

Escritos en recuerdo del Profesor Emilio Roger Ciurana

EDGAR MORIN

Filósofo y sociólogo

J'avais une grande amitié et une grande admiration pour Emilio Roger, un grand philosophe de la pensée complexe dont il fut un des plus éminents représentants en Espagne, et qui a fait œuvre originale et capitale dans l'épistémologie de la complexité

Je salue sa mémoire et garde en moi avec grande émotion le souvenir de sa si riche et humaine personnalité

"Tenía una gran amistad y [siento] una gran admiración por Emilio Roger, un gran filósofo del pensamiento complejo, del que fue uno de sus más eminentes representantes en España, y que hizo un trabajo original y capital en [el campo de] la epistemología de la complejidad. Honro su memoria y guardo con gran emoción el recuerdo de su personalidad, tan

rica y humana." (Traducción de Adrián Pradier,
Profesor de Estética, Dpto. de Filosofía, UVa)

PEDRO
GONZÁLEZ
ARROYO-ESPAÑA

Profesor de Antropología

Me es muy difícil escribir unas palabras de homenaje público a mi amigo y compañero Emilio. Sin ánimo de ofender al resto de mis compañeros, he de reconocer que Emilio fue mi único amigo sincero de todos mis compañeros y con quien mantuve una relación más estrecha a lo largo de estos treinta y dos años desde que nos conocimos. A pesar de nuestras diferencias de carácter, nuestra amistad se consolidó y esto fue más debido a él que a mí ya que siempre mostró su interés por mi persona en múltiples ocasiones y, sobretodo, una fe en mí valía que era mayor que la que yo tenía de mí mismo. Una enorme deuda y agradecimiento tendré siempre hacia él.

Puede parecer exagerado pero si alguna vez he sido un buen profesor ha sido gracias a Emilio. Al principio nuestra coincidencia en la materia de Antropología y las ciencias sociales nos llevó a conversar sobre temas comunes que sin duda amplió mi conocimiento y a su vez me recomendó libros y autores que luego han sido muy importantes en mi docencia. Pero quizás lo más importante fue cuando organizó las jornadas de Filosofía sobre Globalización y me propuso participar. No me sentía capaz de codearme con los demás invitados, entre ellos Edgar Morin, pero la ausencia a última hora de uno de los ponentes le llevó a proponérmelo de nuevo. Gracias a su ánimo acepté y luego me instó para publicar mi conferencia en una revista internacional. Desde entonces ese ha sido uno de mis temas de estudio y un tema fundamental de mi enseñanza. Gracias Emilio.

En esa misma época me habían ofrecido dar un curso para la Universidad de la Experiencia sobre Historia de las Religiones en Palencia. No me sentía capaz de dar ese curso porque había algunas religiones que no conocía bien: no acepté. Al año siguiente Emilio me dijo que la diera para la Universidad de la Experiencia de Valladolid. Le expliqué que ya me lo habían pedido los de Palencia y que había dicho que no. Emilio me dijo que me había recomendado y que

sabía que lo haría mejor que bien (cosas de Emilio). De nuevo su ánimo pudo sobre mis temores. He dado ese curso desde entonces en Guardo, Palencia, Valladolid, Arévalo y para los alumnos de la Millán Santos. También para los del Grado en Filosofía. Gracias Emilio.

No siempre fueron todo loas, su sinceridad y honradez me sirvió también para reflexionar sobre muchas cuestiones. También las críticas te enseñan mucho y quizás por ello he tenido esa confianza en sus ánimos. Fue conmigo un maestro además de amigo, que más se puede pedir. Debo mucho a mis compañeros de departamento pues muchos de ellos me enseñaron conocimientos y valores que hoy creo componen mi persona (también a algunos alumnos he de decir), pero por encima de todos ellos creo que con Emilio tengo una deuda y un agradecimiento especial. Gracias Emilio.
Siempre en mi corazón

ALFREDO
MARCOS

Profesor de Filosofía de la
Ciencia (Uva)

Para Emilio Roger Ciurana, *in memoriam*

Siempre se nos queda la gratitud entre las manos, las gracias como sin dar. Y yo tenía pendientes muy diversas cuentas de agradecimiento para con Emilio. Antes que nada por su mediterránea hospitalidad. Fue una de las primeras personas que me abrió su puerta cuando caí por Valladolid, y su mesa, y su conversación; con llaneza. Su casa de novelas leídas y añorados naranjos. También estaban la música y una cierta filosofía. Por todo ello, Emilio, gracias. Compartimos durante años que fueron décadas pared medianera entre despachos. Siempre se filtraba suave a través de la misma una elevada música, la misma que todos podíamos recoger al tránsito por la puerta de su sala de cavilaciones. Fue maestro asimismo en filosofías de complejidad y de sospecha, para mí horizontes inopinados antes de frecuentar su charla. Y alguna vez, además y como de paso, nos evocó a Berlanga, quien en su día se dijo mediterráneo, barroco y pirotécnico. Pues eso. Gracias, Emilio, ya siempre.

A. Marcos

Un día me senté con Emilio para hablar del enfoque de mi tesis doctoral, de la cual Emilio era director. La tesis recopilaría nociones de la Escuela de Frankfurt para defender una idea: que el ser humano es libre en su hacer y en su proceder. Esta sería su cita introductoria: “El hombre es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración” (V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*).

Tras una larga batida de ideas, autores y corrientes con los que poder defender la idea, Emilio y yo nos dimos cuenta de que teníamos pensamientos antagónicos. Él me acusaba de ser demasiado ingenua, debido a mi corto tiempo de vida, por creer que hay esperanza para un cambio en la humanidad. Y añadía: el capitalismo ha ganado, el ser humano no levantará cabeza. Yo le decía que si cada uno actuábamos desde nuestra posición, el progreso de la humanidad era posible. Él me decía que, por su parte, quería luchar lo menos posible, porque demasiado había luchado ya. Yo le decía que por actitudes como la suya la cosa no avanzaba. Él me decía que yo estaba aún ilusionada con los autores que prometían liberación, pero que con los años me daría cuenta de la victoria de la banalidad.

Tiempo después, tuvimos otra conversación en relación con la tesis; esta vez, giraba en torno a la

Belleza. Yo le decía que eran bellas tanto las construcciones humanas como las construcciones de la naturaleza. Él me decía que solo era bello lo que había creado el ser humano. Yo le preguntaba si acaso no le parecía bella una puesta de sol. Él me decía que le parecía enternecedora, pero que no le sobrecogía. Que la puesta de sol no le hablaba. Que el sol no se comunicaba, que se comunican los hombres. Y que estos se comunican de manera atemporal, a través de la cultura.

En una última ocasión charlamos sobre política. Yo le decía que las conquistas logradas en los últimos años eran muy ilusionantes. Él me decía que, en realidad, todo seguía como siempre. Yo le pregunté si no creía que los derechos conseguidos en los últimos tiempos suponían un progreso. Él me contestó que la política es la herramienta del ser humano para ser como decide, que la democracia y los avances tecnológicos deberían haber erradicado la miseria hace mucho tiempo y que en cambio el sistema de clases estaba, si cabe, más arraigado que nunca. Y añadía: el capitalismo ha ganado y sus perpetradores son los hombres.

Tardé mucho tiempo en conseguir interpretar el pensamiento de Emilio. Tardé mucho tiempo en lograr entender que su decepción con el ser humano era un exceso de antropocentrismo, un exceso de confianza en la capacidad del ser humano de decidir su propio futuro, un exceso de ilusión por las posibilidades de su autorrealización. Tardé mucho tiempo en entender que estaba hablando con la persona más filántropa que jamás haya conocido.

El cuerpo muere, pero la persona *fallece*. La muerte del cuerpo se puede explicar perfectamente en términos físicos, fisiológicos, según el principio de la entropía. Sin embargo, el fallecimiento de la persona es una realidad que escapa de lo natural determinado, de acuerdo con la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura. Sin ánimo de abrir tan polémico melón, diré que el fallecimiento de la persona es una realidad antropológica, moral. La persona muere cuando se borra, o no se crea, o se desprestigia su recuerdo. Ya lo dijo Unamuno: que la persona del zapatero siga viva depende del recuerdo que de él conserven, gracias al resultado de su producción *poiética*, sus clientes, vecinos y amigos.

En virtud de lo anterior, entiéndase estas palabras como una pequeña contribución a la construcción del recuerdo de la persona de Emilio Roger, quien fuera mi tutor de Máster y Doctorado. Más allá de esta relación académica o *academicista*, Emilio fue también, en ocasiones, mi amigo y confidente; pienso mientras escribo estas líneas en las conversaciones mantenidas durante los viajes de ida y vuelta de Valladolid a Salamanca en el ya lejano año de 2017...

Otros antes y mejor que yo defendieron como grandes virtudes morales la firmeza y la generosidad

(Platón, el estoicismo, Spinoza, Hobbes, o más recientemente el filósofo riojano Gustavo Bueno). La tesis que planteo en este breve escrito es que la persona de Emilio Roger, cuyo recuerdo trato de construir y proteger, representó ejemplarmente ambas virtudes (estamos tan faltos de buenos ejemplos de comportamiento moral hoy día...).

Pienso que todo aquel y toda aquella que haya compartido con Emilio las vivencias y experiencias personales que yo tuve la suerte de compartir estará de acuerdo conmigo. Es más, me parece para nada irrelevante el hecho de que, desde su fallecimiento, muchas personas con las que he hablado del tema me han confirmado que, a pesar de no haber tenido con Emilio un trato muy cercano, en muchas ocasiones puramente epistolar, han sabido y querido glosar ese mismo virtuosismo que hoy defiendo (excusado es señalar que cabe la posibilidad, a mi juicio mínima, pero real, de que mis interlocutores estuviesen haciendo ejercicio de «mala fe»).

«Firmeza» es la virtud moral centrada en el cuerpo individual de la propia persona; es el deseo de perseverancia en el propio ser, de conservación de la vida, que diría Hobbes, o el *conatus* del que hablara Spinoza. Es el impulso, deseo, convicción o valor que propicia actitudes, conductas, acciones y comportamientos tendentes a garantizar la supervivencia del yo. Amerita citar nuevamente a Miguel de Unamuno, a cuyo juicio la verdadera pregunta que se halla a la base de toda manifestación religiosa es ¿cómo seguir siendo yo una vez muera?, ¿cómo alcanzar la inmortalidad (perpetuación del deseo de supervivencia)?

La sabiduría popular ha acuñado fórmulas y expresiones eficacísimas para explicar esta idea *académica* de la firmeza, partiendo precisamente de fuentes *escolares*: es firme o actúa con firmeza quien «vive estoicamente» o quien «muere con las botas puestas». Es decir, quien reconoce imperturbable pero no desesperado que existen ciertas realidades contra las que nada podemos hacer («asuntos indiferentes», en el pensamiento moral estoico). Quien no se rinde. Quien lucha porque reconoce que siempre hay algo por lo que luchar: la propia vida.

«Generosidad» es la contrapartida sociológica o intersubjetiva de la firmeza. Lo mismo que la firmeza es deseo de supervivencia del ser propio (que hay que interpretar, y esto me parece importante, desde una perspectiva materialista: el ser propio no es otra cosa que la individualidad corpórea sana y por lo tanto capaz de «abrirse camino en la prosa de la vida»), la generosidad es el deseo de supervivencia del ser de los otros. La virtud de la generosidad saca a la de la firmeza del egotismo en el que siempre amenaza con caer, y la abre hacia el altruismo. En cuatro palabras, hace de ella una verdadera *virtud* (y también una virtud *verdadera*).

Emilio Roger, esto es lo que propongo, considero y defiendo, que filosóficamente hablando creo poder afirmar que fue un vitalista; gran conocedor de la filosofía de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche (maestros fundadores del vitalismo filosófico a juicio de Georg Simmel), fue un pensador que encontró en la vida el valor absoluto, la «realidad radical» a partir de la cual surgen o se desarrollan todas las demás, como diría José Ortega y Gasset. Y fue ese amor prosaico a la vida (o amor a la vida prosaica) el

que hizo de él un individuo firme y generoso, *atento* a lo que sucedía en el mundo y atento también a los que le rodeaban (atención esta última que ha de interpretarse en el sentido del cuidado heideggeriano – *Sorge*-).

Para finalizar esta modesta glosa, la atención en el primer sentido da pie a la introducción de otro de los aspectos de la persona de Emilio Roger que quisiera destacar: el del «intelectual comprometido», al modo como lo acuñó Jean-Paul Sartre.

Otro de los aspectos de la persona de Emilio que quisiera destacar es el intelectual o filosófico. En efecto, un individuo atento a lo que sucede es o al menos debería ser un individuo con capacidad de crítica de esas realidades que son objeto de su atención. «Morir con las botas puestas» no es otra cosa que morir atento, que estar vigilante ante lo que pasa hasta el último día, hasta el último momento, hasta la última bocanada de aire.

Desde luego no soy ni seré yo quien glose la importancia de la propuesta de Emilio Roger en el contexto de la filosofía española y europea de comienzos del siglo XXI. Sirvan solamente los dos hechos que a continuación relataré para glosar la importancia que a mi juicio habría de atribuírsele, al menos, en el contexto del departamento de Filosofía de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid.

En primer lugar, en el año 1996 Emilio fue doctorando del profesor Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a mi juicio uno de los nombres propios de la filosofía española de finales del siglo XX, fundador del sistema conocido como «estromatología», al parecer de

los filósofos de la «escuela de Oviedo» un hijo bastardo del materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Su tesis, *Edgar Morin, introducción al pensamiento complejo* (defendida en la Universidad de Valladolid en el citado año, ante un tribunal compuesto por figuras de la talla de Francisco Fernández Buey, el propio Edgar Morin, Ana Sánchez Torres, Eduardo Sánchez Gijón, y nuestro querido Javier Peña Echeverría), sirve como puente hacia el segundo hecho a destacar.

A partir de ese año de 1996, Emilio comenzó a colaborar de forma activa en la consolidación y la difusión del «pensamiento complejo», sistema multidisciplinar creado por el sociólogo y antropólogo francés Edgar Morin, «filósofo oficial» del pensamiento occidental (en la medida en que la UNESCO le encargó la redacción del libro, posteriormente convertido en proyecto institucional, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* en el año 1999). Un «pensamiento complejo» que durante cerca de veinte años se encargó de promover y enseñar a los alumnos y las alumnas de la Licenciatura y Grado en Filosofía de la Universidad de Valladolid, y por el que, a mi juicio, más deberá ser recordado.

Que el recuerdo de la persona de Emilio Roger, hombre firme, generoso y atento como ninguno, siga vivo y presente en el departamento, es misión de las generaciones de alumnos, alumnas, profesores y profesoras que lo componemos actualmente y lo compondrán en el futuro.





Carta de despedida al Doctor Emilio Roger Ciurana.

Querido Emilio:

Es difícil encontrar las palabras que me permitan enfrentarme a la hoja en blanco. Despedirse de una persona tan querida en un momento tan temprano es una tarea que nunca debería tener que llevarse a cabo. Es realmente complicado y doloroso escribir esta carta para decirte adiós.

Es enorme el espacio en blanco que se produce con tu marcha, con tu partida como amigo y como profesor.

Como amigo, es duro pensar en todos los cafés que nos quedaban por tomar, en las muchas conversaciones que nos faltaban por tener, en las innumerables carcajadas que aún teníamos que reír.

Con tu ausencia como profesor, se abre una herida difícil de cerrar. Me pregunto quién explicará ahora a Séneca, a Thomas Moro, a Montaigne... Quién hablará de autores que no son tan conocidos, pero que son tan importantes para la construcción de las ciencias sociales como Saint-Simon, Comte, o Durkheim. Quién confrontará dos obras como *Sobre la Libertad* y los *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Y, sobre todo, me invade un sentimiento de pérdida, cuando pienso que ya nunca más volveré a oír tu voz apasionada

hablando a los alumnos de la filosofía de vida de Epicuro.

Pero, especialmente, tu ausencia como docente se transformará en una gran carencia: Friedrich Wilhelm Nietzsche. De todos los autores que he disfrutado a tu lado, Nietzsche, sin lugar a dudas, ocupa un lugar muy especial. Tú nos mostraste que, para entender a Nietzsche, hay que leer a Nietzsche. Y lo hicimos juntos. Leíste con nosotros los pasajes de Nietzsche que explicaban perfectamente sus conceptos más importantes: el eterno retorno, la transvaloración de los valores, la vida como obra de arte... Fue un curso mágico, un cuatrimestre en el que nos acompañaste en la aventura de la filosofía nietzscheana, y nos enseñaste a entenderla, a apreciarla, a valorarla y a disfrutarla. Además de ayudarnos a relacionarla con Goethe, Tolstói, Schopenhauer... Contigo reímos leyendo a Nietzsche hablar de la claridad ofensiva, o del trompetero moral de Säckingen.

Tu mayor lección, el aprendizaje más valioso que pudimos sacar de nuestras conversaciones, tanto en clase como fuera de ella, fue que la filosofía tiene que ser una disciplina de la vida. Sobre todo, a través de Epicuro y Nietzsche, nos demostraste que la filosofía ayuda al bien vivir (que no es lo mismo que vivir bien), al buen ánimo, a soportar el sufrimiento, a tener una existencia jovial. Y no solo fue tu mayor lección, sino que, en este arte de la jovialidad de la vida, fuiste ejemplo además de maestro. Siempre tenías una sonrisa, una broma, una palabra de aliento, una forma de filosofar sobre la vida que la hacía más soportable, más bella, más agradable.

Escribo esta carta para despedirme, y hablo de tus lecciones filosóficas, que son a la vez tus lecciones vitales, porque estoy seguro de que lo que más feliz te hace es comprobar que recuerdo tus enseñanzas como enseñanzas de vida, que sigo recorriendo la filosofía para la vida, y que cada vez que leo a Nietzsche, tengo la sensación de que mi amigo y profesor Emilio Roger está a mi lado disfrutando conmigo de la lectura.

Aquí me despido, amigo, siguiendo tu consejo, escuchado en tantas ocasiones: lo que puedas decir en diez páginas no lo digas en trescientas.

Y, como no se podía ser más ateo que tú, espero que estés descansando como en una de esas noches en las que no sueñas. Sin ánimo de ser religioso, sí he de decir que siempre serás eterno en nuestros corazones, siempre formarás parte de todos los alumnos que aprendimos junto a ti que la existencia puede ser divertida, animada, humorística, en una palabra, *jovial*... y que la verdadera filosofía ayuda a que así lo sea.

Gracias, por ser un lector inagotable, un docente entregado, un filósofo diferente, y un buen amigo.

Atentamente:

Javier Aliste Barrios.

*A la memoria del profesor Emilio
Roger Ciurana,*

Hegel y el panorama del sistema

Hegel representa la madurez filosófica de Europa, sostiene Zubiri. Porque, efectivamente, en él se concentran las más imponentes aspiraciones del pensar de occidente. Un pensar del sistema en el que no caben fisuras entre el pensar y lo pensado, entre el sujeto y el objeto, entre la lógica y la metafísica, entre lo racional y lo real. Se acabaron, pues, las brechas entre las cuales campan a sus anchas todos los tipos de escepticismo, todas las sospechas contra la racionalidad y todos los atentados, en definitiva, contra la filosofía. Se abre un tiempo nuevo. El tiempo en el que la filosofía y la realidad hagan las paces después de que el pensamiento (*Gedanke*) tome conciencia, ya no de lo pensado, sino de haberlo pensado una vez que se eleva de la representación (*Vorstellung*) al concepto (*Begriff*). Este es el tiempo del absoluto, el tiempo del espíritu¹ que colma lo que había significado la filosofía continuadora del paradigma de la conciencia.

¿Qué tiene el espíritu como cuestión filosófica que no hubiera ya visto o apuntado la época de la

conciencia? El haber asimilado lo otro fuera de sí no como algo enfrentado epistémicamente al sujeto (en esa tarea de parcelación gnoseológica de trazado de la objetividad) sino como algo otro de sí, como un momento de alteridad, de negatividad, que se integra en un momento ulterior de asunción y de asimilación. El problema de la objetividad, que había provocado la sima entre el racionalismo y el empirismo, queda disuelto desde el momento en el que lo real y lo racional se encuentran recíprocamente co-relacionados en términos de procedencia mutua, de enriquecimiento constante, de procesualidad dialéctica.

Este es el marco del sistema en el que la verdad reclama ser pensada desde el todo asumiendo, entonces, que cualquier intento de entresacar partes sin contexto puede convertir en absoluto lo que solo es relativo, lo que sólo es parcial. La filosofía del absoluto, que es la filosofía que sabe lo que sabe y por eso termina *sabiéndose*², es la conciencia que *toma conciencia* de cómo ha hecho el espíritu para provenir de la idea, objetivarse después en la naturaleza y pensar, por último, su periplo en la filosofía que, poseedora de la razón, acaba tomando conciencia de *ser toda la realidad*. En definitiva, el saber absoluto es también el saber *del* absoluto, como sostiene Hegel en la *Fenomenología*.

En Hegel, fundamentalmente en el *Vorrede* de la *Fenomenología*, puede verse un diagnóstico de la modernidad. Es la modernidad la que ha hecho de la

¹ Es la mejor definición de absoluto, el espíritu. “Toda religión y todo saber se han esforzado para alcanzar este punto”. Cfr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (en adelante Enc.) §384. Ya en el *Vorrede* de la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *Fen.*) se afirma que, el que lo absoluto sea el espíritu “es el concepto más elevado de todos y pertenece a la época moderna y a su religión”. *Fen.* p. 19.

² “La idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe” (Enc. §574)

filosofía, fundamentalmente, teoría del conocimiento. Todo proceso de conocimiento asume el protagonismo del sujeto que, por medio del entendimiento, tiende hacia todo lo otro que pretende conocer. Pero el conocimiento resuelve lo real en las ideas, en los contenidos del pensar cuya realidad objetiva tendrá que vérselas después con la realidad que es *semper maior*. La finitud del sujeto y la infinitud de lo real provocan un desajuste en detrimento de la verdad que, en nuestra opinión, constituye la herencia de la modernidad que no es otra que la idea de la separación. Hay que esperar hasta Heidegger para comprobar cómo este modo de comprensión del conocimiento, que resuelve la cuestión de la verdad en la certeza, supone la consumación del modelo de filosofía como representación en lo que denominó como *la época de la imagen del mundo*.

Kant es el representante de cómo la objetividad, esto es, el resultado real del proceso gnoseológico, no es tan puro como la ingenuidad racionalista había presupuesto. Si en las ideas está la carga de lo real y estas son contenidos de conciencia (e incluso pueden llegar a ser producidas por el sujeto), algo tendrá de subjetivo la objetividad buscada. Que sólo se objetiva subjetivando es la patente de una filosofía trascendental que asume la indiscutible posición empirista (*todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia*) con la obligada atención a la verdad del racionalismo (*no todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia*). Si el origen del concepto es el proceso productor subjetivo (que, por cierto, es el mismo desarrollo del entendimiento consistente en proporcionar *conceptos puros*), todo conocer incorporará de suyo una síntesis entre lo dado y lo puesto. Ahora bien, con la

consiguiente aceptación de que el propio proceso funciona si se asumen los límites de que aquello que no se puede conocer (porque no tiene condiciones empíricas a partir de las cuales se pueda poner en marcha el conocimiento) debe permanecer así en el ámbito de lo nouménico cuya función orientadora en lo epistémico se completa con su donación de sentido en el ámbito práctico.

“Este carácter de la filosofía de Kant, que el saber sea formal y que la razón como pura negatividad sea un más allá absoluto, que como más allá y como negatividad esté condicionada por el más acá y la positividad -que la infinitud y la finitud, ambas con su contraposición, sean igualmente absolutas, he ahí el carácter general de las filosofías de la reflexión”³

La filosofía trascendental es, de alguna manera, la filosofía de los límites más allá de los cuales la razón patina sin la seguridad propia que le da el mantenerse embridada por la senda que ya ha marcado la ciencia. Los límites de la realidad vienen impuestos por el en sí nouménico in-intuible por el espacio y el tiempo y por tanto blindado para el conocimiento. El ser abandona ese carácter trascendental que le da el ser *verum*. Y así, el *para mí* fenoménico rescata una característica esencial de toda la modernidad: la verdad no puede decidirse de espaldas al sujeto.

El paso dado por Kant de resolución de la separación moderna en una considerable intromisión del sujeto en el ámbito del objeto llega a su culmen en Hegel en cuyo sistema identidad y diferencia forman parte de la misma unidad dialéctica. Por eso, la resolución de la idea moderna de separación, en Hegel, va exactamente hacia un idealismo en el que la

³ Hegel, *Creer y saber*, p. 68

objetividad queda asumida como producto de un despliegue del sujeto en un periplo que explicita cómo la única forma de liberarse del escepticismo es borrar cualquier atisbo de abstracción, de separación, de no verdad. Mientras que la deriva kantiana iba abocada a un idealismo constructivista que terminaba *teniendo miedo a la verdad*, el idealismo absoluto expresa su pasión por la verdad detectando cómo todo lo finito solo es un acontecimiento particular del despliegue del absoluto en el que sujeto y sustancia no son opuestos, sino momentos de una unidad⁴. Sistema, absoluto, negatividad y dialéctica aparecen como los conceptos núcleo de este idealismo que se hace cargo de lo concreto en su modo de ser relativo, en su debilidad ontológica, en su negatividad de ser lo otro de sí, lo fuera de sí, lo que no es en sí (al menos de momento hasta que se integre en el *en sí y para sí*), en su formar parte de un movimiento constante y procesual.

El entendimiento (“que separa estrictamente lo objetivo de lo subjetivo”⁵) piensa, eso sí, pero persiste en la identidad de cada uno de los extremos del conocimiento. “El concepto es concepto y el ser es ser. Semejantes unilateralidades permanecen firmes para él”⁶. En el *Vorrede* de la *Fenomenología* advierte ya que “la actividad de separar es la fuerza y la labor del entendimiento”⁷.

“La doctrina de la verdad, toda entera, consiste únicamente en esto: ser doctrina de Dios y haber revelado su naturaleza y sus actividades. Pero el entendimiento, habiendo disuelto todo este contenido, ha recubierto de

⁴ En esto consiste el pensamiento especulativo, en contener en la unidad los opuestos. Cfr. *Ciencia de la Lógica* 134.

⁵ Hegel, *Creer y saber*, p. 16. “aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven”

⁶ Hegel, *Últimas lecciones*, p. 302

⁷ Hegel, *Fen.* p. 23

nuevo a Dios y lo ha rebajado a lo que fue anteriormente en los tiempos del puro anhelo: al incognoscible. A la actividad pensante no le queda, por tanto, más materia que la finita anteriormente mencionada”⁸.

Frente a esta herencia moderna e ilustrada, la tarea del saber absoluto, por su parte, es mostrar que no hay tal separación. Separación que, en su versión extrema, implica escisión radical entre los dominios de lo finito y todo lo que queda más allá del límite de lo cognoscible, lo infinito⁹. Por el contrario, para el sistema, lo real, lo verdaderamente real, es lo infinito. La verdad de lo finito es más bien su idealidad, esto es, su irrealidad. Así que, lo finito es lo ideal y este termina siendo *der Hauptsatz der Philosophie*¹⁰, el principio fundamental de la filosofía. Pues bien, la disolución de la concepción ilustrada viene por la constatación de la procedencia de lo finito respecto de lo infinito. Para la filosofía especulativa no puede haber disolución ni separación, idea siempre derivada de una concepción dualista de la realidad y, por tanto, aporética. Esta es la cuestión. Y, para no caer presos en los errores de Kant-Fichte-Schelling, es preciso reconocer cómo la identidad sujeto-objeto en la que se basa el saber absoluto, presupone la aceptación de la diferencia en

⁸ Hegel, “Prólogo a Hinrichs” en *Escritos sobre religión*, Salamanca, 2013, pp. 89-118. p. 96. Evidentemente, esta forma de encontrar satisfacción en lo finito, en la materia, provoca vanidad. Y para quienes no se conforman con esto, no les queda más que desear, puesto que aquello que otorga satisfacción está en un más allá. En definitiva, el entendimiento ha terminado por dispersar el contenido sólido de la religión.

⁹ “Mientras que lo eterno está más allá, de modo que para el conocimiento es vacío, y no puede llenar ese infinito espacio vacío sino con la subjetividad del anhelo y del presentimiento”. Hegel, *Creer y saber*, Norma, Bogotá, 1992, p. 15.

¹⁰ “La idealidad no es algo que se dé fuera o junto a la realidad, sino que el concepto de idealidad consiste expresamente en ser la verdad de la realidad”. Hegel, *System der Philosophie*, § 96. “El mundo consiste en ser, pero sólo idealmente; no es algo eterno en sí mismo, sino algo creado, cuyo ser es algo puesto”. Hegel, *Últimas lecciones*, p. 242.

cuanto momento provisional que quedará reconciliada en la identificación final.

La razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar la identidad y de poder elevar su certeza a verdad y con el impulso de sentar como nula la oposición que para ella es nula en sí¹¹.

La Ilustración es la consumación de la modernidad. La centralidad ganada para el hombre supone el protagonismo absoluto de la razón que ya se sabe dispuesta a *dejar de andar a tientas* en un proyecto de mundo que cuenta con las solas fuerzas del ser humano. El endiosamiento de la razón provoca el eclipse y el declive de toda metafísica como *Weltanschauung*, como modelo omniexplicativo y justificador del orden de lo real, de lo legal y de lo moral. El ser humano había alcanzado la mayoría de edad que le capacitaba para buscar fundamento, explicación y justificación en la mera razón. Los grandes ideales de la Revolución francesa concentraron esta expectativa cumplida del gobierno absoluto de la razón destronando cualquier tipo de intromisión supraracional que comenzaba a ser vista como enemiga de la propia razón. Bajo la razón penden, entonces, las ideas de progreso y de paz, de desarrollo y de libertad. En buena medida, el progreso depende de que el hombre (el nuevo creador que ya no necesita transferir la marcha de la historia a una providencia trascendente) se haga consciente del potencial de su razón para construir el mundo que necesita para vivir.

El caso es que Hegel, y tantos intelectuales de su tiempo como Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Klopstock, Novalis, Schelegel... se dejaron sorprender

¹¹ Enc. §290

por la Ilustración¹². Los ideales ilustrados ponían sobre el tapete de la historia el cumplimiento de la promesa del lema del *Reino de Dios en la tierra* con el que la tríada de aquellos prometedores seminaristas de Tubinga (Hegel-Schelling-Hölderlin) identificaban la feliz coincidencia entre la salvación cristiana y el acontecer real (lo que luego será comprendido como la plenitud del Espíritu Objetivo en la realización (*Realisierung*) histórica de la libertad), como si la Revolución francesa tuviera como legado permanente la verdadera revolución, la revolución del espíritu.

Cuatro años después del estallido de la Revolución, Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El dualismo kantiano, consecuencia del papel determinante del entendimiento en la producción del conocimiento, y el formalismo moral, debido al hallazgo de *la ley moral en mí* que doblega a la voluntad a someterse al deber como mandato inapelable de la razón pura práctica, se alimentan de esa misma idea del límite que esta subyaciendo a toda consideración trascendental. Pero límite, termina sosteniendo Hegel, es escepticismo, es miedo a la verdad. La Revolución, como exposición pública de lo que supone la Ilustración, explicita un potencial filosófico que “al captar la propia época en pensamientos” -tal y como define Hegel a la filosofía en el prólogo a su *Filosofía del Derecho*- sólo puede percibirse si se asume como manifestación del *Geist*.

La filosofía tiene, entonces, la sublime misión de digerir, mediante *el duro trabajo del concepto*, lo

¹² Parece que el teólogo Karl Barth insistió en que las grandes aspiraciones del hombre ilustrado del s. XIX estaban presentes en Hegel: tanto la de la confianza en sí mismo hasta liberarse de la tutela de un Dios trascendente, y la completa racionalización de la existencia para que, libre de temores infundados, fuera capaz de otorgar un sentido pleno al ejercicio de la libertad.

que la religión representa en cuanto exposición del advenir de lo infinito de Dios en la finitud de la historia, en la concreción de la carne, en la negatividad que supone la cruz para reconciliar en una síntesis superior lo que implica un absoluto que da de sí para saberse *en sí y para sí*. De ningún modo la religión puede librarse de esta noción de negatividad que le asiste en el conjunto del sistema. La religión es el momento de negación del espíritu absoluto al constituir, de hecho, la renuencia a la representación material del infinito que supone el arte. Y es esa negación la que impide, como es propio del sistema y del movimiento dialéctico de lo real, la absolutización de cualquier principio que gobierne las distintas épocas. De ahí que, desde el crisol de lo que supone la religión para el sistema, sea más fácil detectar la relatividad del principio moderno-ilustrado de separación, la inconsistencia, por tanto, de todo dualismo. La religión, en definitiva, adelanta en el tiempo aquello a lo que está llamada la ciencia: “proclamar lo que es el espíritu”¹³. A pesar de que solo la ciencia, en cuanto saber absoluto, sea el *verdadero saber del espíritu mismo*.

El Dios de la representación, el Dios de las ideas, ha muerto. Esta es la dura prueba por la que ha de pasar la conciencia desgraciada de la *Fenomenología*. El Dios que muere en la Ilustración, al que Hegel denomina el *fantasma infinito*¹⁴, es consecuencia de esta radical separación que se afirma en la comprensión de la autonomía del mundo cuyo inacabamiento motiva la actividad incesante del hombre, la investigación, la ciencia, y la técnica. No todo está hecho, ni todo está dicho. La acción humana

¹³ *Fen.* p. 469.

¹⁴ Hegel, *Lecciones de Fil de la Rel.* I, p. 5

reclama sus derechos en un campo de juego en el que necesariamente Dios sobra y en el que la filosofía tiene la singular tarea de sustituir a la religión en su genuina misión de otorgar el sentido al mundo. La secularización, como después observará la Escuela de Frankfurt en su diagnóstico de la Ilustración, se constituye a partir de la usurpación filosófica del lugar de la religión. En Hegel, sin embargo, la filosofía no usurpa el lugar, sino que asume dialécticamente su legado llevando a plenitud sus ideales consistentes en la consumación histórica de la manifestación finita del Dios infinito. Y así secularización y divinización son, en Hegel, parte del mismo movimiento desde distintos puntos de vista. La secularización sería el modo en el que la Lógica deviene Naturaleza, el modo en el que el infinito sale de sí en la finitud de la historia (el *calvario del Espíritu Absoluto*, como culminará la *Fenomenología*¹⁵), el modo en el que la inmanencia trinitaria se revela en la trascendencia de la encarnación como expresión profunda de la mundanización en la época de la *religión consumada*. La *trascendencia vertical* dualista queda reducida, pues, a una *trascendencia horizontal*, que diría Hyppolite. La divinización, por su parte, supone el otro lado por el que se completa el proceso como proyecto permanente en el que lo concreto se sabe parte de un proceso absoluto, necesario y no arbitrario, de una lógica del sistema en el que nada es dejado al albur del sinsentido, en el que cada parte reclama su papel tan consistente y real (desde el punto de vista del análisis individual) como contingente e ideal (cuando el foco está puesto en la totalidad del sistema).

¹⁵ *Fen.* p. 473

No es difícil comprender hasta qué punto la secularización moderna e ilustrada se funda en esta comprensión de la separación en la que venimos insistiendo. Pero, ¿puede el hombre soportar vivir *con tan poca verdad*? Esta es la pregunta clave. Y es que, las tesis modernas que reclaman el derecho al conocimiento asumen, de partida, una cierta renuncia a las altas exigencias de la cientificidad aristotélica. Aceptar como modo privilegiado el método de la ciencia experimental (cuya estructura epistemológica había sido desentrañada por la filosofía trascendental kantiana) suponía, por un lado, aquel reconocimiento del esencial inacabamiento del mundo que está constantemente pidiendo la incorporación de la acción humana. Y, por otro, la falibilidad de un resultado que nunca terminaba por abandonar su estatus de hipótesis. La potencia del método sobre el conocimiento, al estructurar todo lo que el ser humano podía saber, no dejaba de ser un camino de acceso a la verdad, aunque demasiada poca verdad.

Por eso, la secularización en el contexto ilustrado implica la renuncia a un trabajo filosófico que no se conforma con tan escasas expectativas. Es verdad, que estas precisiones metodológicas son necesarias cuando se asume de partida la eliminación de lo absoluto. Separar es lo que tiene: otorgar potencia al entendimiento, sobreposicionar la lógica bivalente y aceptar que toda construcción conceptual termine siendo una trama de abstracción por la que la realidad se escapa por los poros.

“De acuerdo con la tarea de la filosofía, tal como fue determinada por la cultura de Locke y de Hume, el mundo debe ser evaluado y explicado de ahora en adelante partiendo del punto de vista del sujeto; y en ese

mundo que hay que explicar se introduce precisamente esa contraposición que tiene lugar entre él y el sujeto: el mundo se divide en un aspecto ideal y en uno real, de modo que lo ideal, en su oposición relativa con respecto a lo real, se convierte una vez en la identidad pura que abstrae de la realidad o en el concepto, y otra vez viene a ser la identidad referida a la realidad, espacio, tiempo, categorías, la idealidad de lo real. Lo objetivo o universal de lo real consiste entonces únicamente en aquello que en la división del mundo es el aspecto ideal, de modo que el idealismo que se propone explicar el mundo objetivo, al haber reconocido la objetividad como lo ideal, la ha deducido inmediatamente del principio de lo ideal, del yo, de lo universal, lo cual constituye al sujeto en oposición frente al mundo en general, y con ello ha suprimido el ser en y para sí de lo objetivo”¹⁶.

Hegel tiene, entonces, que asumir la potencia de un concepto en el que la abstracción no suponga una renuncia a la particularidad. Un concepto en el que lo universal no tenga que llevar consigo la puesta entre paréntesis de las particularidades de lo singular. A ese modo en el que el concepto asume todo lo individual, a esa manera en la que el yugo del concepto subsume bajo sí toda la realidad, es a lo que Hegel llama absoluto. La dialéctica supera así a la lógica tanto como la razón al entendimiento en una apoteosis de la Ilustración que, desde sus propios postulados, es conducida hasta sus últimas consecuencias. En la dinámica de la Ilustración reside la justificación del idealismo postrero desde el momento en el que tomar en consideración la potencia de la razón implica siempre una superación de límites, un modo de derribar la separación sujeto-objeto y, por tanto, una aceptación de la resonancia infinita de todo lo finito rompiendo la distancia que había enarbolado la

¹⁶ Hegel, *Creer y saber*, p. 147.

modernidad y, poniendo así, los cimientos del posterior movimiento romántico. Hegel recobra el papel de la razón para que el escepticismo no tenga la última palabra y así lo absoluto sea objeto del saber en un proceso dialéctico que reproduce el mismo devenir de la realidad.

Y así, derribando la frontera impuesta por la modernidad, Hegel presenta a la razón que se hace cargo de una historia que también es la historia de la pérdida y de la muerte, de la noche y de la tiniebla, que es, en definitiva, la historia dolorosa de lo real. “El espíritu transforma la fatalidad en libertad”¹⁷. Por ello, a pesar de la impresión primera de que en Hegel se da un *golpe de estado especulativo*, como diría Adorno, quizá no sean tan cierto. La realidad no puede decirse que sea simplemente domada al son de las imposiciones del sistema que la fuerza y la deforma, sino que es la propia razón la que, después, debe encontrar un pensar que, al justificarla y darle sentido, evita toda recurrencia arbitraria, a la vez que hace al hombre consciente de la contingencia y de la fragilidad de su progreso. De ahí la importancia de lo que Hegel denomina *die Arbeit des Negativen*¹⁸, el trabajo de lo negativo sin el que no puede cumplirse la plenitud del trabajo del espíritu. “El Espíritu -había afirmado Hegel en la *Fenomenología*- sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (...) cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello”¹⁹. Si no fuera porque la razón exige la reconciliación de todo lo determinado y finito en el saber absoluto, lo real sería la manifestación definitiva

¹⁷ Hegel, *Lecciones sobre las pruebas*, p. 145

¹⁸ *Fen.* p. 16

¹⁹ *Fen.* p. 24.

de cómo claudica el pensar ante el ser, la idea ante el acontecer. Pero esa realidad, que pone a la conciencia ante la patencia de su desgracia, va a ser transfigurada. Lo especulativo exige hacerse cargo de la provisionalidad de lo fáctico, de la negación inherente a lo finito y, a la vez, de la riqueza y particularidad de lo singular. Eso sí, un hacerse cargo que, al hacer las paces con estas *formas de irrealidad*, con estas maneras de *lo que todavía no es real del todo*, está incorporando un modo de pensar reconciliador como el que supone ya no solo el movimiento de la *Entfremfung*, sino de la *Entäusserung* por seguir el doble modo de considerar el *afuera de sí* de la *Fenomenología*.

Podrá verse un cierto conservadurismo en el mazazo especulativo hegeliano, como si todo deber ser estuviera fuera de lugar, una vez afianzado el realismo histórico que debe tomar los hechos como son. Pero quizá también podría observarse hasta qué punto, la tarea de conciliar lo real con lo ideal deje fuera de juego tantas posiciones ideológicas que, asentadas en el deber ser, toman y deforman la realidad para aproximarla siempre a sus propias pretensiones. Cuántos conflictos han acontecido precisamente por esta constante tendencia a un cambio permanente, a una transformación que nunca termina de darse del todo. Frente a esta tendencia a un purismo moral que detesta lo real por su manifiesta incapacidad de albergar cualquier ideal, por su insistencia en hacer ver la ruptura entre convicción religiosa y vida mundana, Hegel reclama la pacificación definitiva entre aquellos extremos que formaron parte del acontecer histórico, del devenir moral y del proceso filosófico. La falta de acoplamiento entre la idea y la realidad es, en el

sistema, parte del proceso necesario que apunta constantemente a una reconciliación definitiva.

Bibliografía

- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über der Philosophie der Religion* (F. Meiner, Hamburgo, 1966). *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Alianza, Madrid, 1984-1987). Traducción de R. Ferrara.
- G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (Sígueme, Salamanca, 2014). Traducción de G. Amengual.
- G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Trotta, Madrid, 2020). Traducción de R. Ferrara.
- G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud* (FCE, México, 1978). Traducción de Z. Zsankay y J. M. Ripalda.
- G. W. F. Hegel, *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Hamburgo, F. Meiner, 1969). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Alianza, Madrid, 1995). Traducción de R. Valls Plana.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburgo, F. Meiner, 1952). *Fenomenología del Espíritu* (FCE, México, 2000). Traducción de W. Roces.
- G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Solar, Buenos Aires, 1982). Traducción de A. Mondolfo y R. Mondolfo.
- G. W. F. Hegel, *Creer y saber* (Norma, Bogotá, 1992). Traducción de J. A. Díaz.

- G. W. F. Hegel, *Prólogo a Hinrichs*, en *Escritos sobre religión* (Sígueme, Salamanca, 2013) 89-118. Traducción de G. Amengual.
- G. W. F. Hegel, *Recensión de Jacobi*, en *Escritos sobre religión* (Sígueme, Salamanca, 2013) 55-88. Traducción de G. Amengual.