

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007.

EL LLANTO MÁS ACERADO. SOBRE LA DISTANCIA Y LA PROFUNDIDAD EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD HEGELIANOS.

Juan José Padial Benticuaga. Universidad de Málaga

Resumen: Se aborda el surgimiento de las nociones de escisión y conciencia desgraciada en Hegel a partir del estudio de la peculiar conformación de su religiosidad (Shaftsbury) en sus periodos de Tubinga y Berna. El enfrentamiento con el deísmo (pietismo de Kant y Storr) y el teísmo (dogmatismo) se realiza mediante el descubrimiento de un absoluto no separado de la propia conciencia. Así la interioridad y la reflexividad del espíritu hegeliano no es separable de su ataque a los presupuestos del nominalismo, a los que responde la formulación de tal absoluto.

Abstract: This paper focussed on the birth of the hegelian notions of split and displeased conscience. I study the peculiar conformation of its religiosity (Shaftsbury, and Eckhart) during his early years of Tubingen and Bern. In the confrontation with the deism (pietism of Kant and Storr) and the theism (dogmatism) Hegel discovers an Absolute non-separated from the own conscience. Thus the interiority and the reflexivity of the hegelian spirit are not separable of its attack to the budgets of nominalism, to which it responds the formulation of such an Absolute.

1. El moderno desgarramiento en la eticidad y la lejanía de Dios

Quien pasee por la *Altes Pinakotek* de Munich encontrará uno de los pocos cuadros que conservamos de Mathias Grünewald: la humillación de Cristo. Creo que pocos han expresado de modo tan perfecto la conmoción que producen sus cuadros como lo hizo Nolde mediante su obra pictórica (en ocasiones simétrica a la de Grünewald), o el escritor decadente francés Huysmans. Según este último, “Grünewald era el más furioso de los idealistas. Los pintores nunca habían exaltado de forma tan magnífica la altura, ni habían saltado de forma tan resuelta de la cima del alma al orbe conmovido de un cielo. Había llegado a ambos confines, y, con una porquería triunfal, había extraído la menta más fina de la dilección, la esencia más acerada del llanto. En aquella tela se revelaba la obra maestra del arte cercado y obligado a mostrar lo invisible y lo tangible, a poner de manifiesto la inmundicia llorosa del cuerpo, a sublimar la desolación infinita del alma”¹ Y si Grünewald era el más furioso de los idealistas en pintura, se podría sostener que el más absoluto de los idealistas en filosofía es Hegel. Si el tema de la altura está tratado en Grünewald, el arrancar de la obra de Hegel se trenza con una fenomenología de la profundidad (*das Tief*) y de la distancia, de la abstracción. Si en la obra de Grünewald hay una *coincidentia oppositorum*: el llanto más acerado y la menta más fina de la dilección se identifican. En los escritos de juventud se comienza a descubrir la dialéctica en el punto en que Kant desistió: el uso de las ideas de la razón pura, la polémica entre el teísmo y el deísmo. La reinstauración de un teísmo dogmático está vetada desde Kant, pero la vía ensayada por el pietismo, o por algunos ilustrados es aporética según Hegel por cuanto implica un rechazo de la religiosidad. Así entre la Escila y el Caribdis de la controversia sobre el ateísmo y el deísmo ilustrado, Hegel busca desde sus primeros escritos nuevas formas de religiosidad.

A juicio de Hegel, la *Gotternacht*, la noche de Dios, en expresión de Hölderlin, el eclipse de Dios en la conciencia moderna, bien ateo bien deísta conducen a lo que Innerarity llama una eticidad desgarrada. “La idea hegeliana de *Sittlichkeit* —de totalidad de la vida de un pueblo— es anti-ilustrada, alberga una pretensión de impugnar o superar los procesos modernos de diferenciación de las distintas actividades humanas. El grado de libertad de un pueblo tiene muy poco que ver con el

¹ J. K. Huysmans, *Allá lejos*, Valdemar / Planeta maldito, 2002, p. 24-25. Agradezco al Dr. Alberto Ciria (Munich) las indicaciones sobre este autor.

desarrollo unilateral de una de sus esferas; está más bien en función de la armonía”² De aquí que estos escritos versen de temas aparentemente dispares como la filosofía de la religión, la filosofía política, la ética, los intentos de sistematizar la filosofía, etc. Según Hegel, el deísmo, que implica un alejamiento de lo divino respecto del mundo humano, no sólo es solidario con la emancipación de las demás esferas culturales, sino que es precisamente la causa de tal proceso emancipatorio, y supone la primera fuente de alienación humana. Grünewald vive en un tiempo en que la lógica del ideal emancipatorio, si opera, lo hace débil e implícitamente. Lo que es más, su pintura es un manifiesto contra la disgregación, la frialdad, o el dualismo que la separación de lo divino implican.

La alternativa deísmo/teísmo tiene en común el tratamiento de lo divino mediante representaciones. El teísmo, porque en su uso dogmático de las ideas de la razón, usa las ideas no regulativa, sino cognoscitivamente, y así las convierte en predicados. El deísmo porque en su investigación sincrónica de la religiosidad del hombre natural, hace superflua cualquier revelación. Y como puso de relieve Reinhard Lauth “la caída de la escolástica en una representación de Dios meramente racional fue lo que hizo posible la tesis de Feuerbach de que no es Dios quien ha creado al hombre, sino el hombre quien ha creado a Dios”³

2. Los coprincipios del bien y del mal y el principio de la acción.

Durante este primer período en su desarrollo intelectual, Hegel escribirá una *Vida de Jesús*, que comienza glosando el prólogo al Evangelio según San Juan. La exégesis hegeliana dice así. “La razón pura e incapaz de toda limitación es la divinidad misma. Por consiguiente, la ordenación del mundo se hizo según un plan de la razón; la razón es la que da a conocer al hombre su destinación y el fin incondicional de su propia vida; a veces se obscureció, pero nunca se apagó del todo; incluso en las tinieblas se conservó siempre un cierto reverbero de la misma. Entre los judíos fue el evangelista Juan el que volvió a centrar la atención de los hombres en esta dignidad suya. Los hombres no deben considerar esa dignidad como cosa extraña; han de buscarla en sí mismos, en su verdadero ser, y no en el linaje, ni en la aspiración a la felicidad, ni en ser servidores de un gran hombre; han de buscarla en el desarrollo de la centella divina que se les ha comunicado, la cual les da testimonio de que ellos proceden de la divinidad misma en un sentido más excelso. La formación de la razón es la única fuente de verdad y de quietud humana: para Juan esa razón no es un don exclusivo de uno solo o rarísimo, sino un tesoro que todos pueden descubrir en sí mismos. Pero Cristo adquirió mayores méritos todavía por mejorar las máximas corrompidas de los hombres, llevándolos al conocimiento de la auténtica moralidad y de la verdadera adoración a Dios”⁴ Aparecen tumultuosamente en este fragmento los aromas kantianos, eckhartianos y shaftesburianos que configuran la religiosidad de Hegel. La razón —*scintilla Dei*— sepultada, casi apagada y que hay que descubrir por uno mismo. Shaftesbury le permitía a Hegel alcanzar un concepto de religiosidad en el que lo primario es la armonía consigo del individuo. El entusiasmo para Shaftesbury se despierta como sentimiento ante lo divino en la intimidad propia. Así se alcanza una religiosidad en la que el precepto positivamente establecido no es el modo propio, original, de acercarse a Dios, y esto porque lo divino no está más allá de la interioridad personal. De aquí, que la religiosidad sea un acto exclusivamente humano. Que la verdadera religiosidad no es lo institucionalmente establecido (lo positivo, la legalidad de la sociedad eclesial), sino la moralidad. Y en ello consiste el acto auténticamente religioso: un remedo de la adoración, por la que el hombre conoce a Dios como la racionalidad más clara, y el compendio de bienes y valores más elevado. Y por ello se reconoce como de la

² D. Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 75. El prof. I. Falgueras ha estudiado con sumo detenimiento la dinámica emancipatoria moderna. Cfr.: “Ideas filosóficas de la Ilustración”, vol. I, pp.95-119. En I. Falgueras, *Carlos III y la Ilustración*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1988.

³ R. Lauth, *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, Prohom Ediciones, Barcelona, 2005, p. 253.

⁴ H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907 (reimprimidos en 1966), p. 57.

misma naturaleza, como aquel elemento o espacio en el que existencialmente se mueve y orienta su espíritu. (en su verdadero ser, en su proceder de la divinidad misma, dice Hegel). Hay que notar el marcado tono pelagiano ya del mismo prólogo a esta *Vida de Jesús*. Hegel está ya separándose del pietismo de Grünewald. No se trata aquí de la humillación del Dios que se despoja de majestad y se viste de abyección, sino de la conquista humana, ética, de un carácter elevado. De la altura existencial a la que tiende el desarrollo moral del temperamento. Precisamente por esto la religión será vista por Hegel como una cuestión en la que todo depende de la acción humana. No es ya la *sola fides* luterana⁵

La respuesta más cabal a la positividad del cristianismo, consiste para Hegel, en mostrar que la verdadera religiosidad ha de dar razón de su propia evidencia. El cumplimiento de la legalidad no instituye la religiosidad. Las imprecaciones, las oraciones, la magia, etc., son actos singulares, intuiciones de lo religioso. Pero están abyección, sino de la conquista humana, ética, de un carácter elevado. De la altura existencial a la que tiende el desarrollo moral del temperamento. Precisamente por esto la religión será vista por Hegel como una cuestión en la que todo depende de la acción humana. No es ya la *sola fides* luterana⁵

La respuesta más cabal a la positividad del cristianismo, consiste para Hegel, en mostrar que la verdadera religiosidad ha de dar razón de su propia evidencia. El cumplimiento de la legalidad no instituye la religiosidad. Las imprecaciones, las oraciones, la magia, etc., son actos singulares, intuiciones de lo religioso. Pero están abyección, sino de la conquista humana, ética, de un carácter elevado. De la altura existencial a la que tiende el desarrollo moral del temperamento. Precisamente por esto la religión será vista por Hegel como una cuestión en la que todo depende de la acción humana. No es ya la *sola fides* luterana⁵

Hegel acaba de descubrir un absoluto. Es absoluta, no relativa, ni referida a nada externo. Pero tampoco con la inseidad de la sustancia nominalista. Esa inseidad era separación. Aquí es intimidad, presencia interior al propio intelecto, parafraseando a Agustín de Hipona, *interior intimo meo*. El absoluto en el fondo del intelecto, pero no como distinto del mismo, no como don otorgado al hombre, sino como el carácter absoluto que el hombre descubre de sí mismo.

Hans Küng indica de modo acertadísimo la fuente kantiana de estos pasajes. En la *Religión dentro de los límites de la razón*, Kant también elabora una cristología. En ella el principio bueno y el malo entran en lucha. “Si los antiguos gnósticos habían aplicado a Jesús el mito del hombre original, en esta moderna gnosis racional sucede al revés: Jesús pasa a ser una ayuda transitoriamente necesaria para representar el ‘ideal de la humanidad agradable a Dios. La historia de Jesús es presentada por Kant en una forma casi doceta o en unos términos masivamente míticos (pacto y lucha con el diablo)”⁶ La humanidad como ideal de autonomía, de racionalidad teórica y práctica. Nada más congruente con los resultados de las críticas kantianas. Resulta ahora que lo oscurecido es la verdadera humanidad, y por ella es por lo que daría su vida Jesús. Este hombre no es sino la comprensión y personificación de aquel principio bueno que resultaba invisible a los hombres, y que exigió de Jesús la muerte como el medio más poderoso de expresar su superioridad sobre el principio del mal. La racionalización de la fe es imposible en el planteamiento del pietista Storr (el profesor de dogmática de Hegel, Schelling y Hölderlin en el seminario de Tubinga, al que el mismísimo Kant trata de “venerable”); pero justamente el sobrenaturalismo bíblico de Storr es la solución de compromiso entre kantismo y luteranismo con que Hegel no transige. O el principio de la acción (ilustración) o la *sola fides*. Por ello, siendo irrenunciables en la mente de Hegel la altura alcanzada por Kant, la especulación hegeliana se dirigirá a asimilarla íntegramente, sin compromisos con ninguna iglesia establecida. Y esto le conduce al gnosticismo de los tiempos modernos en palabras de Küng.

La etiología kantiana acerca de la invisibilidad del principio bueno, o en términos hegelianos acerca de el oscurecimiento de la verdadera naturaleza de la humanidad, es su doctrina del mal radical. “Kant tenía un conocimiento demasiado profundo del mundo y del hombre para no darse cuenta de la escisión en la realidad.

⁵ Debo esta indicación del contraste entre el principio radical de la acción con el luterano rechazo de las obras al prof. Dr. Juan A. García (Universidad de Málaga).

⁶ H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prologómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona, 1974, p. 120 Citado.: *La encarnación*.

Pero él vio el origen de la escisión únicamente en un desgarramiento inmanente del hombre (en el mal radical de la naturaleza humana) y no en su separación de Dios. Él tenía fe —como hombre moderno en todos los aspectos— en la personalidad creadora, que puede curar toda fractura dándose a sí mismo la ley y la redención, con autonomía y sin teonomía⁷ Este diagnóstico es insuficiente a todas luces según Hegel. El mal radical es la curvatura inherente a la espontaneidad humana, por la cual nada puede querer el hombre que en el fondo no sea un querer a sí mismo. Aunque el mal es libre y por tanto contingente, no por ello deja de ser universal. La autosuficiencia de la razón kantiana es humillada por el reconocimiento de un principio del mal, por una debilidad propia de la razón tanto en su uso teórico como en el práctico. La moralidad estribaría en actuar no meramente conforme a deber, sino por deber puramente. Pero el desinterés de la acción realizada por puro respeto al deber se ve empañado siempre por el interés propio, puesto que la universal admisión de máximas malas exige para Kant que deriven de un principio del mal. Así el hombre se desgarró en su misma humanidad entre el principio bueno y el principio malo. El cuadro de Grünewald se divide en dos partes: la figura de Cristo inerme, entregado a la humillación, y los sayones que no parecen torturar y reírse del ajusticiado por impulso natural, lo que impediría su libertad, ni por un excesivo trato con la tortura que hubiera fomentado en ellos la afición a la misma, la inclinación a ella, el vicio. No; sino que como explica Kant el fundamento del mal moral: “Debe ser en sí mismo un acto de la libertad (*Actus der Freiheit*), porque sin esto el uso o abuso del arbitrio del hombre, con respecto a la ley moral, no podría imputarse, ni el bien o el mal en él podrían ser de índole moral. Por consiguiente, el fundamento del mal no podría encontrarse en un objeto que determine el arbitrio por inclinación (*Neigung*), en un impulso natural (*Naturtriebe*), sino sólo en una regla que el arbitrio mismo se hace para el uso de su libertad (...). Porque si ese fundamento no fuera, en último término, una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría retrotraerse enteramente a una determinación por causas naturales, lo cual es contradictorio con ella”⁸ Veamos la otra parte del cuadro, la del Cristo cuya razón está consolidada y asegurada en el principio del bien. Recuérdese que la primera sección de *La religión dentro de los límites de la razón* lleva por título: *Von radicalen Bösen in der menschlichen Natur*. El mal afecta a todos los seres humanos. Por ello todos, en el cuadro, a excepción de Cristo —la representación del principio del bien— son moralmente malos, porque su libertad está corrompida *ab radice* por la debilidad de su razón que toma como criterios de conducta máximas malas. Por ello pudo pensar Kant que la muerte de Jesús era la expresión máxima del desinterés, o del amor puro a la humanidad latente en cada hombre, pues se trataba de representar a través de un dolor ignominioso y supremo el puro respeto a la humanidad, independientemente de las consecuencias empíricas que de esa acción pudieran seguirse.

3. La suprema desesperación del absoluto abandono de Dios

Pero la escisión es mucho más grave. No se trata meramente de un desgarramiento radicado en la voluntad del hombre, en la misma base de su espontaneidad cognoscitiva y práctica. A Hegel le parece insuficiente porque la tensión y el desgarramiento a los que el mal radical nos somete es una oposición cuya conciliación sólo es posible en el acercamiento a Dios. Acercamiento en que él se manifiesta, en el que la propia evidencia se impone a la conciencia del hombre. Reaparece el principio moderno de la acción. La pretensión de sí mismo, de cobrarse en base al propio actuar, que encaminará a Hegel a subordinarlo todo al proceso en busca de un resultado absoluto, a lo que en la *Fenomenología del espíritu* llamará la acción infinita.

Además no es la única escisión que se da, sino que el mundo moderno está surcado de tensiones y oposiciones. La conciencia de dichas oposiciones irresueltas es el romanticismo. La escisión se vive de nuevo como aumento de distancia, como

⁷ H. Küng, *La encarnación*, p. 125.

⁸ *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft*, VI, 21.

lejanía, o como pérdida u oscurecimiento. Aquí lo apenas avistado en la lejanía coincide con el principio kantiano del bien, con la pureza en el obrar. Es decir, lo que produce esta escisión que Hegel detecta en la positividad de la religión cristiana es algo así como un oscurecimiento de la mirada ante el anillo de la voluntad. La mirada que confunde la actuación por respeto a la ley moral con la actuación conforme a la legalidad. Por eso, este proceso por el cual resulta una religión positiva afecta tanto al contenido como a la forma de lo religioso. Y aquí lo relevante e inaudito es que afecte a la forma, porque lo que está en juego es precisamente la confusión mental, la inadvertencia de la pureza o impureza del obrar. Una religión positiva —según Hegel— forzosamente ha de carecer de verdad, porque la verdad no se basa en prácticas singulares. La verdad es medida de sí misma, y causa de sí misma. Lo singular carece de verdad. Ahí radica el oscurecimiento. Y por lo tanto es una escisión mayor que la tensión debida al mal radical porque le afecta precisamente a él.

De las consecuencias de esta escisión Hegel habla también como del “delirio de identificar la legalidad con la moralidad”⁹ Además la escisión se multiplica en otras tensiones en un proceso imparable, que no sólo afecta al individuo, sino a la articulación de los mismos en la sociedad civil. Si lo religioso dependiese de la intuición de cada singular, de a quién reza, a qué oficios religiosos asiste, etc., entonces el tema de la verdadera religión se hace contingente, empírico. Hegel ha de separar drásticamente lo absoluto de lo empírico. La verdad es absoluta, se funda a sí misma, y por ello no es una ficción. No es algo urdido, tramado en sentido nominalista de la palabra. Curiosamente, Hegel podría afirmar con Newton que *hypothesis non fingo*, es la propia necesidad de lo lógico lo que aparece. Como ha señalado José María Ripalda¹⁰ se trata de una sociedad dividida, cuyas raíces están en la abstracción, en la lejanía correlativa al modo moderno de objetivar a Dios, ya sea en el deísmo, en el teísmo, pietismo, etc. Pero entonces lo absolutamente religioso, en sentido hegeliano, no puede ser la apertura de una interioridad en la interioridad humana. No se trata de la coexistencia de dos intimidades, no es *interior intimo meo*, con esa genial pareja de intimidades a la que apunta Agustín. La religiosidad hegeliana es un *itinerarium mentis in Deum*, en el que se destruye la finitud, y sólo se alza la infinitud¹¹ El fondo de la conciencia, la profundidad de la interioridad hegeliana excluye la coexistencia de la intimidad, porque es destructora de la finitud, reabsorbe lo finito en la trascendentalidad del nosotros, que es la del concepto, en que se conserva lo esencial en que todos coinciden, depurado ya de las particularidades individuales.

No es casual que sea un decadente como Huysmans quien haya comprendido tan fulgurantemente a Grünewald. *Allá lejos* es una novela en la que lo satánico y lo auténticamente religioso chocan con la violencia de icebergs a la deriva. Y la humillación es el tema del cuadro con que deseo introducir el período bernense de Hegel. La muerte de Dios, según el aforismo citado anteriormente, descubre para Hegel, “la suprema desesperación del absoluto abandono de Dios”. Grünewald tituló el cuadro *humillación de Cristo*. Esto es el abajamiento, la postración, el abatimiento de quien es modelo de humanidad. O también la ignominia, la vergüenza, el desprecio y la indignidad de un hombre. Según Lauth “hay que plantear esta pregunta sobre el trasfondo de la humillación del hombre durante los últimos cien

⁹ G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, 1998, p. 98. (2ª edición). Cit.: *EJ*.

¹⁰ J. M. Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués, G.W.F. Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978

¹¹ En el período de Berna el tema de la incorporación anonadante al infinito no es aún la solución al problema de la separación o abstracción, que es el que se está perfilando en estas páginas. No obstante el descubrimiento de un problema en lo que todos dan por obvio es señal de genialidad filosófica. Véase. El siguiente pasaje de la *Filosofía real* de Jena: “La religión absoluta consiste en este saber que Dios constituye la profundidad del espíritu consciente de sí mismo. Por esto, él es la mismidad de todos. Es la esencia, el puro pensar; pero, despojado de esta abstracción, él es un yo real. Es un hombre que tiene existencia normal en el espacio y el tiempo. Y todos los individuos son este individuo. La naturaleza divina se identifica con la humana... por tanto, en ella (en la religión absoluta) el espíritu está reconciliado con el mundo” (*Jenenser Realphilosophie*, XX, 266 ss).”

años para comprender todo su peso. Lo que se ha manifestado a través del hombre es más que meramente el hombre como ser natural. El hombre que maquina y prepara el infierno para el hombre es expresión y manifestación de lo satánico¹² La doctrina kantiana del mal radical, con su dualismo entre el principio bueno y el principio malo, y la humillación del hombre a causa de la debilidad racional es un primer intento de explicación de esta humillación de la bondad por la maldad de la naturaleza humana.

A Hegel no le hizo falta asistir a las tragedias generadas durante el siglo XX. El comprendió anticipadamente la alienación del hombre y, la escisión en él mismo y para con los demás como fruto de una insuficiente tematización de la interioridad humana. Los dos sentidos de la humillación han sido expresados por Grünewald. De una parte el desprecio y la indignidad con que la tropa trata a Cristo. Es el retrato de una bufonada, de una chuscada brutal y que se espera sangrienta. Se adivinan los insultos y se presienten los salivazos. El puñetazo en la nuca va a ser despiadado, sañudo. Por eso la composición del cuadro pone en primer plano ese golpe y el rostro del esbirro, como remarcando aún más el desprecio que les merece el ajusticiado. Por otra parte el positivo abajamiento, *kenosis*. Como aclara Huysman hablando de la crucifixión de Grünewald que se conserva hoy en la ciudad de Colmar: “después de observar a aquel Redentor de pacotilla, aquel Dios de morgue, la cosa cambiaba. A través de la cabeza ulcerada se filtraban resplandores; una expresión sobrehumana iluminaba la efervescencia de la carne, la eclampsia de los rasgos. Aquella carroña desplegada era la de un Dios, y sin aureola, sin nimbo, con el sencillo vestido de la corona despeinada, sembrada de grano rojo de las gotas de sangre, Jesús aparecía, en su celestial Superesencia¹³ Y es que la contemplación del cuadro retrotrae de la humillación a la dignidad y señorío del abatido. Como explica Huysmann es actitud más que humana ese aguardar silencioso y sosegado el sufrimiento. Kant diría que en Él no opera el mal radical, que no hay en Él ese *Böse Hertz* (Kant) que se adivina por doquier en todos los otros personajes del cuadro. Ya el círculo que saliendo del puño del verdugo y que pasando por la cabeza de Cristo, vuelve al verdugo a través de los brazos de los otros personajes, parece hablar de las dimensiones planetarias del dolor y del mal. Esa es la respuesta de Kant.

La interpretación hegeliana de la escisión —y por tanto también explicación de la génesis del mal moral—, huyendo del pietismo y del deísmo moderno, parece adentrarse en lo que yace en el fondo de la muerte de Dios, del viernes santo especulativo, dirá Hegel en Jena, o de la consideración de la *Kenosis* según Grünewald, es decir de la moderna huída (Pascal) de lo divino respecto del horizonte mundano. El desencantamiento del mundo, diría Max Weber, la ruptura de la *Sittlichkeit* producida por la distancia infinita de Dios.

Juan José Padial Benticuaga.
Departamento de Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Málaga.
jjpadial@uma.es

¹² *Ibidem*

¹³ Huysmann, p. 24