divulgación de las ideas de los filósofos, y el talento a ella inherente por muy adecuado que nos parezca⁴¹, para que la toma del poder por el pueblo no sea también un vano espejismo y la mera ilusión de que todo ha cambiado.

³⁸ Además, los mismos textos pueden leerse desde punto de vista diferenciados pero complementarios. Ensayese, por ejemplo, la doble lectura del siguiente texto, una vez como materialista y la otra como espiritualista, referido a la definición del propio «espíritu ilustrado»: "En la física la luz es un cuerpo cuya presencia hace visibles los cuerpos. El espíritu ilustrado, o de la luz, es el tipo de espíritu que hace visible nuestras ideas al común de los lectores. Consiste en disponer de tal forma todas las ideas que concurren en demostrar una verdad que se haga aprensible. El título de espíritu ilustrado se otorga, por el reconocimiento del público, a aquel que lo ilumina" (D'HELVETIUS, C. A., *Del espíritu* (1758-1759), Madrid. Editora Nacional, 1984, 482-483).

³⁹ El mismo reproche podemos hacerle nosotros a la crítica ilustrada de Jacobi a Lessing: "la demostración de que la razón natural no impone en modo alguno un dios trinitario, sino que esa unidad metafísica trascendental en el fondo lleva a un dios de necesidad, a un dios mecanicista, a un dios que anula la libertad, a un dios-cosa que no puede llamarse dios en modo alguno" (VILLACANA, J.L. : *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, 51).

⁴⁰ *Phänom* 316; *Fenom* 343.

⁴¹ "El espíritu ilustrado no es, pues, más que el talento de acercar los pensamientos los unos a los otros, de unir las ideas ya conocidas a las ideas menos comunes y de presentar dichas ideas mediante expresiones precisas y claras... Este talento es a la filosofía lo que la versificación es a la poesía. Todo el arte del versificador consiste en ofrecer con fuerza y armonía los pensamientos de los poetas; todo el arte // del espíritu de las luces es ofrecer con nitidez las ideas de los filósofos" (D'HELVETIUS, op. cit. 483-484).

VII. Para concluir.

Si es cierto, como dice Hazard, que somos los descendientes directos del siglo XVIII⁴², a Hegel le cabe el honor de haber sido el primer y esencial crítico del pensamiento ilustrado, hasta el punto que toda crítica posterior ha tomado de él sus fuentes y fundamento. Si buscamos las condiciones de posibilidad internas del saber clásico-ilustrado, las encontraremos en la noción de «representación». Tanto la representación de la forma mítica del primer hombre (Rousseau), como la de la conciencia que despierta (Condillac), o la del espectador extranjero arrojado al mundo (Hume), funcionan como un recurso imaginativo y colorista, como una génesis simbólica que oculta las verdaderas exigencias internas al saber mismo⁴³. La naturaleza humana resulta ser un segmento de la naturaleza toda, sujeto de una ciencia empírica que, mediante el recurso a la semejanza y la imaginación, regula el orden de las cosas. Si Kant ha supuesto la crítica del fundamento, origen y límites de la representación, Hegel ha enraizado todo saber en los "trascendentales" de la praxis lingüística y laboral de la criatura humana. El radical subjetivismo de la Ilustración aparece demarcado por el recurso a una conciencia que no va más allá de lo que puede ver o imaginarse sensiblemente, de la representación imaginaria como forma de la subjetividad. La *Fenomenología* hegeliana devuelve la totalidad del dominio empírico al interior de la conciencia, que se ve impelida por lo absoluto como la efectividad de la totalidad de las formas del saber, y por una comprobación permanente de lo que sabe por lo que hace y dice. Pero aún hay otra dimensión de la crítica hegeliana a la Ilustración, que trasciende su momento y se proyecta sobre nuestro presente, y a la vez lo concibe. Para Hegel hay algo impensado en el pensamiento de la subjetividad ilustrada. Ella ha descubierto y abierto ámbitos de alteridad, desde el primitivismo al poder mítico y generador de misterios de la propia razón humana, pero no ha sabido ver en esas formas de negatividad y límite, de no ser e inconsciencia, el fundamento metódico de todo saber, de toda epistemología consecuente. La Ilustración no ha visto que la determinabilidad no es sólo finitud y límite, sino la forma propia del concepto, el momento necesario de un saber que progresa mediante negaciones, que lo que ha de ser para sí, ya es de suyo conciencia, aunque ella misma no lo sepa. La noción de «negación determinada», que Hegel introduce frente a la ruina positivista que le achaca a la Ilustración, le permite perfeccionar una razón crítica y revolucionaria, que nada preserva salvo la totalidad de las determinaciones negativas en el sistema del saber.

Para Hegel lo esencial del proyecto moderno es poder dar cumplida razón de la subjetividad como principio. En la medida que su concepto científico se acuña en la totalidad de la historia del espíritu, se hace posible que esa historia se corone con la existencia inmediata de la científicidad: una conciencia que reúne el recuerdo de su formación previa, y la exteriorización de toda forma de certeza subjetiva. Es la propia mirada noética (*Einsicht*), con sus avatares y luchas ilustradas, la que traspasa la cosa y llega a ser consciente de lo que hay tras ella, la infinitud de sí misma en forma absoluta. Con lo absoluto hegeliano no hay cierre ni clausura de la historia, y nada en ella deja de ser legible y positivo, incluso de modo más riguroso aún, ni nada se abandona a la

⁴² HAZARD, P. : *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (1946), Madrid, Alianza, 1985, 9.

⁴³ Foucault ha visto como esa función de génesis ocupa el lugar del *Génesis* mismo (Cfr. FOUCAULT, op. cit. 85; 76).

marginalidad de lo fabuloso⁴⁴. Lejos de poner término a la historia el saber absoluto la hace posible como lugar donde se muestra la razón haciéndose a sí misma. No parece pertinente, en esta ocasión, pretender ser depositarios de la palabra que dice lo absoluto ni de la acción que lo produce, pero, sin embargo, y frente al culto positivista imperante, no disponemos de otro recurso que conformarnos con una interpretación, eterna sin duda, de lo ya dicho por otros, incluso bajo la terrible sospecha de que no hay nada que interpretar, porque en el fondo todo es ya interpretación.

"... no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos fijar ningún «factum» «en sí»: probablemente sea un sinsentido querer una cosa así... ¿Es necesario en último extremo poner al intérprete tras la interpretación? Eso ya es poesía, hipótesis"⁴⁵.-

Diciembre de 1993

⁴⁴ "En todas las naciones la historia es desfigurada por la fábula, pero al fin llega la filosofía a esclarecer a los hombres; y cuando finalmente aparece en medio de estas tinieblas, halla a los espíritus tan cegados por siglos de errores, que le cuesta trabajo desengañarlos; se encuentra con ceremonias, hechos y monumentos cuyo objeto es el de confirmar mentiras" (VOLTAIRE: op. cit. 1155).

⁴⁵ NIETZSCHE, F. : *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 12, Frankfurt a.M., DTV- de Gruyter, 1980, 315.