



00A.00
17210

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

Hegel: un teólogo impaciente

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciado en:

Filosofía

Presenta

Rafael Martínez Reyes

Dirigido por:

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Santiago de Querétaro, Qro., abril de 2011

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Hegel: un teólogo impaciente

Índice

<u>Introducción</u>	p. 3
1. <u>La religión alemana. Entre panteísmo y protestantismo</u>	
1.1. <u>La Ilustración alemana</u>	6
1.2. <u>Kant y la teología moral</u>	12
1.3. <u>Lutero. La religión de la subjetividad</u>	22
1.4. <u>Panteísmo y literatura</u>	32
1.5. <u>El pan y el vino. El espíritu del cristianismo</u>	37
2. <u>La frase de Hegel: "Dios ha muerto"</u>	
2.1. <u>El tránsito a la <i>Fenomenología del espíritu</i>. La muerte de Dios</u>	53
2.2. <u>El saber absoluto</u>	72
2.3. <u>Dialéctica de la Ilustración. Mística racional</u>	84
3. <u>La esencia del cristianismo</u>	
3.1. <u>Dios sin mí no es nada. Mística alemana y racionalismo</u>	109
3.2. <u>La religión absoluta. La representación y el concepto</u>	130
3.3. <u>El reino del Padre</u>	156
3.4. <u>El reino del Hijo</u>	158
3.5. <u>El reino del Espíritu</u>	174
<u>Conclusiones</u>	183
<u>Bibliografía</u>	188

Introducción

*“El párroco protestante es el abuelo
de la filosofía alemana”.*

Friedrich Nietzsche, *El anticristo*.

Hegel habla del Absoluto en una considerable parte de su obra. Nicolai Hartmann afirma, por ejemplo, que es preciso tener presente que la filosofía de Hegel, al ser eminentemente una filosofía de lo absoluto, toda ella podría ser denominada filosofía de la religión en sentido amplio. Filosofía de la religión, no teología. Empero, existen considerables razones —tanto por su importancia como por su cantidad— para considerar a Hegel un teólogo. En primer lugar, debido a su formación. En el seminario agustino de Tubinga, Hegel fue formado en los mismos contenidos religiosos y con la misma severidad monacal que cualquier teólogo contemporáneo suyo. De haberlo deseado, Hegel habría podido hacerse cargo de cualquier parroquia local, como la abuela de Hölderlin esperaba humildemente para éste último. Hegel tenía la autoridad, la formación y los conocimientos suficientes para hacerlo.

En segundo lugar, Hegel no fue ajeno al ambiente cultural de su época. A pesar de todos los intentos de Kant, bastaron apenas unos años después de su muerte para que los objetos que él quiso desterrar para siempre del terreno de la filosofía fueran de nuevo discutidos en las facultades y revistas filosóficas, incluso con un furor mayor que antes. Hegel, siendo ya el filósofo de Berlín, vuelve a hablar, en forma favorable, en sus cátedras, del argumento ontológico de San Anselmo y demás demostraciones de la existencia de Dios, para sorpresa de muchos de sus contemporáneos, incluso para la del mismo Goethe. Este último, por su parte, con su pasión por el paganismo y su fuerte sentido religioso, había distribuido, y contagiado a muchos otros, a través de sus obras, su interés por lo divino. “El panteísmo de Spinoza vive en las canciones de Goethe”, señaló Heine. Lessing, en su lecho de muerte, se confiesa spinozista; Novalis encuentra en la mística del catolicismo un profundo raudal de material poético; y Heine, el cínico Heine, se convierte al cristianismo poco antes de morir. Schleiermacher, contemporáneo de Hegel, y una figura indispensable para la hermenéutica actual, es, a decir de Dilthey, la personalidad religiosa más importante desde Lutero. En resumen, pocas épocas han sido tan favorables para la teología y la reflexión en materia de religión como lo fue el inicio del siglo XIX en Alemania. Y Hegel, junto a Goethe, es quizá la figura más dominante de dicha época.

Y en último lugar, la sangre teológica de Hegel se hace patente en el contenido mismo de su obra. Sin necesidad de especulaciones artificiosas, o de recurrir a obras poco conocidas o de difícil acceso, resulta innegable la importancia y recurrencia de la fe, la religión y el cristianismo en la filosofía hegeliana. Ya sea en algunos clásicos conceptos suyos (en la estructura de su dialéctica, o en sus conceptos de reconciliación y espíritu); en los títulos de sus obras (desde la *Vida de Jesús* y el *Espíritu del cristianismo* hasta *Fe y saber* y sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*); o ya sea en su sola intención totalizadora (su *Enciclopedia* por ejemplo, pero especialmente en su constante intención de alcanzar la totalidad); en todos estos aspectos se respira dentro de un ambiente teológico.

Sin embargo, por más obvio que resulte lo anterior, lo cierto es que Hegel no escogió el camino de la teología ni el de la parroquia local. Hegel, por decirlo de algún modo, desespera, se impacienta de la teología. Hegel, empero, no se distancia de la

teología por considerarla absurda o ridícula, sino, al contrario, por hallarla insuficiente. Dentro de la estructura misma, por no decir esencia, de la teología, yace, por decirlo de algún modo, un espíritu en espera y resignación. La teología, la Iglesia misma, es pasiva por naturaleza. Se nutre, en el fondo, no de conceptos, sino de dones del Espíritu. La teología no llega, como puede creerse, a la verdad, la recibe. Comprender a Dios (en el doble sentido de abarcar como de entender) se asume de antemano como algo imposible. Dios es misterio. Hegel, no obstante, no se contenta con ello. Él quiere comprender. Recuérdese esto: Hegel no se aleja de la teología porque no le interese, sino porque Dios le interesa demasiado. En realidad, para ser más precisos, no se aleja de ella, sino que la asume e intenta llevarla hacia donde él cree que debe llegar: el conocimiento de Dios, la filosofía.

Ya desde su juventud en el seminario de Tübinga, Hegel, junto a Schelling y Hölderlin, había recibido con entusiasmo al pensamiento de la Ilustración y los logros de la Revolución Francesa. Junto a sus dos amigos, planta simbólicamente un árbol de la libertad. *Natán el sabio*, de Lessing, es su libro de cabecera en ese momento. La idea de un pensamiento libre sostenida por la Ilustración, no sometido al dogma, ni a ninguna otra "facultad", como escribió Kant, impresionó fuertemente a Hegel. La libertad de pensamiento es quizá su pensamiento central, como apunta Bloch. Pensamiento que a su vez debe ser expresado en nuevos términos. El lenguaje de la teología, usualmente lleno de metáforas y sentimentalismos (al menos en su época), no pudo satisfacer a Hegel. Él buscaba el concepto. Por ello, a pesar de la tortuosa relación que mantuvo con el pensamiento de Kant, Hegel adoptó el lenguaje sobrio y frío del autor de las críticas. El "trabajo del concepto" se volvió así, prontamente, su tarea principal.

No obstante, esta "conversión" de Hegel a la filosofía no es tan simple como podría parecer. Su distanciamiento de la teología no significa una aceptación ciega de la filosofía de su tiempo. De hecho, Hegel también desespera de ella. Lo que Hegel entiende por ciencia está muy lejos del ideal de la Ilustración y de la filosofía kantiana. La tarea de la ciencia es la búsqueda de la verdad, y la verdad es Dios. La Ilustración y Kant renunciaron a él. Hegel, como Pablo en Atenas, exige a la filosofía que de testimonio de su verdad. Para él, la teología no es algo que deba ser evitado, sino realizado. Kant no pudo hacerlo, sino que se contentó con el fenómeno. La tarea de la Ilustración, para Hegel, al igual que la teología, está incompleta. En sus escritos previos a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel habla repetidamente de un "estado de necesidad" de la filosofía. Algo falta en ella, algo de suma importancia. Donde debería haber verdad, Hegel encuentra tan sólo una apariencia de verdad. Las aporías del sistema kantiano respecto al fenómeno y el noumenon, así como la superficial crítica que la Ilustración hace de la religión, sembrarán en Hegel dudas respecto a los logros reales de la filosofía. Ésta sólo ha encontrado la forma adecuada de la verdad, el concepto, pero no se ha adueñado aún de su contenido: el absoluto. Por esta razón, en la medida en que una filosofía pretenda hablar sobre el absoluto, o aun sobre la verdad, debe, en cierta manera, rebasarse a sí misma. Mantenerse encerrado dentro de la filosofía es mantenerse, en buena medida, al margen del problema, en sus orillas. La cuestión del absoluto, por definición, no tolera parcialidades. Por ello, hay que "regresar" a la religión.

El objeto de esta tesis es, si cabe expresarlo de manera simple, exponer este proceso en el pensamiento de Hegel, así como sus consecuencias, tanto para la religión, la teología católica en este caso, como para la filosofía. Hegel es un teólogo, pero que desborda los a veces estrechos márgenes de la teología; y al mismo tiempo es un ilustrado, con una confianza tan grande en la razón que lo lleva a rebasar los límites de

la Ilustración. El absoluto, Dios, para Hegel, debe poder comprenderse en forma racional, de ahí su alejamiento de la teología tradicional. Pero, para hacer esto posible, la razón debe ser más que razón, debe atreverse a pensar más allá de los límites que le impone la teología, pero especialmente la filosofía. Si Hegel tuvo éxito o no es aquí irrelevante. Está fuera de mi intención enjuiciar el sistema hegeliano o sus resultados. Tendré suerte si puedo decir que he entendido al menos un problema a su interior. Por la misma razón, debo señalar, desde el principio, que no se persigue en este trabajo ninguna intención doctrinaria o apologética. No se trata aquí, pues, de rehabilitar una religión en particular o de mostrar la imposibilidad de salir o superar la dimensión religiosa en general. De hecho, lo único que se intenta es mostrar la dificultad y complejidad del problema. Más que conclusiones, esta investigación, en cuanto tal, es fruto de inquietudes y preguntas aún sin responder. Aquí no hay, no puede haber, respuestas simples. La riqueza del fenómeno es tal, escribió Van Der Leeuw, que toda explicación, por exhaustiva que sea, es necesariamente una aproximación. No obstante lo cual, si bien una visión completa, absoluta, sobre el absoluto, resulta imposible, la amplitud como tal del problema invitaría al desarrollo de una postura, por lo menos, más completa. Sólo así es posible medir con mayor soltura las infinitas posibilidades, alcances y proporciones del problema.

Hegel: un teólogo impaciente

Capítulo I

La religión alemana. Entre panteísmo y protestantismo

*“Tengo un confesor, y de mucho postín:
¡Como que es nada menos que el
confesor del rey David!*

Goethe, *Poesía y verdad*

1.1. La Ilustración alemana

Hegel da a la religión un lugar privilegiado dentro de su reflexión. Resaltan en especial la pasión y honestidad con que se acerca a la religión, especialmente al cristianismo, para captar y justificar la riqueza de su contenido. Urs Von Balthasar, uno de los teólogos contemporáneos más importantes, afirma sin reservas que Hegel es quien ha meditado con la máxima penetración en algunos de los misterios cristianos¹. Quizás Ernst Bloch no exagere cuando afirma que la pasión intelectual de Hegel nunca fue más grande que al exponer el concepto de religión². Obviamente, una preocupación que absorbe de tal manera el pensamiento hegeliano, de principio a fin, no es algo que nazca de la noche a la mañana. Hegel, al igual que muchos otros jóvenes de su tiempo, se ocupó desde una edad temprana en problemas de corte religioso. En más de una forma, debido al ambiente cultural y religioso de su época, fijar la mirada en la religión, y reflexionar sobre ello, era hasta cierto punto inevitable. Hegel nace en Stuttgart el 27 de agosto de 1770³. Su padre es un funcionario ducal y su familia se encuentra arraigada en una vieja tradición protestante. En el otoño de 1788 Hegel comienza sus estudios universitarios en el viejo seminario de Tubinga, los cuales duran cinco años hasta 1793. Del viejo claustro agustino saldrán algunas de las personalidades más famosas del mundo cultural alemán. Es ahí mismo donde Hegel traba amistad con Hölderlin y el Schelling⁴. Dificilmente puede exagerarse la importancia del viejo seminario para la filosofía alemana. Casi cien años después, Nietzsche, no sin cierta ironía, afirmará que “basta pronunciar la palabra «*Tübinger Stift*» (seminario de Tubinga) para comprender qué es en el fondo la filosofía alemana —una teología *artera*⁵. Es dentro de las paredes del seminario, envuelto por los problemas religiosos de su tiempo, que el pensamiento hegeliano da sus primeros pasos. Al mismo tiempo, es ahí donde descubre, junto a Hölderlin y Schelling, la riqueza espiritual y artística del mundo griego, y también donde comparte su entusiasmo por los triunfos de la Revolución Francesa. Temas ambos que, sin dejar de estar relacionados con la religión, ocuparán también un lugar importante en la reflexión hegeliana. Así pues, un vistazo a los años de juventud de

¹ Urs Von Balthasar, Hans, *Teología de la historia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964, p,150

² Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto*, México, FCE, 1985, p,293

³ En ese mismo año nacen también Beethoven y Hölderlin

⁴ Casi todos los datos referentes a la juventud de Hegel provienen del estudio de Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978

⁵ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*. México, Alianza editorial, 2003, p,39

Hegel y, principalmente, al ambiente cultural de esa época, quizás pueda esclarecer la génesis, estructura y contenido del pensamiento hegeliano en general.

La atmósfera intelectual que Hegel encuentra en el seminario de Tübinga, a pesar de su aparente severidad y rigor, se encuentra ya marcada por el intento, también propio de su época, de educar en la razón. El libro de cabecera de Hegel, en esos momentos, es *Natán el sabio*, de Lessing⁶. Pese a que Hegel se encuentra sumido de repente en una variedad de conceptos teológicos, el amante del helenismo se encuentra en una situación bastante peculiar. En general, la teología de su tiempo se vio obligada a buscar un cierto compromiso entre ella y los derechos de la razón. Storr, con quien Hegel estudió algunos de sus cursos de teología, junto a sus discípulos en Tübinga, avanza en esta dirección⁷. La influencia del enciclopedismo y la Ilustración francesa, la nueva investigación de los fenómenos naturales, una nueva consciencia moral y la crítica de las fuentes, entre otras cosas, definen la nueva dirección de la teología de su tiempo. Ante el poderoso avance de esta racionalidad crítica, la situación de la teología se vuelve cada vez más comprometida. Lo importante para ella no es ya la demostración de la verdad del dogma, su ampliación y difusión, sino salvar lo imprescindible, tratando de presentarlo de manera racional. En este sentido, la reflexión teológica puede compararse con los comerciantes que se ven obligados a bajar sus precios o a utilizar toda suerte de artificios para no perder su clientela. Hegel siempre tendrá en mente la visión de esta teología menesterosa, o vencida, al referirse a la Iglesia de su tiempo. “La vieja creencia de la humanidad, dice Dilthey, se transformó en un sistema de delgados conceptos”⁸. En general, el método de Storr y sus discípulos consiste en analizar y defender —o al menos intentarlo— mediante conceptos científicos, las profecías, las revelaciones, los milagros, la condenación y la redención. Con esto, Storr no hace, por una parte, sino rebajar y destruir el misterio cristiano mediante la utilización de ásperos conceptos provenientes de la política y el derecho penal; y, por otra parte, rebajar también a la razón al utilizarla de forma tan artificiosa. Y este método, afirma Dilthey, “no fue mejorado por el hecho de que Storr adoptara al servicio de su apologética el punto de vista crítico de Kant”⁹. Efectivamente, en un esfuerzo por hacer más comprensible a la religión en términos críticos, Kant, al igual que Storr, no duda en sacrificar lo que no era necesario, así como todo lo que tiene un aspecto ornamental en el culto y la creencia. Y al mismo tiempo, puesto que la teología se ve obligada a utilizar el mismo método que su enemigo, la Facultad de la razón, como dice Kant, se convierte automáticamente en el Juez supremo que decide sobre las demás facultades. Schelling escribe en ese momento sobre los intentos de los teólogos de Tübinga para “sacar de Kant un caldo sustancioso para la valetudinaria teología”¹⁰. En una carta de 1795 Schelling le escribe a Hegel: “Lo que propiamente han hecho (los teólogos) es seleccionar algunos ingredientes del sistema de Kant (naturalmente de su superficie);

⁶ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue para la literatura alemana lo que Kant para la filosofía: el representante más destacado de la Ilustración. Lessing defenderá, al igual que Voltaire, los derechos de la razón tanto como el valor de la tolerancia. La lección principal de *Natán el sabio* es, precisamente, la de la tolerancia entre las tres grandes religiones: el cristianismo, el judaísmo y el Islam. En lugar de preguntarnos cuál de las tres es la religión verdadera, debería aceptarse sencillamente, dice Lessing, que las tres son igualmente buenas. Acerca de Dios no existe conocimiento cierto. La autoridad de la Iglesia, por lo tanto, no está basada en la razón, sino en la pura autoridad. Además, Lessing afirma en la misma obra que las religiones, tal y como las conocemos, serán reemplazadas por una sola religión racional. Convicción que, como se verá posteriormente, afectará profundamente a Hegel.

⁷ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, p.15

⁸ Ídem.16

⁹ Ibid.

¹⁰ Ídem. P,19

con ellos se han puesto a fabricar ex machina unos potajes filosóficos tan fuertes sobre quemcumque locum theologicum, que la teología, que ya empezaba a escupir sangre, va a presentarse pronto más sana y fuerte que nunca¹¹ La adopción del método crítico en la teología trae consigo varias consecuencias que no dejan de afectar, en lo general, tanto a la cultura de su tiempo, como en particular, a la formación del pensamiento de Hegel.

Los primeros escritos teológicos de Hegel no podrían entenderse sin esta doble influencia. Por una parte, la visión de una teología impotente que utiliza de forma artificiosa a la razón para justificar cuestiones sobrenaturales. Lo único que resulta claro de estos intentos, para la juventud alemana, es que la teología se había convertido en una *ancilla philosophiae*, por lo cual figuras como Storr no podían sino aparecer como anticuadas y odiosas. Por otra parte, obviamente, la gran victoriosa de dicha situación era la filosofía kantiana. Lo que cautiva la atención de Hegel, Hölderlin y Schelling, en un principio, es la posición soberana de la razón frente a todas las demás manifestaciones del saber, como la autoridad de la fe o la tradición, tal como se plantea en *El conflicto de las facultades*. Con la idea kantiana de una razón que se da ley a sí misma, y que no tiene por encima de sí a ninguna otra autoridad, los jóvenes pensadores comienzan a liberarse del dogma. Los escritos del joven Hegel, es decir, aquellos anteriores a la publicación de *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* y, en general, a su participación en la *Revista crítica de filosofía*, muestran de manera muy clara tanto la influencia como la antítesis de ambos movimientos, así como su marcada inclinación a la filosofía kantiana. Por esta razón, a pesar de la temática aparentemente religiosa, tales escritos constituyen, al menos en un primer momento, una interpretación y aplicación de la filosofía moral de Kant a la religión. Hegel, en efecto, parece reducir en ellos la religión a una cuestión meramente moral. “La finalidad y la esencia de toda religión verdadera, afirma Hegel, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres¹². Es decir, la validez de la religión depende de su éxito en inculcar en el corazón de los hombres una idea moral más alta, en infundirles —más no demostrarles— la necesidad del seguimiento de una norma de conducta buena, y en grabar en ellos el amor a la virtud. La moral, sin embargo, como ya lo había establecido Kant, “no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Así pues, la Moral por causa de ella misma... no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma¹³. La fe religiosa pura reconoce la voluntad divina en la ley moral que habla en nosotros, sin necesidad de creer en los estatutos de la vida religiosa ni de la corroboración de la revelación o los milagros. De este modo, al tratar la religión desde la perspectiva de la moral, en realidad se trata de una depuración de la religión de todos sus elementos sobrenaturales o misteriosos. Para Storr y sus discípulos, así como para

¹¹ Hegel, *Escritos de juventud. Correspondencia*. P,53

¹² Hegel, *Escritos de Juventud, La Positividad de la religión cristiana*. México. FCE. 1978. p, 74. Herrman Nohl publica los *Escritos teológicos de juventud de Hegel* en 1907 para completar la obra de Dilthey, su maestro, sobre la historia de Hegel en su juventud que, en español, recibirá finalmente el modesto título de *Hegel y el Idealismo*. Los *Escritos de juventud* de Hegel, representan, en buena manera, la parte documental del desarrollo teórico de Dilthey. Los escritos incluidos en el volumen editado por Nohl abarcan principalmente temas relacionados con la religión, la historia y el derecho, al mismo tiempo que algunas referencias biográficas, como es el caso de su correspondencia con Schelling y Hölderlin. De dichos escritos, quizá los más importantes —tanto por su amplitud como por su profundización— sean *La positividad de la religión cristiana*, el *Primer programa de un sistema del Idealismo alemán*, sus *Esbozos sobre religión y amor* y *El espíritu del cristianismo y su destino*. Todas las referencias a los escritos de juventud de Hegel que el lector encontrará en este trabajo provienen de tal recopilación.

¹³ Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p,21

Kant y el joven Hegel, lo que puede salvarse de la religión es precisamente su aspecto moral. Todo aquello que, estrictamente hablando, dentro de la religión, no ayude o fomente la formación de mejores individuos, debe ser relegado. Los ritos, las oraciones, los sacramentos y demás costumbres religiosas, resultan, para Kant, exteriores a este fin, puesto que un individuo bien puede prescindir de ellas sin convertirse por ello en una persona mala o inmoral. En realidad, el culto y la doctrina religiosa en nada contribuyen, positivamente al menos, a la vida moral del individuo. De hecho, puesto que la moral no necesita de ninguna justificación aparte de la razón pura práctica, la creencia y el rito religioso parecen convertirse en algo accesorio, cuando no en un estorbo. Puesto que el hombre, valiéndose solamente de elementos racionales, es capaz de comportarse a partir de máximas derivadas de la pura razón, sin necesidad alguna de la intervención de un elemento ajeno a la autoridad de su propio intelecto, la religión, entendida como una serie de prácticas y preceptos cuya autoridad y eficacia es extremadamente discutible y misteriosa, resulta ser algo prescindible. La religión, en definitiva, para no desaparecer, debe ser sinónimo de moralidad. Todo aquello que, dentro de todo lo que abarca el fenómeno religioso, no se ajuste al ámbito de la moralidad, único aspecto racional de la religión, es decir, que no se arregle en función de principios perfectamente comprensibles para uno mismo, conforma la parte negativa y, por lo tanto, prescindible, de la religión. Ámbito éste que, para el joven Hegel, representa lo que él mismo denomina el aspecto *positivo* de la religión. Una religión positiva, en sus propias palabras, es una religión que "o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad"¹⁴. Es decir, en razón de la completa carencia de razones, puesto que lo positivo es precisamente aquello que simplemente se pone frente a mí, sin explicaciones de ningún tipo.

Así pues, lo que constituye el aspecto principal de la religión, el único que puede salvarse racionalmente, es la moral, esto es, su aspecto formativo, útil en la sociedad. Quizás esté de más decir que, para Kant y para el joven Hegel, lo moral es aquello que beneficia, o al menos no entra en conflicto con la vida ciudadana. Hegel sostendrá durante toda su vida que el Estado debe ser la realización de todas las aspiraciones del individuo, la sustancia en la que vive y se desarrolla. Tanto él como Hölderlin y Schelling heredan esta aspiración no sólo de sus lecturas de Kant, sino también de su visión del estado griego. Por esta razón, desde el punto de vista del joven Hegel, como en cierta manera en el pensamiento de raíz ilustrada, la religión es siempre analizada en su papel en la vida social o moral. Convicción que sólo toma más fuerza a partir de la justificación kantiana de la razón práctica. La moral vale no solamente por su obvio papel en la sociedad, sino también porque, a partir de Kant, puede justificarse racionalmente. Es decir, no sólo es una cuestión política, sino también teórica. Así pues, si la moralidad representa lo racional dentro de la religión, habría que pensar también en un aspecto irracional de la misma, que es precisamente lo que Kant y Hegel en su momento pretendían diluir. Éste aspecto irracional o incomprensible de la religión no se limita, empero, a los ritos, prácticas o cultos llevados a cabo en ella. Estos, en última instancia, no son incomprensibles de suyo y no constituyen en sí mismos un problema sino hasta el momento en que se ve en ellos, en su estricto seguimiento, la virtud por sí misma y no un medio para ella. Obviamente muchos ritos resultan excluidos, pero por principio cualquier rito del que pueda demostrarse que contribuye a la formación del individuo puede ser admitido como válido. Lo que realmente representa un problema para la razón es el mundo de la fe como tal, sus creencias, los milagros y la revelación.

¹⁴ Hegel, *La positividad de la religión cristiana*. p,79

Su abierta condición de misterio, su constante rebeldía a limitarse a las fronteras de la razón de las que habla Kant, su renuencia a reducirse en una fe racional, un momento dentro de la vida del Estado, es lo que provoca la aversión de Kant y Hegel hacia la religión. Para alguien como Kant, la exigencia de la religión de ser considerada como verdad, debe haber sido algo insoportable. La insistencia de Kant por reducir a la religión a moral se debe a que él creía haber resuelto el problema de la verdad y los alcances de la razón en su primera crítica. Después de ella, Kant no vuelve a considerar siquiera a la religión en su contenido especulativo, sino que se conforma con sus resultados. Si bien —quizá debido a la censura y a su intachable vida como ciudadano— Kant nunca critica abiertamente el contenido especulativo de la religión, su alejamiento del problema y su concentración en la religión como moral dicen suficiente al respecto. El joven Hegel, en este sentido, adopta completamente la perspectiva de Kant. El punto de vista de la fe, su doctrina, es el aspecto deficiente de la religión. Por esta razón, en última instancia, lo que Kant y Hegel buscan es una religión sin fe. “Creer significa carecer de la conciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí misma”, afirma Hegel en la *Positividad de la religión cristiana*¹⁵. Postular un Dios ajeno a la razón absoluta es un exceso por parte de la religión. Dios mismo, en la religión kantiana, se reduce al papel de un postulado necesario de la moralidad. El sólo uso adecuado de la razón me lleva, por sí mismo, a postular una razón absoluta que gobierna el mundo. “La razón debe necesariamente adoptar como principio lo siguiente: no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma, que sea superfluo o desproporcionado a su uso, es decir, inadecuado; al contrario, todo conviene exactamente a su destino en la vida”¹⁶. Así pues, para una razón que asume realmente sus principios, en realidad no hay necesidad de creer, de esa “carencia de conciencia”. La fe que se basa en el misterio y lo sobrenatural, en lo irracional, debe pues hacerle paso, de esta manera, a una infalible fe racional. Aunque, a excepción del nombre, más que una creencia, la fe, en este caso, no es otra cosa que una deducción lógica. Con lo cual, incluso haciéndole un lugar a Dios en la moral, la religión nunca abandona el terreno de lo racional y comprensible. Desde un principio, por lo tanto, la fe, como algo ajeno e inexplicable para la razón, no tiene cabida en el pensamiento de Hegel. Y la moralidad guiada por principios racionales abarca en su totalidad a la religión.

La influencia de Kant en los primeros escritos teológicos de Hegel es obvia. Empero, no se limita a ellos. Incluso cuando posteriormente se emancipe de algunas de las conclusiones de su filosofía, Kant será siempre una figura importante en su pensamiento. De hecho, Hegel jamás abandonará, pese a todas sus transformaciones, el estilo sobrio y analítico del pensador de Königsberg. En más de un sentido, Kant enseña a Hegel a pensar. Precisamente lo que destaca a Hegel de entre sus contemporáneos, quienes no dejaron de sentir el influjo del romanticismo y la poesía alemana, es un tratamiento sobrio del objeto, alejado de todo sentimentalismo. Cuando Fichte, y especialmente Schelling, apuesten por un entusiasmo de corte místico, Hegel siempre optará por el concepto. En una época en la que el sentimiento de la vida y la poesía sentimental constituía la fuerza en ascenso, el interés de Hegel se dirige exclusivamente a las cosas y al pensamiento objetivo¹⁷. Además del estilo, Hegel hereda de Kant, y especialmente de Lessing, una confianza plena en los principios de la

¹⁵ Ídem, p.149

¹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*. (Tr. Pedro Ribas) México: ED. Taurus, 2006. B425. El paréntesis es mío.

¹⁷ Dilthey menciona un álbum en el que se ve, dibujado por su amigo Fallot, la figura de Hegel con la cabeza sumida, con un par de muletas y las palabras al pie: “Dios socorra al pobre viejo”. Aparentemente, Hegel fue una de esas personas que nunca fueron jóvenes. Cfr. *Hegel y el idealismo*. p.15

Ilustración. Traer la claridad completa al oscuro mundo del Estado y la filosofía, será siempre uno de sus principales objetivos —aunque difícilmente puede hablarse de claridad en Hegel—. La *Crítica de la razón pura* es, en un primer momento, el arma de la que se vale Hegel para destruir a todos las fantasmagorías que rodean a la filosofía y la religión. “Suele decirse, afirma Heine, que los espíritus de la noche se espantan cuando ven la cuchilla del verdugo... De la misma forma, el sólo nombre de Kant ejerce un poderoso exorcismo”¹⁸. Por estas razones, es necesario dar una mirada panorámica a la filosofía de Kant para entender el pensamiento, no sólo del joven Hegel, sino también el del futuro rector de la universidad de Berlín.

¹⁸ Heinrich, Heine, *Alemania*. México: ED. Porrúa, 1991. p,54

1.2. Kant y la teología moral

Aunque la cuestión acerca de la religión se encuentra diseminada en varias de las obras de Kant, llegando incluso a dedicarle un libro específicamente a tal cuestión, la obra que define desde un principio la posición de Kant frente a la religión es su *Crítica de la razón pura*. Pese a que la primera crítica representa, por una parte, un intento de conciliar el empirismo y el idealismo de su tiempo, por otra, representa también el comienzo de nuevas divisiones y desgarramientos. Como Kant lo menciona en varias ocasiones, el objetivo principal de la *Crítica* es esencialmente negativo. Al igual que las *Meditaciones* de Descartes, intenta demoler y diferenciar el terreno antes de abarcarlo. El *quid* de su primera obra es delimitar el alcance de la razón, no recorrerlo. A su vez, el tema del alcance de nuestra capacidad cognitiva se dirige principalmente a la crítica de los objetos de la metafísica tradicional. Entre ellos, para ser más precisos, la cuestión de la existencia de Dios. Aunque la idea de Dios mantenga posteriormente su validez en el pensamiento kantiano, desde un principio se critica la posibilidad de conocerlo. Conocer a Dios, al igual que los demás objetos de la metafísica, es imposible. De ahí que la idea de religión que Kant persigue, es desde un principio, en tanto religión estrictamente racional, atendida obstinadamente al conocimiento proveniente de una intuición sensible, por decirlo de algún modo, una religión sin fe y que no conoce a Dios. Una religión en la cual no es necesario creer. La cuestión de la existencia de Dios está más allá de los límites propios de la razón. O mejor dicho, en la teología propuesta por Kant, Dios puede ser pensado pero jamás conocido. Pues, como dice el propio autor, “pensar un objeto y conocer un objeto son, pues, cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado”¹⁹. La intuición, en el lenguaje de Kant, es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos. En pocas palabras, la intuición representa una relación inmediata, sin intermediarios, con el objeto. La intuición sensible, la que le es propia al ser humano, es solamente capaz de relacionarse con su objeto por medio de los sentidos. Y le es propia también en tanto que el hombre no es el creador de los objetos que conoce, sino que se encuentra limitado por ellos como un sujeto pasivo. Una intuición que creara su objeto al mismo tiempo que se relaciona con él sería una intuición *originaria*, o pensamiento infinito como lo llamará Hegel. De ahí que al hombre le esté reservada, en tanto no creador de su objeto, la condición de una intuición *derivada*²⁰. El entendimiento, sin la entrada incesante de intuiciones sensibles provenientes del exterior, estaría condenado a una mera serie de juegos en el vacío. La relación que el entendimiento tiene con cualquier objeto, por lo tanto, es siempre mediata, atravesada por la intuición sensible. Dada esta condición limitada, finita, del conocimiento humano, para Kant es posible negar, a diferencia de Descartes, cualquier posibilidad de una intuición intelectual, y permanece, por lo tanto, en el campo de la intuición sensible. Y puesto que de Dios es imposible obtener intuición sensible alguna, para Kant resulta obvio que no puede ser conocido. Para él el entendimiento no es una facultad intuitiva, sino discursiva, conceptual. Pero todo concepto que no se refiera o no parta de una intuición sensible será siempre una idea o un concepto vacío, como es el caso del concepto de Dios. Como dice el propio Kant, “la extensión de los conceptos más allá de *nuestra* intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces

¹⁹ *Crítica de la razón pura*. B146

²⁰ Ídem. B 72

de conceptos vacíos de objetos, de los que ni siquiera podemos juzgar, a través de esos conceptos, si son posibles o no; son formas simples del pensamiento sin realidad objetiva...”²¹

Pero Dios, a pesar de todo, puede ser pensado. El que Dios no pueda ser alcanzado por medio de la razón, según Kant, no significa que su idea carezca de todo tipo de validez. Aunque Kant, en efecto, niegue el conocimiento de Dios para el entendimiento humano, al mismo tiempo le otorga a la idea de la divinidad una pertinencia, en cierto sentido, completamente nueva. En el mismo instante en que Kant le niega a la razón la posibilidad de conocer a Dios, salva a la fe en la existencia de Dios de cualquier tipo de ataque por parte de la primera. Ciertamente, en la medida en que Dios resulta incognoscible para el entendimiento humano, a partir de la epistemología kantiana, resultaría del todo absurdo afirmar tajantemente su existencia, pero también, por la misma razón, negarla. Al menos intentar hacerlo racionalmente. Puesto que todo juicio, en el fondo, un juicio negativo, es una afirmación, la carencia de una intuición sensible de la existencia de Dios no me posibilita expresarme negativamente (negar su existencia, afirmar su no-existencia) acerca de la misma. Toda negación de la existencia de Dios, puesto que no puede estar basada en el conocimiento o recto uso de la razón, resulta tan irracional y absurda como su afirmación ingenua. Así pues, de esta manera, Kant se convertiría, a la vez que crítico, en una especie de protector o defensor de la fe. Su epistemología no la niega, no puede hacerlo, sino que la posibilita y la deja libre. De ahí que Unamuno, por ejemplo, sospeche acerca de la radicalidad de la crítica kantiana²². Pues esta sola posibilidad, en tanto nadie puede jactarse de saber que Dios no existe, basta para fundamentar racionalmente, en un terreno que no es ya el de la razón teórica, un conjunto determinado de reglas de conducta, es decir, una moral.

De esta manera, Kant se acerca también a Spinoza, en tanto que concibe a la religión, el saber de Dios, como íntimamente relacionado con la vida moral y política. Aunque, al contrario de Spinoza, Kant no concibe, estrictamente hablando, un conocimiento de Dios, éste se encuentra también en el fundamento de su particular regla o imperativo de conducta, a pesar de que no pueda contar con el respaldo total de la razón teórica. Por lo cual, la idea de Dios como tal tendrá en el sistema kantiano una validez práctica. Debemos confesar, dice Kant, “que la razón humana no sólo contiene ideas sino también ideales que no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad. .. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras”²³

Este uso práctico de las ideas trascendentales, principalmente la de Dios, que evita que caigan en el campo de la mera ilusión, es, en primera instancia, un uso regulador, arquetípico. Para Kant, pues, resulta necesario suponer al menos un orden racional último, aunque incognoscible, que guíe y dé coherencia tanto a una investigación teórica como a la vida cotidiana. Las ideas trascendentales no pueden llegar nunca a convertirse en conceptos, ni llegar a ofrecer de manera alguna un conocimiento auténtico; pero pueden, a pesar de todo, determinar completamente, o al menos darle un sentido, a las expresiones vitales más diversas. Estas ideas “tienen un destacado uso regulador, necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convengan las líneas directrices de todas sus reglas”²⁴. Según Kant, sin el supuesto tácito de una racionalidad última que otorgue sentido y unidad,

²¹ Ídem. B148

²² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. México: Ed. Porrúa. 2003

²³ *Crítica de la razón pura*. A 569 B 597

²⁴ Ídem. A 644 B 672

toda investigación, científica al menos, se vería truncada desde antes de comenzar. En efecto, no pueden, por ejemplo, descubrirse leyes de la naturaleza ahí donde no se supone en primer lugar que puede haberlas, donde no se supone que exista una especie de inteligencia detrás de todas las cosas o un orden que las antecede de alguna forma. Sin embargo, estos ideales de la razón pura, como resulta obvio, no pueden deducirse de la naturaleza o de algún objeto al interior de ella, sino que forman parte de las condiciones *a priori* del conocimiento posible. La unidad de la razón supone siempre una idea, la de una forma total que posibilita la síntesis del conocimiento, la de un todo que es anterior al conocimiento de las partes, que contiene las condiciones necesarias que hacen posible un sistema constituido por leyes necesarias. Este concepto o idea trascendental que otorga unidad y posibilita la investigación no es otro que la idea de Dios, en cuanto ideal de la razón pura. De ahí que el concepto de este ser, dentro del sistema kantiano, sea objeto de lo que él mismo denomina una *teología trascendental*.

Esta teología, sin embargo, como ya se mencionó antes, no puede tener por objeto refutar o elaborar nuevas demostraciones de la existencia de Dios. El valor de esta idea sólo puede manifestarse en su utilidad dentro de una investigación o como reguladora del conocimiento científico. Además, como sospechaba el propio Kant, si la realidad de la existencia de Dios fuera susceptible de ser demostrada, entonces no habría necesidad alguna de demostraciones, en plural, sino que una sola bastaría, puesto que una sola buena y clara explicación no necesita de ninguna otra que la sostenga, sino que se basta a sí misma. La sola proliferación de tantas demostraciones de la existencia de Dios descalifica de antemano cualquier intento nuevo. De esta manera, resulta que el interés teórico-especulativo que la razón pueda tener acerca de la idea de Dios, a pesar de sus supuestas ventajas en la investigación, siempre es mínimo. Sin embargo, pese a su marcada insuficiencia objetiva, teórica, o tal vez debido precisamente a ella, la idea de Dios mantiene en sí misma un prestigio y un mérito de orden superior. Por medio de la negación de la razón especulativa en lo que respecta a la existencia de Dios, Kant no pretende negar también la validez de dicha idea, sino enfocarla en un nuevo ámbito. Cualquier carencia o insuficiencia que la idea de Dios pueda mostrar en el orden teórico, la compensa ampliamente con sus resultados prácticos. Como dice el propio Kant, "tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*"²⁵. Para Kant, la incertidumbre teórica, las dudas que ésta última pueda despertar, no tiene necesariamente un equivalente en el ámbito de la práctica. En otras palabras, la inseguridad teórica no desemboca en una inseguridad práctica. La ética está basada en una *convicción*, es decir, no en una certeza lógica, sino moral. De ahí que, pese a no tener un fundamento teórico simple, un ideal puede todavía dar firmeza y efectividad a las leyes prácticas. A decir de Kant, en cuantos seres morales, prácticos, estaríamos obligados a seguir conceptos que aunque no puedan ser objetivamente suficientes "son preponderantemente atendiendo a la norma de la razón y, comparados con otros conceptos, son lo mejor y lo más convincente que conocemos"²⁶. La garantía de la validez de una norma moral no necesita de una certeza científica, sino suficientemente convincente y válida que nos empuje a la acción. Es decir, que mientras una norma moral no atente contra los estatutos básicos de la razón, aunque no pueda garantizarse su validez de manera absoluta y racional, en la medida en que se fundamente en una práctica suficientemente buena, no puede ser rechazada racionalmente. Puesto que, en el fondo, aquello que fundamenta realmente la validez de cualquier norma moral no es la razón, sino la idea trascendental —que está mas allá de la razón— de Dios, con lo cual

²⁵ Ídem. BXXX

²⁶ Ídem. A 589 B617

el pensamiento de Kant da un vuelco hacia lo que podría considerarse una *teología moral*.

Resulta interesante constatar, en este punto, que para ser un autor que aparentemente rechaza cualquier forma de religión o fe, en Kant, a lo largo de su obra, la idea de Dios no disminuye progresivamente, sino que, al contrario, se encuentra cada vez más presente. Kant necesita, especialmente en el ámbito de la razón práctica, de un más allá. A diferencia de la suerte que corren otras disciplinas en la crítica kantiana, la cosmología o la psicología trascendental por ejemplo, las cuales son categóricamente rechazadas, la teología juega un papel cada vez más importante y difícil de ignorar. De hecho, la última parte de la *Crítica de la razón pura* constituye un amplio análisis del papel posible que puede representar la teología en los asuntos de la razón. "Si entiendo por *teología*, dice Kant, el conocimiento del ser originario, se trata, o bien del conocimiento basado en la simple razón (*theologia rationalis*), o bien del basado en la revelación (*revelata*)"²⁷. A sabiendas de que Kant, por las mismas razones que niega la posibilidad de la intuición intelectual, no puede aceptar el conocimiento por la vía de la revelación, su principal interés se concentra en la teología racional. Ésta última, puede ser, a su vez, dividida dependiendo de la forma de concebir su objeto. En la medida en que lo concibe mediante simples conceptos trascendentales, como ya se había visto, se llama teología trascendental. Mientras que si lo concibe o deduce a partir de un concepto tomado de la naturaleza, en tanto inteligencia suprema, deberá llamarse teología natural. La validez o pertinencia de una teología trascendental, como ya se dijo antes, es siempre muy limitada. La teología natural, en cambio, en tanto infiere la existencia de un creador del mundo a partir de la constitución y unidad de su obra, mantiene una validez diferente. La teología natural considera a esta inteligencia suprema como el principio de todo orden y perfección, tanto en el ámbito de lo natural como en el ético. "En el primer caso, afirma Kant, se llama *teología física*; en el segundo, *teología moral*"²⁸.

Esta teología moral, a diferencia de la teología física, debe de buscar la perfección (Dios) en el terreno de la libertad. A decir de Kant, apoyándose probablemente en los recientes descubrimientos de Newton, el mundo físico estaría determinado completamente por relaciones causa-efecto. En el mundo físico todo ocurre como tiene necesariamente que ocurrir, sin lugar alguno para excepciones, por lo cual es susceptible de alcanzar un máximo grado de predictibilidad. En otras palabras, el mundo físico es el mundo del ser, de lo que es, de lo que no puede ser de otra manera. Es, en cuanto tal, el campo de acción de la razón teórica o científica. El mundo de la libertad, al contrario, no estaría determinado por las relaciones causa-efecto que dominan el mundo natural. La espontaneidad propia de la libertad es capaz de romper con la causalidad del mundo natural y darse a sí misma sus propias leyes, aunque éstas no coincidan con las de la naturaleza. La libertad puede iniciar sus propias cadenas causales y, asimismo, romper con ellas. Por medio de su capacidad de elegir inaugura el mundo del deber ser, para diferenciarse del mundo físico completamente determinado. El mundo de la libertad es el mundo de la razón práctica o moral, en el cual se opera no por fines ajenos a uno mismo, sino por fines propios, fines nacidos de la autonomía. La teología moral supone, pues, la perfección como fin último de toda actividad humana. Pero no en base a un saber especulativo, sino a una convicción. "La teología moral es, dice el propio Kant, en cambio, una convicción —basada en leyes éticas— de la existencia de un ser supremo"²⁹. La *Crítica de la razón pura*, ajena y anterior a toda

²⁷Ídem. A 630 B 658

²⁸Ídem. A 632 B 660

²⁹Ídem. A 634 B 662

experiencia y, por lo tanto, a toda intuición y concepto, tiene en el sistema kantiano siempre un valor negativo, como lo confirma el propio autor varias veces en su obra. Si ha de haber un uso o valor positivo de la razón pura, este ha de venir necesariamente del ámbito de la praxis humana. Por lo cual, la teología moral, en cierta manera, representaría el culmen de la filosofía kantiana, su aspecto positivo.

La *Crítica de la razón pura*, como tal, solamente atendería a la primera de las preguntas en las cuales, según Kant, se resumen todos los intereses de la razón (tanto especulativos como prácticos). Estas conocidas cuestiones, en las cuales Kant resume todo el propósito de la filosofía, son las siguientes³⁰:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?

La primera de estas cuestiones se remite a la reducción kantiana del conocimiento al marco de la finitud y de las intuiciones sensibles. Lo que se puede saber científica o racionalmente es, al menos en términos cuantitativos, muy reducido, aunque a la vez muy valioso en la perspectiva kantiana. La segunda cuestión tiene una importancia eminentemente práctica, esto es, todo aquello que tiene que ver con la libertad, en donde la razón especulativa sólo alcanza a tener un mero uso regulador. En el ámbito de la filosofía práctica no puede haber leyes puras y universalmente determinadas *a priori*, puesto que todo se relaciona con la experiencia, sino leyes *pragmáticas* de la conducta libre encaminadas a la consecución de fines³¹. Sin embargo, lo que resulta necesario constatar es que la filosofía práctica no representa el fin último de la reflexión kantiana, al menos no por sí misma. Es posible, a este respecto, suponer que el orden en que Kant ordena las tres grandes preguntas de la filosofía no sea banal ni arbitrario, sino que exprese jerárquicamente su particular manera de entender la importancia debida a cada cuestión. Pues, aunque la filosofía práctica puede ser concebida como autónoma, desemboca necesariamente en un planteamiento religioso. Kant está muy consciente, aunque a pesar suyo, de que un razonamiento claro no es suficiente, por lo menos para la mayoría de las personas, para empujar a la acción, ni mucho menos a perseguir una forma de vida basada en la virtud. Por lo cual es necesario ofrecer una recompensa que haga que la persecución de una norma de vida virtuosa valga la pena. No se puede obrar sin conocer el para qué de la obra, su fin último, y sin esperar nada a cambio. Esta espera significa siempre, al menos dentro del pensamiento de Kant, en términos prácticos, espera o búsqueda de la felicidad. Felicidad que se traduce en la búsqueda de la satisfacción completa de todas nuestras inclinaciones. Pero siendo ésta imposible, pues la perfección y la plenitud están por naturaleza negadas al hombre, la felicidad sólo puede ser completa en forma de eternidad en la otra vida. De suerte que la afirmación de la búsqueda de la felicidad como motor principal de todas las acciones humanas se convierte simultáneamente en la filosofía kantiana en la exigencia de la otra vida como garantía suprema de dicha felicidad. Toda moral, pues, tiene como fin último la religión.

Kant afirma, sin embargo, un tanto escrupulosamente, que ésta esperanza está plenamente justificada racionalmente. En un esfuerzo obstinado por no dejar nada, en lo que respecta a la práctica humana, en las manos del azar, de la contingencia o la irracionalidad, Kant pretende hacer de la fe otra cuestión racional y completamente explicable. Intento desesperado y lleno de angustia, deseo lleno de temor de tener al menos el control de la propia vida. Kant, al igual que un niño, no quiere que apaguen la

³⁰ Ídem. A 805 B 833

³¹ Ídem. A 800 B 828

luz hasta que se sienta completamente seguro. Incluso aquello que no puede ser alcanzado por conocimiento alguno debe, en el pensamiento moral de Kant, basarse, a su manera, en una razón suficientemente válida para poder ser creído. Esta razón, careciendo de un contenido especulativo, tiene en cambio un valor práctico, o mejor dicho, pragmático. Para Kant, una acción que demuestre su validez en el campo práctico en la búsqueda del bienestar y la felicidad, tanto individual como social, justifica a su vez la postulación de la existencia de un más allá en función del bien de la comunidad. En otras palabras, es el bienestar político-social, de manera similar a Spinoza, lo que hace de Kant un "creyente" en la existencia de Dios. Lo que hace que Kant subordine resignadamente la felicidad personal al bienestar social, y que incluso extienda el ámbito de validez de la razón, no es sino porque para Kant le parece imposible una vida fuera de la sociedad. De cierta manera, la postulación de la existencia de Dios y un más allá obedece a la presión social que Kant, así como todo individuo exceptuando tal vez a Spinoza, llevan sobre sí. Pues al igual que el solitario judío, Kant también llega a afirmar que si los hombres contasen con una capacidad racional superior entonces la validez de las leyes morales aparecería legítima por sí misma, sin necesidad de postular un más allá como recompensa y garantía para ellas. La religión y la fe, pues, en última instancia, son válidas debido a que la mayoría de las personas no usan adecuadamente la razón. La religión existe en tanto existe la ignorancia, la oscuridad, como diría Lessing. Para Kant, al igual que para Spinoza, la fe es la religión del pueblo. El sabio, por su parte, al comprender a Dios como necesidad, puede prescindir de ella, se basta a sí mismo. De ahí que la intromisión de Kant en el ámbito de la religión aparezca un tanto forzada, como si Kant se viese obligado por su propia teoría a introducirse en un terreno que no es el suyo y que por lo tanto no domina. A diferencia de lo que sucede en la *Crítica de la razón pura*, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se muestra un Kant más vacilante e inseguro. No es este el Kant crítico y de afirmaciones categóricas tajantes, sino un Kant que titubea como un explorador en un lugar desconocido. Kant, a diferencia de Spinoza, no es un estudioso de las Sagradas Escrituras ni alguien ejercitado en la exégesis bíblica, lo cual se nota muy claramente en sus referencias un tanto vagas a pasajes de la Biblia, y especialmente en sus desafortunados errores³². Lo cual no evita, sin embargo, que al igual que Spinoza, Kant se considere el principal defensor de la única religión verdadera y los principios morales que le subyacen.

Esta religión, en pocas palabras, se define como el conocimiento de todos nuestros deberes como *mandatos* divinos³³. Este "como" quiere expresar una metáfora, un sentido indirecto, puesto que no existe un conocimiento real de Dios ni de la autoridad divina de sus mandatos, sino que se trata simplemente de una suposición racional. La moral kantiana, basada en la búsqueda de la felicidad plena, supone necesariamente como condición de posibilidad la existencia de Dios, la cual ha de entenderse, sin embargo, solamente en el marco de su fuerza obligatoria. Pues a decir de Kant, Dios representa el fin, más no el fundamento de la moralidad. La razón es capaz, por sí misma, de fundamentar la validez de la ley moral, sin necesidad alguna de coacción o de una determinación material que influya en el libre albedrío. Además, Kant supone siempre la universal validez inherente de ciertas acciones y ciertos sentimientos que no son ajenos a la razón y se encuentran presentes en todos los hombres³⁴. De esta manera, la razón es el principio, y Dios, el final de la moralidad. Pues aunque la moral no necesite de una representación anterior a ella, no deja por ello

³² Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p.109

³³ Ídem. p.186

³⁴ *Crítica de la razón pura*. A 633 B 661

de tener una relación con un fin tal. No como fundamento, sino como la consecuencia necesaria de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes³⁵. A la razón no le puede resultar indiferente el destino o fin último de todo obrar, por lo cual la idea de un ser infinitamente sabio, bueno y omnipotente, garantía de la felicidad suprema, satisface tanto la íntima necesidad humana de pensar más allá de los límites de la razón como el seguimiento de una forma de vida basada en la virtud. Pues este elevarse de manera constante a la perfección moral se ve justificada por la "promesa racional" de una vida futura. El verdadero servicio de Dios, o religión verdadera, consiste pues en orientar nuestras acciones en función de la idea del bien supremo como legislador supremo del mundo.

Sin embargo, Kant afirma que, aunque de hecho sólo exista una religión verdadera —la religión moral—, a pesar de ello pueden existir múltiples modos de creerla³⁶. Por lo tanto, junto al verdadero servicio de Dios existe la posibilidad a su vez de un falso servicio de la religión. La verdadera religión no está constituida más que por leyes, de las cuales, según Kant, podemos convencernos racionalmente de su necesidad incondicional. El falso servicio de la religión puede resumirse en lo que Kant denomina religión estatutaria, y que para el joven Hegel representará de la misma manera el aspecto positivo de la religión. A diferencia de la fe racional pura, una fe que cada uno elige libremente para sí mismo de manera racional, la fe en principios estatutarios o fe revelada representa el modelo perfecto de una fe impuesta, la cual ha sido aceptada sin la mediación de ningún razonamiento y por la vía de la sola autoridad de las doctrinas. En otras palabras, el falso servicio de la fe se limitaría al seguimiento y observación de las normas eclesiales sin detenerse siquiera a reflexionar sobre ellas, a la vez que se considera esta completa carencia de reflexión junto al seguimiento mecánico de estas normas como la forma por excelencia de la religión. La máxima sinrazón es la gloria de la religión, como diría Spinoza. El falso servicio de la fe no consistiría realmente en otra cosa que en invertir el orden que supuestamente debería regir cualquier vida religiosa, es decir, convertir el aspecto irreflexivo de la fe en el más importante y relegar el uso de la razón a segundo plano. De manera que, lo que constituye realmente el aspecto negativo o falso de la religión no son las prácticas llevadas a cabo en el culto ni la fe por sí mismas, sino la falta de racionalidad que se afirma en ellas. Kant quiere una religión en la que todos piensen, en la que el sentido de cada práctica esté claro, en la que no haya nada por definición oculto. "Sólo lo que no se puede por completo comprender, dice Kant, y examinar en un aspecto práctico, pero que en una mira teórica sobrepasa todos nuestros conceptos, es un misterio, y puede sin embargo ser revelado"³⁷. Lo que Kant no podría tolerar es un misterio que no pudiera ser explicado, comprendido, en términos teóricos ni prácticos. E igualmente le resultaría inconcebible una religión, una fe, o incluso una forma de vida, que no tuvieran su centro en el seguimiento de leyes éticas. Por lo cual, mantener un espacio ajeno a la razón, tanto teórica como práctica, tener esta fe estatutaria por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es, dice Kant, "una ilusión religiosa, cuyo seguimiento es un falso servicio"³⁸.

Así pues, en el fondo, el auténtico imperativo categórico que se encuentra por debajo de la concepción kantiana de la vida religiosa es, al igual que en *¿Qué es la Ilustración?*, una enérgica invitación al pensamiento propio: ¡*Sapere aude!*³⁹ La

³⁵ *La religión dentro de los límites de la mera razón.*

³⁶ Ídem, p.134

³⁷ Ídem, p.175

³⁸ Ídem, p.203

³⁹ Kant, *Filosofía de la Historia. ¿Qué es la Ilustración?*. México: FCE. 2004. p.25

perfección del ser humano consistirá, pues, en formar la voluntad en el seguimiento de la propia razón, o mejor dicho, en crear una voluntad que obedezca incondicionalmente a la ley. La religión, por lo tanto, no representa sino la constitución perfecta del sabio y lleno de bondad legislador del mundo. El principal papel de Dios es, de esta manera, la creación de leyes, mientras que la principal virtud del hombre consiste precisamente en ajustarse a ellas. Para Kant, por lo tanto, Dios no representa más que un buen abogado, o, en el mejor de los casos, un buen gobernante, mientras que el modelo de la vida humana se limita al del papel de súbdito, o incluso al de un esclavo. Lo cual le daría a la moral kantiana la forma de una moral patriarcal de corte judío, en tanto la obediencia representa la más alta virtud. Curiosamente, el primero en elaborar una crítica de este tipo a la moral kantiana, a pesar de su profundo seguimiento inicial, será el joven Hegel, quien así comienza el camino de su propia filosofía.

El escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana* es, como ya se mencionó antes, una suerte de aplicación del método crítico kantiano a la vida religiosa. La figura de Jesús, ya desde el análisis de la religión que hace Kant, es vista más bajo la luz de sus ideas morales que como el hijo de Dios. Su importancia radica en haber introducido en el mundo la visión de la superioridad de la vida moral. Sin embargo, la fundamentación de la fe sobre la conciencia moral llevada a cabo por Jesús no fue realizada de manera consecuente. Sin importar la superioridad de las ideas de Jesús, su mensaje degenera rápidamente en una fe positiva y estatuaría. Este germen de corrupción de la religión de Jesús, a decir de Hegel, se debe a su pertenencia al pueblo judío. El principio de su evangelio es la voluntad revelada de Dios, tal como había sido transmitida por los profetas de la religión de Israel. El mensaje de Jesús, de esta manera, a decir de Hegel, se transforma en algo exterior a él mismo, algo que le ha sido entregado y que no ha surgido de él. Jesús tuvo que acomodarse a la situación de la sociedad judía de su tiempo para que su mensaje fuera escuchado. De ahí que su evangelio esté atravesado por la afirmación de que la doctrina de Jesús es la voluntad de su padre. Si Jesús quería actuar sobre la voluntad del pueblo judío tenía, en última instancia, que apelar a un suerte de corroboración divina. Jesús se vio obligado a hablar mucho de sí mismo; y la circunstancia que lo obligó a ello, afirma Hegel, fue “la manera —la única— en que su pueblo era influido, pueblo que tenía la íntima convicción de haber recibido su constitución entera, todas sus leyes religiosas, cívicas y políticas, de la divinidad misma. Este era su orgullo⁴⁰”. Aunque, empero, Jesús intentó dirigir la esperanza mesiánica más hacia el campo de lo moral, se dio cuenta rápidamente que no tendría acceso al pueblo si no era bajo la suposición de que él era el Mesías. Un pueblo tan acostumbrado a recibir sus leyes —las que fueran— de arriba, ni siquiera hubiese puesto atención a una enseñanza distinta si ésta no proviniese directamente del Mesías esperado. La Positividad es, en última instancia, el espíritu judío que se niega a desaparecer de la religión cristiana.

Además del sesgo de la tradición judía, contribuye especialmente a la transformación del evangelio de Jesús en una religión positiva, la elección y el comportamiento sus discípulos. Se puede afirmar que los seguidores más cercanos a Jesús se distinguían por su constancia y rectitud al sostener la doctrina de su maestro. Eran hombres humildes y amables. No se destacaban como profundos hombre de Estado o como defensores de la ciudad, sino que todo su orgullo consistía precisamente en la carencia de ambos. Si se les ve abandonar tan fácilmente todo lo que constituía su vida para seguir a Jesús, afirma irónicamente Hegel, es porque no tenían vida alguna, porque sus intereses no eran ni muy amplios ni muy difíciles de abjurar. No tenían

⁴⁰ Hegel, *La Positividad de la religión cristiana*, p.80

interés en la vida pública o intelectual de su época, sino que todo su interés se limitaba a la persona de Jesús⁴¹. Su máxima ambición consiste en comprender y transmitir fielmente las enseñanzas de su maestro, sin aditamentos ni reflexiones de su parte. Su principal característica es la pasividad. Hegel, amante del mundo griego, no puede evitar la comparación entre los discípulos de Sócrates y Jesús. El éxito en la difusión mundial del cristianismo, no se debe, a decir de Hegel, a la superioridad de su mensaje, sino a que los apóstoles, como viles copistas, concentran toda su energía simplemente en transmitir el evangelio sin añadir o elaborar una reflexión propia. En los apóstoles no hay interiorización, sino una mera repetición. La filosofía de Sócrates, en cambio, no logra difundirse como religión pública en Grecia ni en ninguna otra parte porque, contrariamente a Jesús, exige solamente la interiorización y el conocimiento de uno mismo. Además, los discípulos de Sócrates habían sido educados en el desarrollo de la libertad y el amor al Estado, habían respirado en un ambiente de independencia que imposibilitaba la dependencia a una sola persona. "Amaban a Sócrates por su virtud y su filosofía, y no la virtud y la filosofía por causa de su persona"⁴². En cambio, para los discípulos de Jesús, su vida y su persona son tan valiosos, quizás más, que su doctrina. Esta actitud de los discípulos da origen a la tradición de lo exterior y, con ella, a la positividad de su Iglesia y sus sucesores, quienes hacen residir toda la verdad de la religión en los milagros y demás aspectos exteriores. Además, Jesús encontró apropiado fijar el número de sus amigos íntimos en doce y darle poderes en calidad de sus enviados y sucesores. Sócrates, por su parte, no tuvo solamente tres amigos, o siete, sino que todos los amigos de la verdad y la virtud le eran bienvenidos. Limitar los mayores honores a un cerrado círculo de personas, a decir de Hegel, tuvo como consecuencia una estima excesiva en individuos y en sus vestiduras. En cambio, en una religión de la virtud, para Hegel, los números son del todo irrelevantes.

La religión de Jesús, pues, desemboca en una religión positiva debido no sólo a su procedencia, sino también a sus características propias. La división de las distintas confesiones, el nacimiento del sectarismo en la religión, dependen de la excesiva importancia de la persona y, en última instancia, de la falta de claridad a su interior. La intolerancia y el odio entre las distintas sectas es consecuencia de que la religión positiva no pueda fundar sus principios, como la virtud moral, en la necesidad interna. Debido a ello, no puede frenar el sentimiento de impotencia e imposición entre sus miembros, ni impedir que la doctrina se separe en distintas variantes. Y cuando finalmente, debido al culto a la personalidad, de la comunidad libre surja una jerarquía sacerdotal, queda liquidado el último rastro de voluntad y opinión libres, y con el deber de obediencia los fieles quedan comprometidos a considerar como verdadero lo que manda el regente. Se traiciona así a la autonomía de la razón y al derecho a la educación. Esta pasividad y obediencia, con el tiempo, se convierten, según la expresión de Kant, en una segunda naturaleza. "Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana"⁴³. Cuando la razón es sofocada, la fantasía se llena necesariamente de fantasmas e imágenes espantosas. En una Iglesia basada en la positividad, a decir de Hegel, la moral tiene que degenerar, porque la religión no está basada en una reflexión del espíritu que pueda desarrollarse libremente.

⁴¹ Ídem. p,85

⁴² Ibídem

⁴³ Kant, *¿Qué es la Ilustración?* p,32

La solución de tal problema consiste, obviamente, en la fundamentación, o re-fundamentación, de la religión sobre verdades del espíritu o la razón, y no ya en la simple autoridad o revelación, aunque en ello se pierdan diversos aspectos del dogma o el culto. Aunque con el tiempo la opinión de Hegel se amplíe, e incluso llegue a criticar a Kant, esta intuición primordial permanecerá intacta. Para Hegel, una religión que se rehúsa a fundamentarse en la razón es una religión condenada a morir. En más de un sentido, es posible ver en el pensamiento del joven Hegel, e incluso en el de Kant, un intento de darle nueva vida a la religión, de *reformularla*. En Alemania, la cuna de la Reforma, la filosofía nunca se desarrolla al margen de la religión, sino que incide constantemente en ésta. La Reforma de la religión no termina con Lutero, sino que, a partir de él, se convierte en una constante necesidad que se repite de diversas formas. La Iglesia alemana es una Iglesia en constante proceso de descomposición y reformación. Por lo cual, la filosofía, que nunca se separa de ella, no puede no intervenir, para bien o para mal, en dicho proceso. Empero, el origen de tal situación no es en modo alguno filosófico, al menos en tierras alemanas, sino la Reforma del siglo XV y la controvertida figura de Martín Lutero.

1.3. Lutero. La religión de la subjetividad

No es exagerado afirmar que el pensamiento y la cultura alemana en general serían inimaginables sin la influencia de Lutero. Al menos dentro del ambiente intelectual en el que Hegel vive y se desarrolla no faltan referencias, desde todos los ámbitos posibles, a la profunda influencia del reformador. “Apenas si llegamos a comprender —dice Goethe en una conversación con Eckermann— cuánto debemos a Lutero y a la Reforma. Por la Reforma fuimos liberados de las cadenas de las limitaciones y, capacitándonos para una cultura progresiva, pudimos retroceder a las primitivas fuentes a fin de captar el Cristianismo en toda su pureza”⁴⁴. La figura de Lutero, pese a todas sus posibles fallas y defectos, representa para muchos alemanes la encarnación de la idea de libertad. La Reforma trajo consigo una revolución completa en todos los ámbitos sociales, no sólo en la religión. Aunque Lutero haya sido una figura extremadamente criticada y controversial, prácticamente no hay pensador alemán —ya sea en la literatura o en la filosofía— que no muestre, al menos indirectamente, un profundo agradecimiento hacia el reformador. Debido al trabajo de Lutero, muchas de las fronteras, o límites, en las que estaba encerrado el espíritu comenzaron a desvanecerse poco a poco. El pensamiento encontró espacio en lugares antes prohibidos, así como nuevas formas de expresarse y difundirse. Figuras como la de Schleiermacher —político, filósofo y predicador al mismo tiempo— son muy representativas a este respecto. Incluso Heine —hebreo por raza, alemán por nacimiento y de espíritu francés—, pese a todos sus matices críticos e irónicos, encuentra lugar en su obra para rendirle homenaje a Lutero. “Lutero, dice Heine, no fue solamente el más grande hombre, sino que es también el hombre *más alemán* que registran nuestros anales; su carácter reúne en el grado más alto las virtudes y todos los defectos de los alemanes, y representa en realidad todo lo maravilloso del espíritu germánico”⁴⁵. Lutero posee los arrebatos de un místico al mismo tiempo que la agresividad de un soldado. Al mismo tiempo que un frío escéptico y cruel ironista, es un profeta exaltado por la palabra de Dios. Su obra y carácter se caracterizan por un salvajismo atroz unido a una cierta delicadeza poética. En su intento de elevarse hacia Dios, no despreció, sino que supo también valorar los manjares de la tierra. El propio Heine le atribuye la autoría del proverbio: *Wer nicht liebt Wein, Weiber und Gesang. Der bleibt ein Narr sein Lebenslang*⁴⁶. En definitiva, de Lutero puede decirse, al igual que de su Alemania y el Idealismo, en una palabra, que era algo complejo.

Para Hegel, Lutero no es de menor importancia ni menos rico en características. En primer lugar, Lutero representa la reacción necesaria frente a los excesos de la Iglesia católica. La unión del más allá y el más acá en el espíritu de la Iglesia, sostenida por el catolicismo, en la época de Lutero se presentaba en la forma más corrupta posible como un culto a lo exterior, frente a la cual, a decir de Hegel, el espíritu debía necesariamente rebelarse. Empero, para Hegel es un error considerar que la Reforma sólo trajo como resultado la separación del seno de la Iglesia católica de una considerable parte de los cristianos. “Los franceses, afirma Heine, no han comprendido nunca sino el lado negativo de nuestra reforma religiosa; no han visto en ella sino una guerra al catolicismo”⁴⁷. Por el contrario, la batalla emprendida por la Reforma luterana es una lucha en nombre del espíritu, la cual, aunque indirectamente, contribuye de forma decisiva a la revitalización de la Iglesia católica. En este sentido, Lutero no sólo

⁴⁴ J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. México, ED: Porrúa, 2007. p.583

⁴⁵ Heine, *Alemania*. México, ED. Porrúa. 1991P,21

⁴⁶ “El que no ama el vino, las mujeres y el canto, permanece un tonto toda su vida”.

⁴⁷ Heine, *Alemania*. P,18

es el principal incitador de la Reforma, sino también de la Contrarreforma. El rigor y la disciplina casi militar que la Compañía de Jesús intentó introducir en el catolicismo, aunque quizá demasiado tarde, realiza en cierta manera el programa de Lutero. Aunque la brecha abierta por el espíritu en el viejo edificio de la Iglesia pronto dio paso a la mayor disipación, la Reforma luterana tenía como principal objetivo la revitalización de las instituciones y la vida cristiana en general, afirma Hegel.

Por otra parte, piensa Hegel, el mensaje de Lutero no sólo trae consigo una mayor intimidad entre el hombre y su Iglesia, sino también, y al mismo tiempo, la reconciliación del hombre con el mundo. La jerarquía católica, además de haberse situado en una posición extremadamente lejana del creyente promedio, había conseguido también extrañar al hombre respecto de su mundo. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel describirá posteriormente en términos similares el objetivo de la Reforma. "El hombre es traído así del más allá a la presencia del espíritu cuando vuelve su mirada hacia la tierra y sus cuerpos, hacia las virtudes humanas y la moralidad, hacia su propio corazón y su propia conciencia, cuando todo esto, a lo que hasta ahora volvía la espalda, empieza a significar algo para él"⁴⁸. Para Hegel, el mundo católico medieval estaba marcado por su manifiesta tendencia hacia el más allá, la cual se manifiesta asimismo en cada aspecto de la vida del hombre común. Aunque el matrimonio es siempre comprendido como una institución respetable, la Iglesia tiene en una mayor estima el ascetismo y la vida célibe consagrada a Dios. La pobreza y la vida diletante, por su parte, es preferida al trabajo y la acumulación de riquezas. Además, una servidumbre y el voto de ciega obediencia marcaban la vida del hombre religioso. En la Reforma, por su parte, el matrimonio y la vida familiar aparecen no sólo como una institución digna, sino que ni siquiera entra en contradicción con la vida religiosa. El vivir a partir del fruto del esfuerzo propio y el posterior culto al trabajo desplazan la dignidad de la vida basada en limosnas y la caridad. Finalmente, la idea de la libertad comienza a alumbrar en la conciencia como un don divino e inalienable. El espíritu se reconcilia consigo mismo. A lo cual también contribuye, no en último lugar, la traducción de la Biblia al alemán. Para Hegel, el lenguaje es la forma más simple y básica de la existencia. El hombre se produce a sí mismo en el lenguaje, y por lo tanto, la forma del lenguaje es la primera exterioridad de la que el hombre se reviste, como una segunda piel. Por esta razón, cuando el hombre se ve obligado a expresar sus más íntimos deseos, sus oraciones y plegarias a Dios, en una lengua extraña, esa unidad íntima —del hombre con Dios y consigo mismo— se rompe. La experiencia más íntima de recogimiento y fruición, la oración, al llevarse a cabo en una lengua extraña, se ve interrumpida por un elemento ajeno. Quizás la mayor alienación o extrañamiento que sufre el hombre de la Edad Media, para Hegel, sea precisamente la que se efectúa en el lenguaje. Pues la conciencia, en cuanto efecto lingüístico, y en última instancia la libertad de pensar por sí mismos, si bien no se vuelven imposibles, al menos sí se dificultan en gran medida.

La reconciliación del espíritu con el mundo y consigo mismo operada en la Reforma de Lutero es también, para Hegel, como resulta obvio, la premisa de todo el pensamiento moderno. No en balde, Hegel entiende ambos, en cierta forma, como un solo movimiento complejo. Será precisamente el Hegel maduro quien, acostumbrado a entender los movimientos filosóficos o figuras singulares como encarnaciones particulares del espíritu, entienda el camino que parte de la Reforma y atraviesa la Ilustración francesa hasta llegar al Idealismo de Kant y Fichte, como un solo despliegue del espíritu. El esfuerzo de Lutero, aunque desde el ámbito religioso, redescubre la

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: FCE. 2005. p.192

subjetividad en la que se fundamentarán, de distinta forma, las más diversas filosofías. Y al reconciliarse también con la naturaleza sensible fuera y dentro de él, el hombre encuentra el interés y la alegría necesaria para hacer descubrimientos en la naturaleza y las artes. La filosofía natural escolástica, pese a enfrentarse también con una naturaleza, actuaba, a decir de Hegel, como si le hubieran sacado los ojos para todo lo sensible. En la filosofía moderna, en cambio, “la inteligencia despierta para lo temporal; el hombre cobra conciencia de su voluntad y de su capacidad, mira con alegría a la tierra, a su suelo, a sus ocupaciones, viendo en ello algo justo e inteligente”⁴⁹.

En el mundo alemán, quizá el ejemplo más claro de la poderosa influencia de la Reforma luterana sobre el mundo cultural sea precisamente la filosofía de Kant. No sólo en la insistencia sobre el valor de la subjetividad, en la suprema autoridad del espíritu, sino también en sus límites. Aunque la reflexión filosófica se haya visto beneficiada de varios modos por la Reforma protestante, lo cierto es que Lutero fue también un encarnizado enemigo de del pensamiento filosófico. La constante intromisión de la filosofía en cuestiones teológicas, constante en la Edad Media, es un síntoma más de la corrupción que Lutero denuncia en el catolicismo. La filosofía, para Lutero, es un estorbo en la relación del creyente con Dios. Por esta razón, al igual que el reformador de Königsberg, la solución de Lutero es distinguir y separar el ámbito de la *fe pura* del ámbito de la razón. No en balde, Don Miguel de Unamuno, al hablar del pensador de Königsberg, maliciosamente dirá que “intentó fundamentar con el corazón lo que había destruido ya con la razón”⁵⁰. La aparente radicalidad del planteamiento kantiano, en realidad puede rastrearse a los orígenes mismos de la Reforma protestante. La división radical entre dogma y razón, entre moralidad y creencia, entre fe y obras, se encuentra también en el centro de la convulsión provocada por Lutero. Sólo la perspectiva, el énfasis, es distinto. Lutero busca una fe despojada de los artificios de la razón; Kant, una razón despojada de los misterios de la fe. Paradójicamente, tanto para Kant como para el joven Hegel, el aspecto más importante de la religión es aquel que en Lutero ocupa el lugar de menor trascendencia. Lutero, efectivamente, levanta el manto de pecaminosidad que pesaba sobre muchos aspectos de la vida común y el mundo sensible, pero no se ocupa de él. La ciencia y la filosofía natural pueden llevar a cabo un análisis tan indiscriminado del mundo sensible —cortar, desgarrar, abrir— en la medida en que deja de ser un asunto de interés e importancia para la fe. El hombre sólo puede acercarse con tanta libertad al mundo cuando Dios ya lo ha abandonado⁵¹. Además, en la teología de Lutero, no es sólo el mundo sensible, sino también, por decirlo así, el mundo moral el que se independiza de la fe. El mundo de las obras se convierte en un ámbito autónomo y, en cierta forma, paralelo a la religión. De ahí proviene precisamente su libertad. El mundo de la fe se limita estrictamente al mundo espiritual, a la conciencia y la subjetividad. Para Lutero, a diferencia de la teología católica, la fe, si no tiene obras, ya no está muerta en sí misma⁵². La fe es la única en la justificación ante Dios. “La fe sola, sin obras, justifica, liberta y salva”⁵³. Esta fe, empero, no es una fe basada en la reflexión. La fe y su objeto, al igual que para Kant, es algo que rebasa los límites de la razón pura. La religión, la verdad de la fe cristiana, desde la perspectiva de Lutero, exige sus propios límites y se convierte en un mundo en sí mismo.

La teología de Lutero se basa, pues, por una parte, en la exigencia de intimidad entre el espíritu y Dios; y por otra, en la delimitación de las fronteras entre la razón y la

⁴⁹ Ídem. P,204

⁵⁰ M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. México,

⁵¹ Cfr. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*.

⁵² Santiago 2:17

⁵³ M. Lutero, *Escritos Reformistas de 1520. La libertad cristiana*. México: SEP, 1988. p,237

fe. Más concretamente, Lutero intentó depurar a la religión cristiana de la filosofía pagana, en la cual no veía sino un impedimento para la correcta comprensión de la sagrada escritura. Filosofía pagana significaba, para él, principalmente Aristóteles, quien había sido analizado profundamente durante la escolástica. Por esta razón, Aristóteles, y con él la escolástica de Santo Tomás, serán el principal blanco de los ataques de Lutero contra la perversión de la fe por medio de la razón. “¿Qué son las universidades, preguntaba Lutero, si quedan constituidas como hasta ahora, es decir, como gimnasios de los efebos y de la gloria griega? Poco se enseñan la Sagrada Escritura y la fe cristiana, y solamente reina el ciego maestro pagano Aristóteles, y aún más que Cristo”⁵⁴. Aristóteles, la razón pagana, significan pues, desde la perspectiva de Lutero, una vil perversión al espíritu religioso. Sin embargo, limitarse a decir que Aristóteles representa una perversión para la religión es demasiado poco. Lutero, en efecto, utiliza los calificativos más fuertes e insultantes que puedan imaginarse para referirse al estagirita, tales como bestia, pagano maldito, miserable, altanero, perverso, entre otros⁵⁵. De esta manera, curiosamente, la crítica luterana a la filosofía escolástica concuerda con la del humanismo renacentista. En efecto, el redescubrimiento y la nueva lectura de Platón en el renacimiento marcan también de manera definitiva la figura de Aristóteles como la del clásico pensador dogmático, frío y ortodoxo. Imagen que, por cierto, aún acompaña en gran medida al pensador griego⁵⁶. Sin embargo, a pesar de esta ligera coincidencia, la reforma luterana como el renacimiento florentino son tendencias extremadamente diferentes. El renacimiento, dentro del ámbito del pensamiento y las artes, intentaba regresar a lo que consideraba el origen mismo de la cultura, la Grecia clásica. Por el contrario, la reforma llevada a cabo por Lutero intentó una negación total de la filosofía y la razón frente a la completa autoridad de la Biblia. La fe es algo cualitativamente distinto a la razón. No se trata, pues, de negar la autoridad de Aristóteles para regresar a Platón, o a cualquier otro pensador griego, sino de negarle la entrada a la filosofía al marco de la religión. A este respecto, también resulta interesante la opinión de Lutero sobre el Pseudo Dionisio Areopagita, cuya influencia no se limitó a la esfera de la cultura cristiana, sino que influyó notablemente en el mundo musulmán y judío⁵⁷. De este, pues, afirma Lutero que le “disgusta del todo que se le atribuya tanta importancia a ese Dionisio, sea quien fuere, pues de ordinario no se encuentra en él nada de una erudición sólida. Por cierto, continua Lutero, en la *Teología Mística*, a la cual algunos tratadistas teológicos muy ignorantes conceden una importancia excesiva, también es muy pernicioso, puesto que es más platonizante que cristianizante, de suerte que yo no quisiera que un alma fiel se ocupase en lo más mínimo de esos libros”⁵⁸. Así pues, el ámbito de la fe se constituye como un mundo en sí mismo, dentro del cual la autoridad de la razón y la filosofía resultan inoperantes.

Por esta razón, la reforma luterana también puede ser vista como un movimiento extremadamente conservador. La propia figura de Lutero, un revolucionario rodeado de príncipes, en este sentido, dice mucho al respecto. Tomas Müntzer, principal exponente de lo que se conoce como reforma radical y acérrimo crítico de Lutero, no dejará de referirse a la situación paradójica en que se encontraba éste último⁵⁹. En efecto, Fray

⁵⁴ Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*. p.95

⁵⁵ Ídem. p.96

⁵⁶ Werner Jaeger, *Aristóteles*. México: FCE. Jaeger afirma un tanto nostálgicamente que Aristóteles es el único pensador, de entre todo el mundo griego, que jamás ha tenido un renacimiento

⁵⁷ Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*. Madrid: ED. BAC. 1995. Empero, durante su juventud, Lutero fue un ferviente lector del Areopagita

⁵⁸ Lutero, Op. Cit. *La cautividad babilónica de la Iglesia*. p.212

⁵⁹ Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*. Madrid: ED: Trotta, 2001. La confrontación de Müntzer con Lutero, lejos de limitarse a un episodio aislado, se mantiene como una constante en su pensamiento. Gran

buena vida —como llamaba Müntzer a Lutero— pese a sostener una posición teológica revolucionaria, en el ámbito de lo ético-político se revela como un obediente súbdito de su príncipe. Lutero, para decirlo de cierta forma, no pretendió nunca cambiar el mundo, mostrándose como un fiel partidario del sistema político de su tiempo y las consecuencias que este implicaba, al igual que casi todos los pensadores alemanes hasta Hegel. A este respecto cabe destacar el papel que jugó en la ejecución del propio Müntzer y sus turbias opiniones sobre lo que se conoce como la *Guerra de los campesinos*, la cual tocó su fin con la ejecución de miles de alemanes⁶⁰. Al hacer esto, Lutero se granjeaba el favor de los príncipes alemanes, y a su vez éstos últimos conseguían una legitimación “divina” de sus quehaceres políticos. Lo cual convertía a la Reforma en un discurso políticamente apologético y conservador. Este mismo rasgo moderado también puede observarse, de cierta forma, en su forma de entender la Reforma. La teología de Lutero no mira hacia delante, sino hacia los supuestos orígenes primitivos de la iglesia cristiana. La reforma de la iglesia católica es en realidad un intento de regresar a su pasado más prístino. Gesto que, en cierta forma, asumirá también el romanticismo al radicalizar la afirmación de la superioridad del pasado o los orígenes⁶¹. En el caso de la Iglesia católica, un pasado en el que aún no había sido pervertida por la razón y la filosofía. Ni tampoco, para llevar esto a su extremo, por la propia teología. La Iglesia cristiana primitiva, tal como la concebía Lutero, era una iglesia ingenua y pura, cuyas prácticas y modo de vida aún no habían sido deformadas por las sutiles e inútiles reflexiones teológicas sacadas de la filosofía. En este sentido, la teología de Lutero se rebela contra la teología como tal, esto es, contra todo discurso racional sobre Dios y la Revelación. La teología de Lutero es una teología que quiere dejar de teologizar, negando la racionalidad en la fe. “Si la filosofía no lo comprende, la fe en verdad lo comprende. Mayor es la autoridad de la palabra de Dios que la capacidad de nuestro ingenio”⁶²

Sin embargo, por paradójico que pueda resultar a simple vista este aspecto conservador al interior de la reforma, en realidad es bastante consistente con la postura de Lutero. Tanto la ética, la moral y la política son cuestiones que sólo tangencialmente le preocupan, en la medida que no representan puntos decisivos en materia de fe. Dad, pues, a Cesar lo que es de Cesar, y a Dios lo que es de Dios. Y lo propio de Dios es la fe, la única capaz de justificar al individuo frente a sus ojos. De ahí probablemente la renuencia de Lutero a cambiar cualquier cosa en materia política y su constante adhesión al régimen tradicional. La auténtica libertad del cristiano radica en su fe, alrededor de la cual se subordina, obviamente, cualquier otro aspecto de la vida religiosa. La vida de la religión es la vida de la fe. La moral y la vida ética del individuo se constituyen entonces como algo incidental y subordinado al interior de su vida religiosa. Por esta razón, cuando Kant y el joven Hegel ponen el énfasis en la moralidad como el aspecto más importante de la vida religiosa, conscientemente o no, reivindican aquello que Lutero había desechado antes como algo meramente ornamental, al menos para la vida de la fe. Por decirlo de otra forma, Kant y Hegel, por lo menos en este aspecto, viven de los restos de Lutero. La negación o subordinación de la moralidad se revela, de esta forma, como otro lado de la crítica a la racionalidad en la religión

parte de sus propuestas teológicas y políticas se configuran tomando siempre su respectiva distancia del reformador de Wittenberg.

⁶⁰ Ídem. p, 46. En la introducción a esta obra se resalta notablemente la visceral y rabiosa opinión que Lutero tenía tanto de la guerra de los campesinos como del propio Müntzer. El escrito con el cual Lutero incitaba a los príncipes alemanes a tomar acciones directas en contra de los campesinos lleva el violento título de *Contra las bandas despojadoras y asesinas de los campesinos*.

⁶¹ Todavía, de cierta forma, Heidegger y Nietzsche caminan en un rumbo similar

⁶² *La cautividad babilónica de la Iglesia*. p,135

cristiana. La razón es tan incapaz de alcanzar el núcleo más íntimo de la religión, como el seguimiento de normas morales lo es para la salvación del alma. Existe un abismo que se yergue entre ambas. Para la salvación, para recibir la gracia de Dios, la moralidad es irrelevante. La gracia parece ser algo completamente extrínseco y ajeno al obrar del hombre, pues dentro del ámbito de la vida ética el hombre no deja de ser jamás un esclavo⁶³. La auténtica liberación del hombre proviene de su fe. El hombre, pues, encuentra dividida su existencia en su relación con dos mundos cualitativamente distintos, el mundo de la fe y el mundo de las obras. De ahí que, como afirma el propio Lutero, el hombre sea señor y siervo a la vez, libre y esclavo en cada momento. "El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. / El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todo"⁶⁴. A este destino lo arrastra no solamente su disputa entre su vida moral y su vida espiritual, sino en última instancia, su propia constitución física, antropológica por decirlo de algún modo, que lo determina como una criatura compuesta de alma y cuerpo. "Por el alma se llama al hombre espiritual, nuevo e interior; por la carne y la sangre, se lo llama corporal, viejo y externo"⁶⁵. Ambos hombres, tanto el corporal como el espiritual, viven como uno solo, pero a la vez son radicalmente distintos. La virtud, la libertad y la bondad posible del hombre se encuentran ligada exclusivamente al hombre interior, al alma, al igual que su posibilidad de salvación. Al hombre exterior, constituido por el cuerpo, está reservada la constante esclavitud, de suerte que no importa cuantas cosas haga el hombre exterior, comer, beber, casarse o vestirse de ropajes sagrados, de nada sirve o afecta a la vida del alma. El hombre interior puede prescindir de todo ello, pero jamás de la palabra de Dios. En cuestiones de fe, pues, para Lutero, no se trata de equilibrar la fe con las obras, como reza el evangelio de Santiago, sino de elegir, para alcanzar la salvación, entre fe u obras. De esta manera la moralidad, entendida como una serie de mandamientos o normas para alcanzar una vida feliz o virtuosa, e incluso, en un sentido más amplio, como vida estatal o social, se encuentra relegada a un segundo plano.

Sin duda alguna, tanto en el joven Hegel como en Kant no basta con que tales mandamientos sean enunciados, o con que pretendan alcanzar una validez plena basándose en su sola autoridad. "La moralidad es autónoma y desprecia todo fundamento ajeno, y quiere cimentarse, autosuficientemente, sólo en sí misma"⁶⁶. Pero no en base a su propia autoridad, sino apelando a la claridad y la luz natural de la razón, repartida por igual en todos los hombres. La diferencia entre los mandamientos de una religión positiva y los de una religión —moralidad— basada completamente en la razón, es precisamente que estos últimos son comprensibles, explicables, y son capaces de ofrecer siempre una razón de sí, de demostrar que en el seguimiento firme de ellos radica la mejor forma entre muchas de alcanzar la virtud. Además, pues, de que están expuestos abiertamente a la crítica racional en orden a su posterior mejoramiento o incluso completa destitución en aras de uno mejor. Por esta razón, como decía Lessing, precisamente porque puede ser sometida a crítica, la religión racional está destinada a superar a todas las religiones positivas. Sin embargo, afirma Lutero, comprender un mandamiento moral no significa ni implica necesariamente seguirlo. El razonamiento, en efecto, como se cuestionará Tolstoi, ¿me habría demostrado que debo amar a mi prójimo en lugar de estrangularlo?⁶⁷ La respuesta a esta pregunta, desde la perspectiva

⁶³ Debido a esta cierta exterioridad en la salvación, Müntzer, por ejemplo, insiste en la necesidad de una «prueba» que convierta a la fe en algo activo y no en una mera receptividad.

⁶⁴ *La libertad cristiana*, p.234

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Hegel, *La Positividad de la religión cristiana*, p.83

⁶⁷ Tolstoi, *Ana Karenina*. Parte VIII, Cáp. XII

de Lutero, sería que, en efecto, la razón sí puede demostrarme tal necesidad, pero es del todo incapaz de moverme a hacerlo. “Los mandamientos, afirma Lutero, nos indican y ordenan toda clase de buenas obras, pero con eso no están ya cumplidas: porque enseñan rectamente pero no auxilian; instruyen acerca de lo que es preciso hacer, pero no expenden la fuerza necesaria para realizarlo”⁶⁸. Tal fuerza, ímpetu o necesidad de acción es ajena a la razón. Al contrario, resulta ser siempre una posibilidad constante el que, a pesar de que se le demuestre racionalmente al hombre que el mejor camino a seguir es el de la virtud, éste haga exactamente lo contrario. “El hombre es necio, necio de remate. Y todavía es más ingrato que necio: es difícil encontrar un ser más ingrato que él, dirá Dostoievsky”⁶⁹. Y más que ingrato, para regresar con Lutero, es preciso afirmar que el hombre, corporal y exterior, se encontrará siempre ligado necesariamente al pecado. El hombre es necesariamente un pecador y no puede eximirse de forma alguna de serlo. La carne será siempre carne. Exigirle, pues, la perfección, la perfecta sumisión al imperativo de la virtud, resulta desde la perspectiva de Lutero tan imposible como el que la carne se convierta en algún momento en espíritu. Y en la medida que las leyes o mandamientos de la ética, moral o de la vida política se refieren siempre al hombre exterior y corporal, resultan del todo subordinados a la búsqueda de la salvación. La vida corporal del individuo resulta irrelevante para su vida espiritual. Pero no sólo eso, sino que los mandamientos morales —en este caso los de la Biblia— resultan también inaplicables para el hombre corporal. Los mandamientos morales, los del Antiguo Testamento por ejemplo, exigen la perfección a una criatura por naturaleza imperfecta. Si bien para el hombre espiritual las reglas morales resultan superfluas, en el caso del hombre corporal se convierten en un constante recordatorio de su imperfección. “Los mandamientos han sido promulgados únicamente para que el hombre se convenza por ellos de la imposibilidad de obrar bien y aprenda a reconocerse y a desconfiar de sí mismo”⁷⁰. Pero a pesar de su marcado carácter negativo en la teología de Lutero, los mandamientos morales alcanzan a ofrecer una suerte de efecto positivo en el individuo. Al enfrentar constantemente al individuo con su propia imperfección y su imposibilidad de alcanzar la máxima virtud o la salvación por medio de ellas, el creyente no tiene otro remedio que sumirse en el miedo y la desesperación. El hombre, pues, se encuentra, por una parte, frente a la constante amenaza de la condenación eterna con que intimidan las exigencias de la ley, y por otro, frente a su incapacidad de llegar a ser bueno. En este estado de indecisión, de temor constante frente a tan terrible posibilidad que parece no ofrecer ninguna salida, el hombre encuentra el camino de la fe. Se da cuenta entonces de que la ley del cuerpo no puede ser aplicable a la vida del espíritu. Cristo es el único ser perfecto, y también el único que puede arrancar al hombre de su irremediable esclavitud y conducirlo a la libertad. “Porque todo aquello que jamás conseguirás con las obras de los mandamientos...te será dado pronto y fácilmente por medio de la fe”⁷¹. Ninguna obra o poder humano puede alcanzar la virtud y sacar al hombre de su imperfección,

⁶⁸ Lutero, *La libertad cristiana*, p.237

⁶⁹ Dostoievsky, *Memorias del subsuelo*. Barcelona, Ed., Juventud, 2003, p. 38. Resulta en extremo interesante, el hecho de que, pese a la formación ortodoxa de Dostoievski y Tolstoi, sus opiniones discurren de manera casi paralela a las de Lutero.

⁷⁰ Lutero, *La libertad cristiana*, p.237

⁷¹ Ídem. 238. Dentro de esta perspectiva de la teología de Lutero es posible entrever una primera elaboración teórica de aquello que otros pensadores y teólogos posteriores denominarán la *angustia*. Cuestión está que será tratada por personajes tan dispares como el propio Hegel, Kierkegaard, Sartre e incluso el propio Heidegger, manteniendo casi siempre el mismo sentido de anonadamiento o desesperación. Kierkegaard, por ejemplo, en la *Ejercitación del cristianismo*, afirma: ¿Cómo en el mundo se le podrá ocurrir a un hombre abrazar el cristianismo? Es muy sencillo, y muy luterano, si no te importa añadir esto: solamente la conciencia de pecado puede empujarte a este terror.

sino que sólo la fe puede ofrecer el camino de la salvación. “Al cristiano le basta con su fe, sin que precise obra alguna para ser justo, de donde se deduce que si no ha menester de obra alguna, queda ciertamente desligado de todo mandamiento o ley, y si está desligado de todo esto será, por consiguiente, libre. *En esto consiste la libertad cristiana*”⁷². Porque la letra —la razón, la moralidad, las obras—mata, más el espíritu vivifica, para decirlo con las palabras del apóstol.

Sin embargo, pese a la marcada imposibilidad del hombre para ser bueno y la invalidez de las obras frente a la justificación en Dios, Lutero no puede hacerla desaparecer. Si bien para él la moralidad no representa el principal problema de la religión, también se preocupa por indicar que esto no significa que el creyente deba mantenerse completamente ajeno al obrar como tal. Pero sin lugar a dudas ocupa siempre el segundo lugar, manteniéndose, como decíamos antes, en una perspectiva más bien conservadora a este respecto, limitándose a hacer lo estrictamente necesario sin perseguir un cambio sustancial en la forma de vida o, peor aún, en el sistema político. El hombre ha de obrar, pues, simplemente para evitar la holgazanería, por el sencillo hecho de que, quiéralo o no, se encuentra en un mundo determinado. Pero, al mismo tiempo, ha de tener siempre en cuenta que las obras no sirven para nada para llegar a ser bueno o encontrarse justificado antes Dios. Por ejemplo, a decir del propio Lutero, “a fin de que no anduviera ocioso, Dios encomendó a Adán el trabajo de plantar, labrar y cuidar el Edén”⁷³. La única práctica, por decirlo así, necesaria para la salvación del cristiano consiste en grabar en su ser la palabra de Cristo, esto es, la sagrada escritura.

Habría que distinguir en este punto, para no caer en contradicciones, entre la letra —tradición, ley, mandamiento, en el sentido que comúnmente se le atribuye al judaísmo— y la Sagrada escritura. La letra es la imagen perfecta de la ley judía, la cual limitaba, a decir de San Pablo, el ámbito de la religión al seguimiento estricto de ciertas prácticas que se extendían hasta a los lugares más íntimos de la vida cotidiana. Frente a esto, al igual que el apóstol, Lutero oponía la sagrada escritura, la voz de Jesús, cuya palabra viva llevaba al creyente a la vida de la fe, y no a la sumisión a ciertos ritos. El conocido imperativo de la *sola Scriptura* de la teología de Lutero se refiere exclusivamente a la Biblia, y posiblemente sólo al Nuevo Testamento, más no a los mandamientos y muchos menos a los grandes escritos teológicos. Dentro de los estrictos márgenes de la Sagrada escritura Lutero encontraba todo lo necesario para la vida del creyente, de ahí su constante rechazo a la fastuosidad de los ritos y su esfuerzo por acercar al creyente promedio —que no sabía latín— a una lectura directa de la palabra de Dios. Todo esto, como resulta obvio, bajo el gran supuesto de que el sentido de la sagrada escritura era simple y que cualquier persona, sin el menor esfuerzo de su parte, podía comprenderlo. Este supuesto era el que, precisamente, autorizaba a Lutero a criticar fuertemente la desmedida racionalidad en la exégesis bíblica, y a buscar una lectura, en este mismo sentido, más pura. De esta manera, afirmaba Lutero, refiriéndose a la lectura del Pseudo Dionisio Areopagita, “no aprenderás a Cristo, a quien si acaso lo posees, perderás”⁷⁴. La teología, la lectura racional de la Biblia, desde la postura de Lutero, en lugar de revelar el sentido de la escritura, lo oculta. En el preciso momento en que un tercero, en este caso un sacerdote, le interpreta a alguien el sentido de la escritura, lo pervierte. El sentido se revela de manera simple, sin artilugios excesivos. Claro es el sentido de la sagrada escritura para todos, porque todos, en última instancia, son sacerdotes. “Todos los cristianos son en verdad de estado eclesiástico y entre ellos

⁷² Ídem. 239

⁷³ Ídem, p.248

⁷⁴ *La cautividad babilónica de la iglesia*. p.211

no hay distingo”⁷⁵. La autoridad de la sagrada escritura, de esta manera, se impone no solamente por su supuesta claridad inmanente, sino también porque todas las personas, sin hacer excepción, están autorizadas para leerla. Como si Lutero, también confiase, como Descartes, en que el buen sentido es lo que mejor está repartido entre todo el mundo. De esta manera, al negar cualquier factor externo en la lectura de la Biblia, Lutero, al mismo tiempo, propone un nuevo criterio de interpretación. Teniendo, pues, por una parte, que cualquier individuo es capaz de interpretar la Biblia por sí mismo, y que ésta, en última instancia, se revela como un texto claro y comprensible por sí, Lutero, en un primer momento, no considera que la interpretación de la sagrada escritura sea un problema. “El principal fundamento de mi tesis es, afirma Lutero, en primer lugar, que a las palabras divinas no debe hacerseles violencia alguna ni por parte de un hombre ni por parte de un ángel, sino que ellas deben conservarse, en cuanto sea posible, en su más simple significación. Si no nos obliga una circunstancia manifiesta, las palabras no deben entenderse fuera de la gramática ni de su propio sentido, para no dar a los adversarios ocasión de mofarse de toda la Escritura”⁷⁶. El sentido literal, esto es, propio de la escritura, es, pues, el único criterio que ha de tomarse en cuenta en la interpretación bíblica, y el único que, en todo caso, es necesario en tal labor.

Sin embargo, pese a las loables intenciones de Lutero de acercar a los no cultos a la lectura directa de la Biblia, el asunto rápidamente se salió de su control. La reforma se convirtió en un movimiento dividido, en cuya separación pueden reconocerse los trabajos de personajes como Zwinglio y el ya mencionado Thomas Müntzer. Éste último, con el tiempo se convertirá en el crítico más peligroso de Lutero. Al no ofrecer ningún tipo de canon o método exegético ajeno al de la propia lectura, las opiniones diversas florecieron inmediatamente. Al combatir todo tipo de centro o de autoridad en materia de exégesis, en este caso la de la Iglesia católica romana, lo que antes hubiera podido ser considerado rápidamente como una herejía ahora se convertía simplemente en una opinión o lectura diferente, pero no por ello menos válida. Ahí donde no existe el dogma, una interpretación canónica de la escritura que se toma innegablemente como verdadera y a partir de la cual se ajustan todas las demás interpretaciones, tampoco pueden existir herejías. Ninguna opinión, propuesta o interpretación, por principio, puede ser desechada sin más, y mucho menos condenada o perseguida. Lutero escribía, “si uno quería censurarlos —a los *romanistas*— mediante las Sagradas Escrituras, le objetaban que interpretar las Escrituras no le correspondía a nadie sino al Papa”⁷⁷. Pero ahora, al hacer de la interpretación de la Biblia un asunto personal y único, Lutero no puede esperar que todas las interpretaciones posibles concuerden con la suya, y por lo tanto, al menos en teoría, se vería imposibilitado para perseguir cualquier interpretación diferente. De acuerdo con su propia postura, Lutero no podía concebir a las Sagradas Escrituras como un libro problemático o de difícil comprensión, puesto que, de esta forma, se hubiese visto obligado a darle la razón a todo el aparato teórico-exegético que en la tradición de la Iglesia católica se había desarrollado y que él pretendía rechazar. Lutero buscaba, al contrario, un estado similar al de la iglesia primitiva. Sin embargo, su anhelo de esta iglesia pura e ingenua, sin rastros aún de perversión, en el tiempo antes de que la razón dominará la vida de la fe, desembocó paradójicamente, con el paso del tiempo, en toda una serie de esfuerzos racionales para interpretar la Biblia, de interpretaciones racionales de la misma, como puede observarse en el caso de Kant y del joven Hegel.

⁷⁵ *A la nobleza cristiana de la nación alemana*. P,31

⁷⁶ *La cautividad babilónica de la iglesia*. p,131

⁷⁷ *A la nobleza cristiana de la nación alemana*. p,30

Así pues, la insistencia de la Reforma en la primacía de la subjetividad degeneró rápidamente en una Iglesia que no pudo detener la descomposición que inició. La Iglesia fundada por Lutero se vio objeto, a su vez, de nuevas separaciones por parte de las así llamadas Iglesias reformadas. "Separatistas, pietistas, hugonotes, los *pacíficos de la tierra*, que tenían todos la intención de aproximarse más a Dios de lo que parecía permitirles la forma adoptada por la religión oficial"⁷⁸. Cada una de las cuales, por mencionar sólo algunas, reclamaba para sí la misma autenticidad que en un principio exigía el mismo Lutero. La división y constante proliferación de distintas y nuevas sectas, como describe magistralmente Goethe, tuvo como consecuencia una general desconfianza en el culto y la vida religiosa. "Tiene el culto protestante demasiada poca plenitud y consecuencia para que pueda mantener unidos a los feligreses; de ahí la facilidad de que éstos se retraigan y formen pequeñas comunidades"⁷⁹. Y de ahí también la queja, que crecía con cada año, de que el número de fieles disminuyera cada vez más y que sólo muy pocos frecuentaran la eucaristía. La desconfianza en la exterioridad que Lutero proclamaba hacia la Iglesia católica, se extendió hasta los ritos de su propia Iglesia. Ante la multiplicación de las confesiones y las diversas formas de entender los sacramentos, la reserva ante estos últimos se convirtió en algo común. Entre toda esta maraña de discusiones y nuevas reformas, el diálogo interior del espíritu con Dios era el único lugar ajeno a estos problemas. La subjetividad fue empujada cada vez más a concentrarse en sí misma y a sospechar de las diversas ceremonias religiosas. "¡Y cómo no ha de resultar descuartizada en el protestantismo esta coherencia verdaderamente espiritual, cuando parte de los símbolos de que se trata es reputada apócrifa y sólo unos pocos son tenidos por canónicos, y cómo nos quieren predisponer mediante la indiferencia de unos para la alta dignidad de los otros!"⁸⁰.

Además de ello, la decadencia en el culto contribuyó a su vez a la decadencia de la reflexión teológica en el mundo protestante. La necesidad más urgente, en tiempos de Lutero, era que el hombre sintiese en su interior la certeza de su redención y de su relación con Dios. "Tal es el gran principio que ahora se instaura: el de que desaparece toda exterioridad en punto a las relaciones absolutas entre Dios y el hombre; y con esta exterioridad, con esta enajenación de sí mismo, desaparece todo vasallaje espiritual del hombre"⁸¹. La relación íntima del espíritu del hombre con Dios se establece como lo único de verdad importante, y en base a él, se rechaza toda la exterioridad y el formalismo de la especulación teológica. La teología abandona el terreno de la reflexión y se refugia en la mera evocación de sensaciones. "Sólo en la Iglesia católica se ha conservado en lo fundamental aquel entronque de la teología y la filosofía con que nos encontramos en la Edad Media"⁸². Como consecuencia, la teología carece de todo tipo de armas para defenderse y fundamentar su doctrina. La frágil y gris situación de la teología protestante en tiempos de Hegel, es fruto de tal situación. Lutero, sin duda alguna, jamás llegó a pensar que, al separar de forma tan radical la razón de la fe, también dejaba indefensa a ésta última frente a los avances de la primera.

⁷⁸ Goethe, *Poesía y verdad*. P,26

⁷⁹ Ídem, p,184

⁸⁰ Ídem, P,186

⁸¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P,195

⁸² Ídem. P,197

1.4. Panteísmo y literatura

"Nemo contra deum, nisi deus ipse"

Goethe, *Poesía y verdad*

Aunque una considerable cantidad de los fragmentos y esbozos que constituyen los escritos de juventud de Hegel revela una fuerte adhesión a la filosofía crítica de Kant, y a sus opiniones sobre la religión, también puede descubrirse otra poderosa influencia de no menor importancia, la cual, por decirlo de cierta forma, flota en el aire. Su escrito sobre *La positividad de la religión cristiana* y su *Vida de Jesús* se encuentran en la esquila de producciones bajo la influencia de la teología moral de Kant y, en última instancia, del principio de la subjetividad de la Reforma luterana. Empero, ya en el conjunto de escritos que ofrece Nohl, puede distinguirse un cierto alejamiento crítico de su primera posición frente a la religión. Este alejamiento, no obstante, no se debe tanto a una figura individual cuanto al espíritu de toda una época. Lo que distingue a Hegel del resto de sus contemporáneos, o incluso del propio Kant, es una voluntad constante por alcanzar una perspectiva más amplia. Anheló que coincide, en gran medida, con el proyecto intelectual y poético de su tiempo. Aunque no existe todavía, propiamente hablando, una crítica elaborada hacia el sistema kantiano, su deseo de superar la estrechez de su punto de vista es más que patente. Si hubiese que resumir en una sola palabra esta oscura presencia que empuja al todavía joven Hegel, y a otros como él, a superar los límites impuestos por la filosofía, la poesía y la teología, habría que hacerlo necesariamente en aquel vocablo que quemaba los labios de Goethe: el panteísmo.

Heine, con el descaro que lo caracteriza, afirma abiertamente que el panteísmo es la religión secreta de Alemania⁸³. El cristianismo no es otra cosa que una fachada en la que se esconde el oscuro impulso de una antigua religión panteísta. Si Spinoza, especialmente su *Ética*, es abrazado casi unánimemente en Alemania —las pocas excepciones son Kant, Fichte y Jacobi—, no se debe sólo a los méritos del pensador judío, sino a que Alemania había practicado el panteísmo desde hace siglos. Por esta razón, la obra de Spinoza vive en Alemania como en su propia casa. El panteísmo es la obsesión de Hegel, Schelling, Goethe, Lessing y del propio Heine. La *Alemania* de este último es quizá la obra más profunda, a la vez que suspicaz, sobre la influencia del panteísmo en las tierras teutonas. Con bastante sutileza y humorismo, Heine, para buscar los orígenes de la filosofía alemana, no se limita a regresar a Lutero —lugar por demás visitado—, sino que retrocede hasta los viejos cultos germanos en los que el cristianismo no ha podido, pese al paso del tiempo, penetrar del todo. Al igual que Herder y los hermanos Grimm, Heine encuentra en los relatos y tradiciones populares de Alemania, y obviamente también en la reflexión filosófica y en la literatura, los restos de una creencia que ha logrado conservarse pese a todos los intentos del cristianismo por hacerla desaparecer. La victoria del cristianismo sobre el resto de las religiones paganas es sólo aparente. Aunque derrotados, los Dioses paganos continúan acechando desde la media luz.

El panteísmo es, por decirlo de algún modo, el último bastión del paganismo en el mundo cristiano. Paganos fueron los Dioses griegos y también las diabólicas divinidades nórdicas y germanas. Los misterios y símbolos del norte de Europa, a decir de Heine, estaban dominados completamente por el culto a la naturaleza. En cada

⁸³ Heine, *Alemania*. P,40

movimiento del viento y en cada nuevo retoño se adoraba a una divinidad; en las hojas de los árboles palpaba el corazón de lo divino. Todas las manifestaciones del mundo sensible eran consideradas como la determinada expresión de una divinidad. Con la llegada del cristianismo se intentó invertir dicha relación con la naturaleza: en lugar de divinizar el mundo, se le diabolizaba. Sin embargo, los Dioses germanos, tan grises y melancólicos como el norte mismo, apenas y mudaron su semblante de por sí diabólico por una sonrisa irónica. La vida y el contacto presente con la oscuridad es una característica muy propia del mundo nórdico. Por esta razón, cuando el cristianismo intenta convertir a la naturaleza en una fuerza hostil y a las divinidades paganas en figuras oscuras y satánicas, en cierto modo, no introduce ningún cambio en absoluto, o al menos, ninguno positivo. El sombrío mundo nórdico ya estaba bastante acostumbrado a celebrar tanto la luz como la oscuridad. Por esta razón, a decir de Heine, en ningún lugar como en el norte de Europa se cuenta con un Imperio diabólico tan formidable y negro. Las leyendas populares de Francia son, en comparación con las alemanas, brillantes y hermosos cuentos de hadas. Los cuentos alemanes, incluso aquellos que parecen más ingenuos, abundan en contornos grises y crueldades comunes. Por eso Heine puede regodearse cuando le dice a los franceses: "También tenéis, como nosotros, varias especies de espíritus diabólicos, pero difieren de los nuestros tanto como un alemán de un francés. ¡Qué limpios y cuidadosos son los demonios de vuestros cuentos en comparación de la infernal canalla de nuestros espíritus infectos y mal educados!"⁸⁴.

Una religión, cualquiera que esta sea, no es algo fácil de borrar, incluso para una fuerza tan poderosa como el cristianismo. Ningún hombre abandona de buen grado las creencias de sus padres y abuelos, y prefiere siempre adherirse a ellas, aunque hayan sido mutiladas o desfiguradas, a confesar resignadamente una religión extranjera. Lo que Heine y demás escritores observan en las tradiciones alemanas, en su momento, fue tan fuerte como la fe en la Iglesia. El cristianismo, al intentar invertir la antigua relación germánica, sólo consiguió que las creencias panteístas de los alemanes se convirtieran en pandemoníacas, y que las divinidades populares se convirtieran en diablos repugnantes. En la revolución provocada por la Reforma, dice Heine, gran parte de las costumbres y relatos católicos fueron olvidados rápidamente, pero no sucedió lo mismo con la fe en las brujas y los encantamientos. "Así es que esa superstición popular, por transformada que esté durará en Alemania más tiempo quizá que el culto oficial de nuestros días, pues éste no tiene como aquélla enclavadas sus raíces en la antigua nacionalidad... Lutero dejó de creer en los milagros del catolicismo, pero siguió creyendo en el poder del diablo"⁸⁵.

En otro breve ensayo titulado *Los Dioses en el destierro*, Heine desarrolla ideas muy similares, pero esta vez respecto a los Dioses griegos. Para Hegel, maestro de Heine, tanto como para Schelling y Hölderlin, el mundo griego es el ideal del pueblo feliz y dichoso, en contacto permanente con sus Dioses. Dioses que, a decir de Heine, jamás murieron, sino que tan sólo se vieron obligados a ocultarse por siempre en la oscuridad. Aunque perdieron todo su poder sobre la creencia popular tras el triunfo de Cristo, en las ruinas de sus templos, acechando en las sombras de los caminos, se convirtieron en demonios que se ocultan durante el día, dispuestos a seducir a los extranjeros y los extraviados. "Las divinidades antiguas no son meros aparecidos, porque, como más de una vez he proclamado, esos Dioses no son muertos, sino seres creados, inmortales, que después del triunfo de Cristo se vieron obligados a acogerse a

⁸⁴ Ídem, P,12

⁸⁵ Ídem, P,16

las tinieblas subterráneas⁸⁶. Los Dioses griegos no pueden morir, son eternos, pero su reino se limita ahora a las sombras. En este punto, el pensamiento de Heine coincide completamente con el de otro gran poeta del romanticismo alemán: Friedrich Von Hardenberg, *Novalis*.

En sus *Himnos a la noche*, Novalis elabora toda una filosofía de la oscuridad al mismo tiempo que una crítica al pensamiento de raíz ilustrada. La luz —Die Aufklärung— es para Novalis el reino de la acción y el movimiento incesante, el lugar del trabajo, de la actividad, de los límites y las diferencias. El reino de la luz es el mundo finito, sinónimo de limitación y separación. “Buscamos por doquiera el absoluto (*das Unbedingte*: lo no cosificado) y sólo encontramos cosas”, dice un fragmento de 1797⁸⁷. Novalis, al igual que otros poetas románticos, intenta recuperar una relación más íntima con la divinidad escapando de los dominios de la luz al refugiarse en una época previa, en la que la luz no era sinónimo de distinción. La luz de la Ilustración ha traído división, un profundo desgarramiento entre el hombre y la divinidad. Al igual que para Hegel y Schelling, para Novalis, el ingenuo y feliz pueblo griego representa el ideal perdido de unidad con lo divino. Antaño, “la embriaguez divina del amor era un dulce servicio en honor de la más bella de las Diosas —fiesta perpetua, versicolor de los hijos del cielo y los habitantes de la tierra, la vida pasaba rumorosa como una primavera, desafiando los siglos⁸⁸”. Sin embargo, el mundo antiguo llegó a su fin. Los Dioses y todo su séquito desaparecieron del mundo. La naturaleza quedó fría y abandonada. Un glacial viento del norte —¿racionalismo?— sopló sobre los campos, y la patria maravillosa, entumecida, se desvaneció en el aire. “El número árido y la estricta medida la ataron con férreas cadenas⁸⁹”. El cálculo, con su aridez y rigor, se apoderó del mundo, y todo lo que había de exuberante e inconmensurable en la naturaleza fue aprisionado en intrincados conceptos y fórmulas oscuras. La fe, y su hermana la imaginación, fue desterrada del mundo y condenada a las sombras.

Los *Himnos a la noche* representan una cronología apresurada de la historia del espíritu. La luz, que en el mundo griego no se había separado de la fe, pierde con el racionalismo su carácter divino y deja de ser signo celeste. Se convierte en números y estrictas medidas. Los Dioses, en ese momento, hacen de la noche su morada y se cubren con el velo de la oscuridad. Sin embargo, el tiempo de la luz es breve, mas la duración del sueño nocturno es eterna. Los Dioses, como decía Heine, no están muertos, sino que están dormidos, esperando el momento de regresar. “Fue la noche el inmenso seno donde se engendran las revelaciones —a él regresaron los Dioses— en él se durmieron para, en nuevas espléndidas formas, reaparecer un día ante el mundo transformado⁹⁰”. El regreso a la noche, por lo tanto, anuncia el momento de dicha transfiguración. Los Dioses que han abandonado la tierra regresarán, como cantaba Hölderlin, aunque no de la misma forma. La noche, para Novalis, unión de los contrarios y superación de las diferencias en el seno del absoluto, anuncia una conciliación más alta y más difícil de imaginar: la del paganismo y el cristianismo. A la pasión por el mundo griego, los poetas románticos, entre ellos Novalis, fueron capaces de unir una pasión igual o mayor por la vida de Cristo. En buena medida, el barroquismo y la extravagancia con la que rozan los poetas románticos se debe a esta inimaginable conjunción. La poesía romántica, afirma Heine, no era más que una

⁸⁶ Heine, *Libro de los cantares-Prosa escogida, Los Dioses en el destierro*. México, ED. Porrúa, 2005.

p,123

⁸⁷ Novalis, *Himnos a la noche- Cánticos espirituales*. España, ED. Pre-textos. 2001. p,12

⁸⁸ Ídem. P,47

⁸⁹ Ídem. P,51

⁹⁰ Ídem. P,53

pasionaria nacida de la sangre de Cristo⁹¹. Pasión a la que no deja de contribuir el gusto innato por lo sangriento de la tradición alemana. Como sea, Novalis fue capaz de ver en la figura de Jesús de Nazaret la síntesis entre el mundo pagano y el cristiano. Por esa razón, quizás describiéndose a sí mismo, Novalis agrega en el himno V: “De lejanas costas llegó a Palestina un aedo nacido bajo el cielo sereno de Grecia y entregó por completo su corazón al milagroso niño”⁹².

La pasión de unidad e intimidad con lo divino, unida a una profunda nostalgia, lleva a Novalis a un ferviente deseo de reconciliarse con el cristianismo. La figura de la virgen María, madre de un nuevo mundo, y del niño Jesús, síntesis de toda divinidad, llena por esta razón los escritos de Novalis. Sin embargo, como puede resultar obvio, debido a la aridez en el culto y en los conceptos, la perspectiva del protestantismo pronto se le volvió demasiado estrecha, al igual que a varios de sus contemporáneos. Novalis, por esta razón, no sólo se interesó, como en gran medida todo el romanticismo, por la poesía de la Edad Media católica, sino que incluso, pese a estar formado en el protestantismo, se convirtió al catolicismo⁹³. Especialmente la vida del culto, tan rica en simbolismo y en atmósfera, propia del catolicismo, cautivó profundamente la atención de Novalis. En sus *Cánticos espirituales* —hechos precisamente para ser acompañados por música en la Iglesia— Novalis descubre un panorama más amplio de interpretación de los misterios cristianos, particularmente de la eucaristía. Con especial sutileza, no exenta de una fuerte carga de sensualismo, Novalis redescubre en la eucaristía un medio excepcional para la unión con Dios, y no ya una mera exterioridad vacía. En la solemnidad del culto, en el juego de luces y sombras, incluso en los aromas del incienso y el engalanamiento de la Iglesia, Novalis encuentra el significado más pleno de la unión mística. Llegando casi a rozar con tendencia canibalescas, Novalis describe la ingesta en la comunión como el acto supremo de integración de la divinidad en uno mismo: el amor. Amar es desear devorar al amado, hacerlo carne de la propia carne. A través de la ingesta, como en ningún otro acto, el amante y el amado se convierten en una unidad indisoluble. Querer a Dios es tener hambre de él, desear que se haga uno con mi cuerpo. “Un día todo será cuerpo, *un* solo cuerpo, en la celeste sangre nadará la pareja feliz”⁹⁴. La eucaristía, en esta visión poética, no es más que el lugar en el que se dan *cita* los amantes y se preparan para el festín del amor. Así, a través del arte, el catolicismo recibe un impulso que rehabilita su validez y pertinencia en el mundo.

Dilthey, por estas razones, se resiste a entender el Idealismo alemán y el romanticismo como dos movimientos separados. El «panteísmo místico» es la obsesión en la que se cifran todos los anhelos de la filosofía y la literatura de ese periodo. No son, pues, más que dos formas complementarias de alcanzarlo. A decir de Dilthey, empero, tres fueron los principales factores que dotaron de extraordinaria fuerza expansiva a tal movimiento y que lo distinguen de las demás. “En primer lugar se aliaba a él un afán de acrecentamiento de la fuerza humana”⁹⁵. La concepción de la relaciones entre Dios y el hombre tenía que ser liberada de los viejos esquemas que la mantenían aprisionada. El hombre, ciertamente, debe mantener el sentido de la trascendencia y la veneración de las fuerzas divinas, pero al mismo tiempo debe mantener la cabeza erguida, seguro en su sentimiento de parentesco con ellas. Otro factor importante, es la marcada oposición a las categorías intelectuales con las cuales la Ilustración había intentado captar el mundo

⁹¹ Heine, *Alemania*. P,84

⁹² Novalis, *Himnos a la noche*. P,55

⁹³ El propio Heine, años antes de morir, se convirtió a su vez al cristianismo.

⁹⁴ Novalis, *Cánticos espirituales*. P,113

⁹⁵ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p, 62

natural y el artístico. El progreso del espíritu científico, con su preferencia a los conceptos abstractos y el formalismo matemático, llevaba en sí mismo la tendencia “a eliminar del mundo la poesía y el sentimiento religioso, lleno de presentimientos, que teje su obra en secreto”⁹⁶. En Goethe la oposición del genio poético con la concepción matemática de la naturaleza cobra la mayor fuerza. La naturaleza no es solamente un objeto de manipulación, sino también una fuente inagotable de belleza. Para Hölderlin, quien huye desesperadamente a la poesía, el entendimiento es incapaz de captar por sus propios medios la dimensión de lo infinito, lo cual únicamente puede lograr el artista, quien, en su entusiasmo, logra captar la manifestación de la belleza en su unidad. Finalmente, el tercer factor que ejerce su acción también está relacionado con Goethe, y en cierta forma con Schiller. Goethe afirma los derechos de la intuición frente a los conceptos abstractos. Schiller, por su parte, convierte la poesía en una búsqueda inalcanzable del Ideal. Ambos, junto a muchos más, sienten la necesidad de recuperar la unidad perdida en la Ilustración. “Tenían que tratar de superar lo que en la Ilustración alemana se presentaba como oposición entre el aquende y el allende, entre Dios y el mundo, entre libertad y naturaleza —como en *Los bandidos* de Schiller—, como lucha del entendimiento con la fantasía y el sentimiento, de la razón y las determinaciones positivas. En la poesía se había conseguido esta superación y el pensamiento filosófico tenía que ponerse a su altura”⁹⁷. Esta, entre otras, es la tarea principal que Hegel, sin llegar a ser él mismo romántico, otorga a la reflexión filosófica en general.

⁹⁶ *Ibíd*em

⁹⁷ *Ídem*. P,66

1.5. El pan y el vino. El espíritu del cristianismo

Si bien uno de sus primeros textos acerca de la religión, *La Positividad de la religión cristiana*, expresa una profunda aceptación del pensamiento de Kant, ya en *El espíritu del cristianismo y su destino* —lo más bello que escribió Hegel según Dilthey— Hegel toma distancia de manera definitiva del concepto de religión propio de la Ilustración, o para ser más específico, del kantiano. Para Hegel, debido a la rigidez mecánica del racionalismo kantiano, en el fondo, no habría mucha diferencia entre su sistema moral y los severos estatutos de la ley judía. A pesar de los muchos esfuerzos de Kant por demostrar la “naturalidad” y fluidez de sus leyes en el ámbito moral, el imperativo categórico kantiano jamás se desprende de un cierto hálito de artificialidad y extrañeza. Con lo cual, sin importar el grado de racionalidad y potencial beneficio encerrado en él, el imperativo categórico siempre da la impresión de ser algo ajeno o exterior al hombre, algo que le es dado desde afuera y que debe hacer suyo, algo *positivo*. La moral kantiana es una moral del sometimiento a la incuestionable autoridad de la razón, en tanto se le atribuye una superioridad y bondad absolutas sobre las otras facultades. Pero sometimiento a fin de cuentas. Por lo cual, el imperativo se convierte en un yugo que uno debe llevar a cuestas, esto es, algo que se soporta y se tolera más con resignación y sufrimiento que con una gustosa aceptación. De hecho, este aspecto veterotestamentario del pensamiento kantiano, incluso antes de la crítica hegeliana, ya había sido advertido por el propio Kant. En su último escrito sobre religión, Kant afirmaba que a pesar de ser la ley moral un yugo “el yugo es suave y la carga es ligera allí donde el deber que incumbe a todo hombre puede ser considerado como impuesto a él por él mismo y mediante su propia razón; un yugo que, por lo tanto, el toma sobre sí voluntariamente”⁹⁸. Podría decirse, de esta forma, que en la concepción kantiana de la moral, el hombre jamás deja de ser un súbdito o que incluso se convierte en un esclavo, aunque sea de sí mismo. El desgarramiento tan sólo ha sido llevado desde lo exterior al interior del hombre mismo. Así pues, a partir de esta obediencia racional, a decir de Hegel, la concepción moral de Kant no se diferenciaría en demasía de aquella que él mismo califica como falso servicio o fe positiva, basadas ambas en un principio de autoridad. Para Hegel, esta división y distancia infinita entre el legislador y el súbdito, entre el señor y el siervo, que se encuentra en el centro de la moral kantiana, aniquilaría toda posibilidad de una religión auténtica, e incluso de una moral auténtica, en la medida en que hace imposible el surgimiento del amor, esencia y centro de la religión verdadera⁹⁹.

Para Hegel, el modelo perfecto de una religión que no está basada en el amor, sino en el sometimiento, es precisamente la religión judía. Es justamente a través de la crítica de lo que Hegel considera el *espíritu del judaísmo* que su concepción de la religión se separará de manera definitiva de Kant, así como de Spinoza y el propio Lutero. El individualismo proclamado por Lutero, el aislamiento y la soledad de Spinoza, así como la idea kantiana de la obediencia a la ley, se concretizan en el pensamiento de Hegel en una sola figura: Abraham, padre del pueblo judío. De esta manera, la comprensión racional de la escritura estaría comprendida dentro de lo que ya el apóstol llamaba *el espíritu de la letra*¹⁰⁰. Abraham representa a los ojos de Hegel la destrucción de los vínculos de convivencia y amor. La separación de su tierra natal, su marcada oposición a todos los pueblos y, con ello, el desgarramiento de todas las relaciones con los hombres, determinaría el destino de Abraham así como el de su

⁹⁸ Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. p.216

⁹⁹ Hegel, *Esbozos sobre religión y amor*. P.243

¹⁰⁰

pueblo¹⁰¹. Abraham se afirma en su obediencia solitaria, sacrificando de esta forma toda posibilidad de amor a su anhelo de la más terrible libertad. El radical instinto de auto conservación que caracteriza a Abraham y a su pueblo se traduce en un rechazo igualmente radical de todo aquello que no se necesita de manera apremiante. La historia de Abraham y de su pueblo, por esta razón, se desarrolla a los ojos de Hegel como un espiral, esto es, como algo que se encierra cada vez más y más en sí mismo. Por ello, ser judío significa para Hegel, por sobre todas las cosas, rechazo y auto conservación que se mantiene por medio de una estricta oposición contra todas las cosas¹⁰². Ser judío significa persistir en la diferencia y la desigualdad. De cierta forma, como insinúa el propio Hegel, a los ojos de los judíos el mundo estaría dividido en dos partes perfectamente distinguibles entre sí: ellos y el resto del mundo. Anhelo que se manifiesta también de manera muy clara en el rito de la circuncisión. Pues mediante esta peculiaridad física, Abraham no sólo se aferra a su propia separación y radicaliza su soledad, sino también la de toda su descendencia.

De la misma manera, al igual que su pueblo, el pueblo elegido, el Dios de los judíos también se encuentra en oposición directa con el mundo y con todos los demás Dioses. La negación y diferencia esencial de Dios frente al mundo es la causa de la prohibición que pesa sobre cualquier tipo de objeto o imagen que pueda representar de alguna manera a la divinidad, puesto que tal intento representaría un rebajamiento de la dignidad y superioridad divinas. Dios tenía necesariamente que ser invisible e inalcanzable, puesto que todo lo visible es limitado Nada, absolutamente nada en este mundo, por lo tanto, puede ser comparable a Dios, el in-finito. Así, negándose la posibilidad de la imagen, a decir de Hegel, se imposibilita a su vez cualquier forma de sentimiento estético y de manifestación artística¹⁰³, y en última instancia cualquier rasgo de humanidad. Por razones similares, el Dios de Abraham tampoco puede limitarse a ser un mero Dios nacional. Una nación o una familia cualquiera también actúan de manera similar, se aísla venerando a su Dios excluyendo al mismo tiempo a todos los demás. Sin embargo, a pesar de esta exclusión, también se admite la existencia de las demás partes, se les concede a todos derechos iguales y se les reconoce como Dioses autónomos. El pueblo judío, en cambio, reserva solamente para sí a lo inconmensurable, y pretende desterrar a todos los demás de él. Como dice el propio Hegel, "el Dios celoso de Abraham y de sus descendientes incluye en sí la horrible reivindicación de que sólo él era Dios y que esta nación era la única que tenía Dios"¹⁰⁴. Así pues, teniendo como divinidad a un Dios celoso y lleno que caprichos que exige la mayor dedicación a toda una serie de pequeños e infinitos detalles, resulta obvio el que la mayor virtud para dicho pueblo sea la obediencia y la fidelidad. El pueblo judío, al igual que el amante que teme ser abandonado, se ve en la necesidad imperiosa de cumplir hasta el más mínimo y absurdo capricho, a riesgo, obviamente, de ser rechazado y ganarse con ello la ira y el desprecio de su Dios.

El pueblo judío, pues, debido a su infinita necesidad de aislamiento en esta condición de errante, incluso siendo sedentario, configura el conjunto de su vida religiosa alrededor de la obediencia y la pasividad. Pero sobre todo, alrededor de la radical diferencia y separación de lo divino y lo humano. "Lo sagrado estaba siempre fuera de ellos, sin ser visto ni sentido", como dice el propio Hegel¹⁰⁵. La condición humana está inevitablemente marcada por sus límites y la consecuente insignificancia

¹⁰¹ Hegel, *El espíritu del judaísmo*. P,287

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Hegel, *El espíritu del judaísmo*. P,292

¹⁰⁴ *Ídem*, P,289

¹⁰⁵ *Ídem*, P,293

de su existencia, en comparación, por supuesto, con la existencia divina. De ahí que el estado natural del hombre sea la esclavitud, y su mayor virtud, la obediencia. No en balde una de las formas de expresión preferidas por el Dios de los judíos es precisamente el mandamiento. En el mandamiento están excluidos de antemano cualquier placer o alegría, acentuándose, al contrario, constantemente el abismo que se yergue entre el señor y el siervo. De ahí que, para Hegel, una religión basada completamente en mandamientos, o en el caso de Kant, una moral, imposibilite de entrada cualquier forma de amor. Hegel afirma: "Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión (inapropiada a lo viviente): «Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo», como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda amor"¹⁰⁶. Para Kant, como probablemente para el judaísmo, el concepto del amor se limita a obedecer con *agrado* las leyes que provienen de una autoridad ajena en tanto se aceptan racionalmente. La exigencia de amor encerrada en las palabras de Jesús, no es, como piensa Kant, el ejemplo perfecto de un imperativo moral, no puede serlo, puesto que el amor representa la desaparición de la conciencia del deber. El amor no puede, en forma alguna, ser mandado. El mandamiento representa una oposición entre el dominante y el dominado, una escisión entre el universal y el particular, como en el caso de Kant, mientras que el hacer con amor, por su parte, exige la anulación de la diferencia u oposición. El amor es, precisamente, todo lo contrario a un mandamiento. A decir de Hegel, lo que diferenciaría completamente al cristianismo de la religión de Abraham, y que Kant no pudo entender, es la conversión de la ley en lo contrario, que la ley pierde su apariencia de ley, su oposición, y se convierte en algo *unificado*. "Según Kant la moral es el sojuzgamiento de los individuos por lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual que se le opone. Pero la acción de Cristo y la verdadera moralidad consiste en la elevación de lo individual a lo universal, en la superación de ambos contrarios por la unificación, en el amor"¹⁰⁷. Aquí asoma, por primera vez, a través de la doctrina de Cristo, la crítica de la filosofía kantiana.

La concordancia, esto es, la anulación de la diferencia entre el universal y el particular, es vida, y en cuanto relación de dos seres distintos, amor. A decir de Hegel, Jesús opone al mal mandamiento la superioridad de la *reconciliación* (la cual opera a través del amor) que no sólo actúa en contra de la ley modificándola, sino que la llena de una plenitud y vitalidad tan rica, que algo tan pobre como la ley ni siquiera existe ya¹⁰⁸. Jesús opone a la fuerza ajena del mandamiento la disposición del amor hacia todos los hombres. El aspecto revolucionario y radical de las palabras de Jesús radica precisamente en esto, en no combatir la violencia y agresividad del mandamiento con la misma fuerza violenta, sino con el amor, asimilando y *superando* dicha violencia con un solo movimiento. No en balde, Tolstoi, el célebre escritor ruso, así como otros tantos, encontrarán en el cristianismo un espíritu profundamente anárquico, así como potencialmente demoledor¹⁰⁹. Al no combatir con violencia a la violencia, esto es, evitando que el mismo e interminable movimiento se prolongue sin fin, el cristianismo se convierte en un auténtico foco de resistencia y revolución.

Amor significa, pues, desaparición de la oposición. Ahí donde sujeto y objeto se piensan de tal manera que ninguno de los dos es separable del otro, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión, a decir de Hegel. Por esta razón, la idea de una religión basada en la obediencia o en el seguimiento racional de normas morales, es una idea contradictoria, pues la posibilidad de la existencia del amor determina a su vez la

¹⁰⁶ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, p.309

¹⁰⁷ Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, p.87

¹⁰⁸ *El espíritu del cristianismo*, P.311

¹⁰⁹ Cfr. por ejemplo el artículo de Tolstoi en contra de la pena de muerte titulado *No puedo callarme*.

existencia de una religión. Para Kant, el amor se limita a una mera idea, a ese ideal de perfección inalcanzable que determina el seguimiento de las leyes morales. Al igual que para la religión judía, para Kant, el amor se convierte en algo invisible e inalcanzable. Sin embargo, un ente pensado, así como un Dios invisible, no puede ser amado. Para que el amor sea posible es preciso que el objeto y el sujeto sean uno, que no haya dominación ni sometimiento. El amor no es un universal que se oponga a un particular, ni una idea hueca, sino algo visible e inminente. Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser¹¹⁰. El amor al prójimo invocado en el “mandamiento” de Jesús es un amor dirigido hacia aquellas personas con las cuales se tiene relación, a la persona que vemos y que nos mira, a la persona de a lado, al prox-imo. El amado no es algo opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser, vive con nosotros. De ahí la necesidad de que Dios se revele y salga de las penumbras que lo rodean para acercarse al hombre. Para que Dios sea amado primero debe ser sentido, visto. Podría decirse, por esta razón, que una de las cosas que más diferencia al Dios cristiano del judío es su esteticidad, o más precisamente, su carácter artístico, su belleza, o en otras palabras, su capacidad para convertirse en imagen. Sin embargo, de limitarse el amor a Dios a la imagen presencial de la figura de Cristo, la religión cristiana hubiese durado estrictamente lo que duró la vida de éste último y sus fieles habríanse limitado a las personas cercanas a él. Dios, por esta razón, tenía que buscar una forma de hacerse permanentemente visible a su pueblo, pero no en forma de tablas o leyes, sino de algo vivo y palpable, algo que fuese susceptible de ser amado. Dios, de esta manera, se convierte en una parte viva de la comunidad, se hace comunidad, religión, para vivir de forma perpetua en sus fieles y expandirse por el mundo entero. Así, por medio de una nueva interpretación de la religión cristiana, Hegel pone en el centro de toda consideración acerca de la religión algo que varios pensadores, entre ellos Kant, Spinoza y Lutero, se habían esforzado en minimizar, el aspecto social y popular de la religión, aquello que Thomas Müntzer llamaba el “pobre pueblo”. Para ello, Hegel se basará en dos de los más importantes momentos de la vida cristiana: la eucaristía y el bautismo.

La creación de la comunidad cristiana que ha de ser imagen viviente y permanente de Dios en la tierra, se estructura, en primer lugar, a través de una comida. La *última cena* representa, por lo tanto, aunque de manera incipiente, la formación de la religión cristiana como tal, en la medida, claro está, en que religión y comunidad son casi la misma cosa. *Religio* significa juramento, compromiso asumido con otros y para otros, ligazón. De ahí que la idea de una religión individual o ajena a la vida comunal, como querría Spinoza, resulte contradictoria, si no absurda. Sin embargo, a decir de Hegel, la última cena se encuentra apenas en un estado intermedio entre el sentimiento amoroso y la religión. La despedida que tiene lugar entre Jesús y sus discípulos tiene la forma de un convite de amor¹¹¹. El amor por sí mismo, sin embargo, aún no es religión. Para que esto sea posible, dice Hegel, es necesario que el amor se objective, que deje de ser un simple sentimiento y tome forma visible. Sólo la unificación en el amor objetivada en una imagen puede ser objeto de veneración religiosa, común. En la última cena, no obstante, sí existe algo objetivo con el cual el sentimiento puede verse ligado, aunque no completamente unificado. Por esta razón, la última cena tiene el carácter ambiguo de un emotivo convite entre amigos y, al mismo tiempo, la solemnidad de un rito religioso. Aunque difícil de definirse claramente, lo cierto es que la última cena, a decir de Hegel, ocupa un lugar central en la formación y pervivencia de la comunidad cristiana.

¹¹⁰ *El espíritu del cristianismo*. P.338

¹¹¹ *Ídem*. P.339

En realidad, el acto de comer, por sí mismo, anterior a cualquier clase de contexto religioso definido, tiene de suyo algo de mágico y divino. Podría decirse sin exagerar, que cualquier comida encierra una especie de fuerza religiosa en el más estricto sentido de la palabra. Sin importar el propósito o la finalidad que se persiga, el comer representa un medio extraordinario para reunir o convocar a las personas. El comer en común crea comunidades. Como dice el propio Hegel: "Si un árabe bebe una taza de café con un extraño establece con él un lazo de amistad. Este acto común los liga y este vínculo hace que esté obligado a serle leal, a ayudarlo"¹¹². En el momento en que se come con alguien ese alguien no puede permanecer como un extraño. Comer no es un simple signo convencional, intercambiable por cualquier otro. La fuerza peculiar de la última cena radica en buena medida en esto, es decir, que el comer y beber con alguien es por sí mismo un acto religioso, una unificación sentida. Comer y beber con un enemigo o completamente solos no son actos comunes. El carácter comunitario que necesariamente conlleva esta acción se opone a la realización de estos casos especiales.

Así pues, la cena que Jesús comparte con sus discípulos es ya de por sí un acto de amistad, de cierta forma divino. Lo que hace aún más poderoso este sentimiento de fraternidad es el comer del mismo pan, beber el mismo vino de la misma copa. De esta forma, la divinidad, el cristo, literalmente, se convierte en parte de sus discípulos. "Jesús tomó pan y bendijo, y lo partió y les dio, diciendo: Tomad, esto es mi cuerpo. Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, bebieron de ella todos. Y les dijo: Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada"¹¹³.

A través del espíritu del amor, el pan se convierte en carne, en cuerpo de aquel a quien se ama; y el vino, convertido en sangre, fluye por todas las venas colmando de vida y amor el cuerpo en que se encierra. De este modo, el lazo que une a los discípulos con Jesús, su amistad mutua y la unificación de la misma en su maestro, deja de ser un mero sentimiento y se hace visible. No se trata ya de un sentimiento o una figura alegórica; la unificación, el vínculo, se ha objetivado en algo real. Sin embargo, a la vez que el sentimiento cobra forma en un objeto, en la comida, lo supera y se vuelve más grande que él. El pan es más que pan y el vino es más que vino. Ambos, ahora, son *espíritu*.

Además de sus importantes características propias, naturales si se quiere, tanto el pan como el vino adquieren ahora un valor más alto. En este acto de distribución e ingesta hay algo que escapa a lo meramente objetivo. En el pan y el vino hay algo más de lo que se puede ver, una suerte de significado o fuerza oculta, que los convierte en objetos de carácter místico. Para aquel que no ha comprendido las palabras de Jesús y que desconoce la amistad que reina entre él y sus discípulos al momento de la ingesta, la última cena no puede significar más que una simple reunión en la que se come un poco de pan y se saborea un poco de vino. Es sólo dentro de la comunidad que dichas acciones pueden cobrar un significado más profundo. Mientras uno se mantenga al margen de la comunidad, mientras no se forme parte de ella, la comunión, así como otros ritos y prácticas religiosas, no pueden representar más que una ceremonia sin sentido. La religión, parece decir Hegel, sólo puede comprenderse desde dentro. "Igualmente, cuando unos amigos se despiden y rompen un anillo, guardando cada uno de ellos un pedazo del mismo, el espectador no ve otra cosa que la destrucción de un objeto inútil y su división en trozos sin utilidad ni valor; no ha comprendido el carácter místico de los trozos"¹¹⁴. Místico en la medida en que su posesión, o en el caso de la comunión, su ingesta, une a su consumidor con algo más grande que él, la comunidad,

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Mateo 26, 17-28

¹¹⁴ *El espíritu del cristianismo*. P.340

introduciéndolo en un mundo nuevo, lleno, a su vez, de nuevos significados. Las críticas hechas al aspecto ritual de la religión, hechas por un Kant o un Spinoza, marginales y solteros por excelencia, y sobre todo su completa incapacidad para ver más allá de las meras prácticas, bien podrían ser consideradas como consecuencias de su profunda soledad y de su papel de espectadores lejanos de la vida religiosa. Y a su vez, paradójicamente, el que constantemente, especialmente en el caso de Kant, la temática religiosa salga a flote, pondría en tela de juicio su supuesta marginalidad y alejamiento respecto al cristianismo. Para comprender el cristianismo, para tratar de entenderlo, incluso para cuestionarlo, se debe ser parte de él, vivir dentro de él. Estar dentro de él significa estar en comunión con él, esto es, tener a Jesús dentro de sí, en carne y en espíritu. Pues la última cena no intenta solamente formar un solo cuerpo sin más, una sola comunidad, sino una comunidad ligada por lazos de amistad. Se trata, al comer la carne de Jesús, de reconocerlo en aquél que lo come con nosotros. El otro se diviniza puesto que Jesús habita también en él. El comer y beber en común de la comunión es acompañado por esta sensación, el amor hacia el otro y a la divinidad en él. De ahí que la *última cena* sea más que una simple cena, pues todo beben y sienten lo mismo; están penetrados por el mismo espíritu de amor. Así el amor deja de ser también un concepto, pues como comen el pan y beben el vino, "como su cuerpo y sangre entra en ellos, Jesús está en todos ellos y su esencia, en cuanto amor, los ha penetrado divinamente a todos. Así el pan y el vino no son meramente objetos, no existen sólo para el entendimiento"¹¹⁵. El amor no es, y no puede llegar a ser, una sensación individual, algo que se agote dentro de los límites de una sola persona, sino que, al contrario, exige siempre la existencia y el reconocimiento de otro, de alguien diferente a mí. El reconocimiento de la alteridad, podría decirse, está a la base del espíritu del cristianismo. Es por ello, que la idea de una religión en soledad, así como un concepto del amor sin una mujer o amigos, carece completamente de sentido, o bien, no se ajusta a lo que por religión se entiende en el cristianismo.

Sin embargo, a decir de Hegel, lo que impide que la última cena se convierta completamente en una acción religiosa, fue precisamente la constante desaparición, o asimilación, de su aspecto objetivo. El pan y el vino no son más que una amalgama, pero no una unificación completa, pues la objetividad se supera por completo, desaparece. Si bien el amor alcanza la objetividad a través de ellos, esta desaparece en el momento en que ambos son consumidos. El amor no se hace lo suficientemente objetivo. Como símbolos, el pan y el vino cumplen en lo estrictamente necesario, esto es, fijar la sensación en la cosa; pero su efecto, por su propia naturaleza, sólo puede ser fugaz e instantáneo. El regocijo que pueden producir desaparece en el momento en que ellos mismos lo hacen. Por sí mismos, el pan y el vino no son suficientes para crear un sentimiento religioso. Los objetos de la comunión posibilitan relaciones, uniones en común, amistad, amor, pero no bastan para crear una religión. Algo divino, precisamente por ser divino, dice Hegel, no puede existir bajo la forma de comida o bebida¹¹⁶. La completa asimilación del pan y el vino no dejan nada para la veneración. El sentimiento vuelve a ser un simple sentimiento, algo invisible. La comunión necesita ser completada, pues nadie por el solo hecho de comer pan y beber vino se convierte en cristiano. La digestión, al absorber completamente a los objetos místicos, deja a la fe y a la imaginación volando otra vez en el vacío. En la última cena, el acto simbólico de comer y beber juntos se *confunde* con el sentimiento de la unión con el espíritu divino encarnado en Jesús. Pero ambas cosas, la fuerza simbólica del comer y el espíritu cristiano, la realidad y la devoción, permanecen separadas. El pan y el vino, vistos y

¹¹⁵ Ídem, P,341

¹¹⁶ Ídem, p,342

saboreados, no pueden despertar por sí mismos la sensación del amor; esta sensación no se puede encontrar jamás en ellos en cuanto objetos visibles. Dice Hegel: "Hay siempre dos elementos presentes, la fe y la cosa, la devoción y el ver o el saborear; para la fe es el espíritu lo que está presente, para la vista y el gusto es el pan y el vino"¹¹⁷. Permanecen así dos elementos contradictorios, la sensación y el entendimiento. La *imaginación*, aquella que habría de vincular a ambos por medio de una imagen visible, artística si se quiere, no tiene nada que hacer cuando los símbolos han sido digeridos. El mérito del pan y el vino está en su función mística en cuanto encarnación momentánea y visible del espíritu de amor, y al mismo tiempo, en la fuerza de convocación que encierran en cuanto objetos puramente comestibles; sin embargo, el acto de la veneración, expresión común de la fe, exige que el objeto esté presente como tal, que el pan y el vino permanezcan visibles, de otra forma, el amor representado en ellos volvería a dispersarse. El objeto devocional, aquel que resume en su presencia al entendimiento y la sensación, borrando sus diferencias en una sola intuición, no debe desaparecer. El cristianismo no pretende solamente unir una comunidad por medio de lazos de amistad y amor, sino también consolidarla en una misma fe. El objeto devocional es el símbolo que une a todos los integrantes de una comunidad, recordando constantemente no sólo la amistad debida, sino también la fe en la misma divinidad. El acto simbólico de comer tiene contra sí su corta duración, su plenitud pasajera. De ahí que, según Hegel, la última cena, al igual que cualquier otra comida, no pueda mantener su integridad permanentemente, desembocando al contrario en una cierta aflicción. En este caso, la aflicción producida por la despedida e inminente partida del maestro. La comida es capaz de reunir, de saciar momentáneamente, pero es incapaz de hacer algo frente a la desesperación y la tristeza producidas por la muerte del amigo o el ser amado. La comunión termina en una despedida llena de melancolía que ha de ser soportada. Comidas posteriores a la muerte de Jesús, por sí solas, podrían despertar recuerdos, visiones de sus pasos, nostalgia y añoranza, pero jamás veneración y fervor. Para Hegel, después de un acto genuinamente religioso, el alma debe sentirse plena, satisfecha, no llena de dolor. En la comunión, al contrario, "algo divino era prometido y se ha deshecho en la boca"¹¹⁸.

Surge, pues, la necesidad de un símbolo más fuerte y permanente, algo, por decirlo así, aún más íntimo. La comunidad de amigos debe tornarse en una sociedad de hermanos, esto es, hijos del mismo padre, parte de la misma familia. Aquellos que recurren a Jesús no lo hacen sólo en calidad de maestro a quien respetan y admiran, sino apelando a un lazo más profundo y personal. Pues incluso en las amistades más íntimas, como afirmaba Tolstoi, la adulación y la lisonja son tan necesarias como el engrase de una maquinaria¹¹⁹. Jesús, a decir de Hegel, combatió con todas sus fuerzas la tenacidad férrea de los convencionalismos de la sociedad judía en un intento sobrehumano por igualarse a sus semejantes. Este acercamiento e igualdad del Hijo de Dios al hombre, de Jesús a la humanidad, a la vez que dignifica y eleva a la humanidad a un nivel más alto, humaniza a la divinidad aproximándola al hombre, convirtiéndose en uno de ellos. Siendo hijo de la humanidad y hermano de todos los hombres, en tanto Hijo de Dios, Jesús convierte a la humanidad entera en Hija de Dios, en carne y sangre de la misma divinidad. Esta relación Padre-Hijo, en lugar de señor y siervo, que Jesús introduce no es, sin embargo, una relación entre otras, sino que modifica de manera decisiva la manera de entender las relaciones entre Dios y el hombre. Pues la relación de un hijo con un padre no es una simple unidad, o un concepto que sea solamente pensado; no es

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ *Ídem*. P.343

¹¹⁹ Tolstoi, *Guerra y paz*. España, ED. Perymat. 2003. p. 23

un concepto que pueda abstraerse de lo viviente, sino una relación de lo viviente con lo viviente, la prolongación de una misma vida o una vida igual¹²⁰. Se trata, en última instancia, de la modificación de una misma vida latente, no de una multiplicidad de individuos opuestos. Los hijos no son sino la prolongación temporal de una sola vida que pugna por manifestarse, afirmarse, reproducirse. De esta forma, la conexión entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios, no podría volverse más íntima. La comunidad cristiana, de este modo, se siente unida a sí misma por lazos más fuertes que los que puede proveer la amistad más sincera. Además, con el reconocimiento de la divinidad que yace en todo hombre, Jesús rompe de manera definitiva las barreras que encerraban a Dios dentro de los límites de un solo pueblo. Jesús utiliza la expresión "Hijo de Dios" tanto para expresar la explícita cercanía de la humanidad para con Dios, como también, incidentalmente, para separarse de los judíos. Hijo de Dios significa ser hijo de la suma verdad, es decir, de la afirmación del misterio sagrado la intimidad entre Dios y la humanidad; verdad que, obviamente, excede la pretensión de los judíos de ser el pueblo elegido. En otras palabras, la verdad es que no hay un solo pueblo elegido, sino que la humanidad es elegida por Dios en su totalidad. Los judíos acusaban a Jesús de blasfemia, porque él, que había nacido un simple hombre se convertía a sí mismo en Dios. Pero, afirma Hegel, "¿Cómo hubieran podido reconocer algo divino en un hombre ellos, los pobres, que sólo llevaban en sí la conciencia de su miseria y de su profunda esclavitud, de su oposición frente a la divino; la conciencia de un abismo infranqueable entre el ser humano y lo divino?"¹²¹. Si Dios mismo se les hubiese aparecido ellos jamás habrían podido reconocerlo. Pero la verdadera fe en la divinidad sólo es posible, a decir de Hegel, a condición de que el creyente reconozca algo divino en sí mismo. "Tener fe significa conocer el espíritu por medio del espíritu, y solamente espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse; los desiguales pueden reconocer solamente que no son lo que es el otro"¹²². De la esclavitud pueden nacer el temor el y respeto, pero jamás la veneración, fruto del amor más intenso. Jesús saca de la esclavitud al hombre mostrándole su origen noble, divino. Lo cual hace que el hombre, conociendo su propia naturaleza, conozca al mismo tiempo lo que hay de Dios en él mismo, aquello que, en palabras de San Agustín, es más íntimo que su propia intimidad.

Posiblemente, la trascendencia respecto de cualquier frontera, y también respecto de sí mismo, sea uno de los rasgos que más caracterizan y, al mismo tiempo, diferencian al Dios cristiano de los demás Dioses. Respecto de sí mismo, puesto que no es un Dios inmóvil y frío, completo en sí mismo e inalcanzable para el hombre; sino un Dios que sale de sí, que interviene en asuntos humanos, que escucha, atiende y se ocupa del hombre. Joseph Ratzinger no duda, por esta razón, en afirmar que la esencia del Dios de los cristianos es el amor, esto es, salida de sí mismo, búsqueda del otro¹²³. El Dios de los cristianos no se agota en el *logos* griego, sino que lo excede con esta expansión infinita de amor. A su vez, ésta radical afirmación de la trascendencia propia del Dios cristiano se refleja en la comunidad cristiana como tal. La súbita irrupción de Dios en la tierra marca el fin del confinamiento de Dios dentro de las fronteras del territorio judío, así como el comienzo de su expansión y universalismo. Jesús viene a anunciarle a la humanidad que Dios le ama como a un hijo y que él mismo es hermano de todos los hombres. El rompimiento o cambio que la llegada de tal mensaje provoca es de tal intensidad que aquellos que lo abrazan y comprenden se tornan en algo nuevo. Dentro de ellos se opera un cambio total, una conversión. Jesús, en todo el sentido de la

¹²⁰ *El espíritu del cristianismo*, P. 350

¹²¹ *Ídem*, P. 353

¹²² *Ídem*, P. 331

¹²³ Cfr. Benedicto XVI, *Deus caritas est*.

palabra, trae consigo una nueva vida, un cambio cualitativo suficientemente fuerte para romper con la forma de vida anterior e introducir una nueva. El hombre, en más de un sentido, vuelve a nacer. Su vida, la vida de aquellos que caminaron y sufrieron por él, al igual que la gran historia de la humanidad, se rompió en dos partes distintas, esto es, en un antes y un después de Cristo. A pesar de la tristeza y el gran padecimiento, a pesar de la congoja y el dolor, el mensaje de Cristo es ante todo un mensaje de vida y de superación de la muerte. Esta nueva vida, sin embargo, es imposible sin atravesar por la muerte, pues "si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; más si muere, dará fruto"¹²⁴. La vida que trasciende la muerte, la muerte y la resurrección de Jesús, se encuentran en la base del cambio que se opera al interior de aquel que se vuelve cristiano. Y a su vez, esta misma trascendencia de fondo es lo que lleva al cristianismo a expandirse, a romper toda frontera llevando consigo la buena nueva, el anuncio de una nueva vida. El mismo impulso de amor que movió a Dios a volverse hombre, impulsa a la comunidad cristiana a crecer, expandiendo la noticia por todos los rincones del mundo. Para Hegel, el momento de la *conversión* en la vida cristiana se encuentra representado de manera perfecta por la *inmersión* en agua de cada nuevo miembro de la comunidad. El bautismo, pues, será para Hegel uno de los símbolos más acabados del cristianismo para representar el comienzo de la vida después de la muerte, vida que lo supera todo y que, además, incorpora a cada persona en toda una serie de relaciones previas que lo reciben como un nuevo miembro. El bautismo, en otras palabras, inauguraría aquello que Hegel denominará posteriormente *vida del espíritu*.

Al final del evangelio según San Marcos puede leerse lo siguiente: "Id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolas en nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo"¹²⁵. De esta manera, se marca el comienzo de uno de los principales rasgos de la vida cristiana: el rescate y la búsqueda del otro, la expansión del número de los salvos. Así pues, en un principio, el bautismo representa el acrecentamiento progresivo de la comunidad cristiana, cuyo caudal se incrementa, por decirlo de alguna forma, gota a gota, persona a persona, mas de forma incesante. De ahí que el cristianismo no pueda mantenerse encerrado en un solo país o continente, sino que tenga necesariamente que romper cualquier frontera. Posiblemente sea este espíritu de aventura que infunde fuerza al cristianismo el responsable del choque de varias culturas, y por lo tanto, también de su enriquecimiento mutuo. Sin embargo, este aspecto puramente social del bautismo esconde a su vez un significado de corte teológico y metafísico. Para el Pseudo Dionisio Areopagita, por ejemplo, el bautismo simboliza, ante todo, el misterio de la muerte y la resurrección de Jesús. "Por haber muerto el pecado en el bautismo, dice este autor, puede decirse que uno, místicamente, participa de la muerte de Cristo"¹²⁶. Para el Pseudo Dionisio, y también para Ratzinger, el bautismo debe representar principalmente la muerte y la resurrección del bautizado. Para poder renacer a la vida cristiana, el bautizado tiene que morir. La purificación del bautismo por medio del agua no se limita a lavar superficialmente los pecados, sino que, literalmente, los ahoga, sepultándolos bajo el agua. El bautizado, por medio de esta *inmersión*, se sepulta y muere para renacer con Cristo.

Hegel, por el contrario insiste en la significación mística del bautismo. La *inmersión* representa el regreso a la divinidad, el reconocimiento del infinito en el que nos movemos, vivimos y somos. El agua no es un símbolo arbitrario, sino que representa de manera perfecta la integración y la relación con lo divino. La *inmersión* dentro de la pila bautismal contiene una sensación de sobrecogimiento, o acogimiento

¹²⁴ Juan 12, 24-25

¹²⁵ Marcos 16, 15-16

¹²⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. La jerarquía eclesiástica*. Madrid. Ed. BAC. 404A

total, en el cual es posible sentirse parte de algo más grande que nos rodea en todo momento. "No hay otra sensación, según Hegel, que fuera tan homogénea con el deseo de lo infinito, con el anhelo de confundirse con lo infinito"¹²⁷. Al zambullirse, el hombre se encuentra de inmediato con un elemento ajeno a él, fuera de su piel, pero que rápidamente lo rodea amistosamente y hace contacto perfecto con cada parte de su cuerpo al mismo tiempo. El bautizado se encuentra así en una situación límite en la cual su cuerpo está al borde de la desintegración, casi formando parte o siendo un elemento más de ese ambiente que lo cobija completamente. El hombre se hace mundo; el yo se disuelve. Pero un mundo sin fisuras ni multiplicidades, huecos o extensiones, sino una sola masa o cuerpo inmenso, una completa unidad. El ascenso desde este fondo indeterminado lleva consigo una nueva vida. Al abandonar un mundo para entrar en la pila bautismal, se entra en uno nuevo, fortalecido con la conciencia del infinito que lo sostiene. A partir de este momento, jamás estará solo. La soledad, de hecho, pertenece al mundo que recién ha abandonado. Rara vez, sin embargo, sucede que un hombre, al bautizarse, permanezca encerrado en sí, sino que, al igual que las gotas que caen al mar, arrastra consigo a aquellos que están a su lado, y ellos, a su vez, a otros más. Casi todos los momentos de la vida cristiana, y el bautismo no es la excepción, incluyen el acercamiento al otro, ya sea a través de la piedad, el amor o incluso la oración. Jesús encarga a sus profetas, según Hegel, ir a todas las naciones y hacerlas sus discípulas, para que, consagradas bajo la relación del Padre, el Hijo y el Espíritu santo, "ella las abarque y se haga sentir en todos los puntos de su ser, como el agua a quién está inmerso en ella"¹²⁸. En este momento, empero, Jesús ya no puede ser concebido como una individualidad, sino que se ha liberado de toda personalidad para fundirse en su comunidad. Jesús es el agua en la cual todos se han sumergido y de la cual han resurgido. Él está con ellos, ahí donde dos se reúnen en su nombre. La re-uniión, en este caso, supone ya una unión previa, la cual es consagrada a través del bautismo.

Convirtiéndose en agua, Jesús baña y marca para siempre a aquellos tocados por él de alguna forma, y al mismo tiempo propicia la formación de una sola comunidad universal o reino de Dios. A decir de Hegel, la expresión *reino de Dios* significa la armonía viviente entre los hombres, el descubrimiento y desarrollo de lo divino en el hombre, su trascendencia. Un reino implica la unificación de lo diversificado bajo una sola ley representada o encarnada en una persona. Reino de Dios significa, no obstante, la consonancia o afinidad de los hombres en un solo espíritu y en una sola vida. Un reino que, por decirlo de cierta forma, es completamente horizontal, sin elementos ajenos que intervengan en la uniformidad del elemento. No se trata de una unidad lograda a través de una asamblea amparada bajo un concepto o idea, sino de la unión a partir de la vida y por el amor. De ahí que no importen las diferencias entre señores y siervos ni entre reyes y súbditos; en tanto cristianos todos se encuentran unidos en una mismo rasgo común, la vida en Dios. Este vínculo que une a todos los creyentes rebasa, o supera incluso, las barreras de la familia y la nacionalidad, entregando a cambio una sensación en la cual todas las enemistades producto de las diferencias se rebasan, unificando cualquier oposición pasada.

Sin embargo, este amor en común, esta creciente expansión de lo divino, añade Hegel, todavía no es religión. No importa que tan intenso sea el amor despertado en la comunión, y consagrado a través del bautismo, es aún un sentimiento frágil y que puede disolverse en un instante. El pan y el vino crean vínculos firmes, pero no indestructibles; el agua del bautismo renueva, pero no acompaña en todo momento. La muerte es capaz de destruir cualquier rastro de este amor y de sumir al amante en la más

¹²⁷ *El espíritu del cristianismo*. P. 361

¹²⁸ *Ídem*. P 362

profunda desesperación. En medio de toda la serie de eventos que rodea la irrupción de Dios en el mundo se encuentra otro tan decisivo como el de su llegada: su muerte. Lo que hasta este momento había sido regocijo y felicidad se enfrenta de repente con un punto de tribulación ineludible. La muerte de Jesús, muerte dolorosa y trágica como pocas, siembra, pese a todas las advertencias del maestro, una profunda incertidumbre, así como un gran temor entre todos los cercanos a él. Pues si el mismo hijo de Dios fue llevado a tal punto de degradación y castigo ¿qué pueden esperar todos aquellos que ni siquiera se asemejan a él? La muerte, especialmente una muerte como la de Jesús, es capaz de destruir los lazos aparentemente más profundos y de sacudir las esperanzas más firmes. Habría que pensar aquí no solamente en el inmenso dolor de Jesús, sino también en el de toda una comunidad que había puesto sus más íntimas y altas esperanzas en él. Estas personas se habían convertido en parias en su propia tierra, habían dejado atrás cualquier lazo que los uniera con su vida pasada arriesgando sus propias vidas, sólo para verse en un instante abandonados y sumidos en la más profunda decepción. Sin embargo, la muerte, la duda y la tribulación son, en cierta forma, una prueba necesaria, o incluso, la prueba final, la auténtica prueba de fe. A través de su propia muerte, Jesús está probando la amistad, el amor, pero sobre todo la fe y la confianza de su comunidad. Un amor y una esperanza que desaparecen al hacerlo la persona amada no merecen convertirse en religión. “Benditos los que creen sin haber visto”, pues de esta forma superan y vencen a la muerte. El amor se vuelve más fuerte que la propia muerte en el preciso momento en que se lanza hacia la fe o pura esperanza. La confianza completa se obtiene, paradójicamente, cuando toda garantía y seguridad han sido destruidas. Y la confirmación de todas esas esperanzas llega cuando Jesús regresa a ellos a través de su resurrección. La aparición o regreso de Jesús entre sus compañeros es realmente lo que convierte a una relación de amor y amistad en una relación de fe. La resurrección de Jesús representa la confirmación no sólo de su divinidad, sino también de la existencia de una vida eterna, de una vida después de la muerte. Vida trascendente y vida a pesar de todo, vida nueva, todo eso significa la resurrección de Jesús de entre los muertos. Y es esto precisamente lo que transforma al amor en religión. Sólo la promesa de la vida eterna y su confirmación visible son capaces de empujar a la devoción propia de la fe. De este modo, la comunidad cristiana logra sobrevivir no sólo a la muerte de su maestro sino también a su posterior partida. El cristianismo sobrevive a Cristo gracias a su resurrección.

Jesús abandona a su comunidad para unificarse de nuevo con su Padre. Su vida había estado marcada por la marginación y el rechazo del mundo, pues entre más lejos se encontraba de éste último, más cerca se encontraba de Dios. Vivir de acuerdo a Dios y sus leyes, implica, en el caso de Jesús, una completa indiferencia hacia todos los lazos que unen al mundo. Las humillaciones, golpes y castigos infligidos a su persona tienen un significado completamente distinto a la vista de Dios. Humillarse en este mundo significa enaltecerse en el siguiente; las lágrimas y la sangre derramada, felicidad próxima e inminente. De la misma forma, su desgarramiento respecto a su comunidad representa un regreso a la armonía perfecta de la cual provino. Sin embargo, es este un destino que su comunidad no puede compartir del todo. A Jesús le es dado regresar de forma completa al seno paterno; su comunidad, por su parte, tiene que permanecer en el mundo. “La esencia de su ligazón (de la comunidad cristiana) era tanto la separación de los hombres como el amor entre sí y estas dos cosas están unidas necesariamente”¹²⁹. La armonía conseguida en Dios es perfecta, sin fisuras; la armonía que puede conseguirse en el mundo no lo es, manteniendo siempre la diferencia y la tensión. La relación para

¹²⁹ Ídem. P. 372

con el mundo se convierte en temor y en una cierta hostilidad. A diferencia de su maestro, la comunidad cristiana no encuentra reconciliación, sino una diferenciación mucho más aguda que antes. Ahora son judíos entre los propios judíos. Quienes, además, ahora tienen la misión de llevar el mensaje de la nueva vida hasta los últimos rincones del mundo. De tal suerte, el universalismo, o la expansión del mensaje cristiano, tiene forzosamente que atravesar una cierta particularización o un momento de alejamiento y concentración. "La comunidad cristiana necesita de un Dios que sea *su* Dios, en el que se manifieste precisamente su propio carácter y el de la relación mutua entre sus miembros: el amor excluyente"¹³⁰. Pero esta exclusión es tan sólo un momento previo, una preparación, para una inclusión más grande. Un amor que se vuelve exclusivo es un amor que se vuelve visible y puede ser reconocido. El proceso de identificación de la comunidad cristiana se lleva a cabo a través de la objetivación del amor que une a todos los fieles.

Lo que convierte al amor en religión, o a todos los sentimientos relativos a Jesús en una religión, para Hegel, tiene que ver con su capacidad o propensión al arte, su apropiación de lo visible como medio de expresión. A través de su revelación, la divinidad consigue mostrarse en un rostro humano, un rostro que puede mirarse y tocarse. Jesús, para Hegel, es el símbolo perfecto de la unión de lo divino y lo humano, de lo visible y lo invisible, de lo trascendente y lo inmanente. Tal acercamiento de lo divino a lo humano, además de introducir un sentimiento de intimidad inaudito, abre el camino de la belleza, propicia el desarrollo de lo artístico, uniendo a lo inteligible con lo sensible. "Esta necesidad de unir por intermedio de la fantasía lo subjetivo con lo objetivo, la sensación con su exigencia de objetos, es decir, con el entendimiento, en algo bello, en un Dios, esta suprema necesidad del espíritu humano es el impulso hacia la religión"¹³¹. El deseo de acercamiento propio de la divinidad, su ansia de mostrarse a su pueblo, es también su deseo de unificarse con él, un deseo de armonía en donde todo sea uno. Y la mejor expresión de este deseo se muestra en el Cristo resucitado. Jesús sube al cielo para unificarse, para llevar a la tierra hasta el cielo y fundirla con él. Después de su muerte sus discípulos se habían dispersado como ovejas que han perdido a su pastor. No sólo habían perdido a su amigo, sino también a su salvador. Jesús era *el* símbolo, el lazo viviente que los unía a la divinidad. Tanto su religión, su fe, como su propia vida estaba estrechamente ligada con la de su maestro. Con su muerte, ven desvanecerse el reino de los cielos, como si les diera la espalda y se alejara de ellos. La sólida unión que representaba Jesús se desintegra nuevamente, abriendo una brecha aún más grande entre lo visible y lo invisible, entre el espíritu y lo real. Sin duda alguna, después de su muerte, su recuerdo hubiera permanecido por mucho tiempo. Incluso el dolor provocado por su muerte injusta hubiera cedido poco a poco ante el recuerdo de sus palabras y milagros, descubriendo así lo divino que había en él, de forma similar a lo que sucedió con Sócrates. Sin embargo, entre quienes le conocieron, el recuerdo de su muerte estaría unido por siempre al recuerdo de su vida, a la sensación de su vida. No importa cuán fiel o profundo fuese ese recuerdo, siempre contrastaría con la magnitud e intensidad de su presencia. De esta manera, la devoción daría paso a la nostalgia y la tristeza, y no a la alegría y la fruición.

La resurrección confirma la esperanza en la unión de lo divino y lo humano. El recuerdo, la sola imagen de la vida de Jesús, no basta por sí misma para ser divinidad. Los sentimientos de amor y amistad nacidos dentro de la comunidad, los lazos vivientes que unían a todos, carecían de objetividad, de una imagen real. "En el resucitado, sin embargo, cuando Jesús ascendió al cielo, la imagen reencontró la vida, el amor encontró

¹³⁰ Ídem. P. 374

¹³¹ Ídem. P. 373

la representación de su unión; en esta reconstitución del vínculo entre espíritu y cuerpo la oposición entre lo vivo y lo muerto ha desaparecido y se ha unificado en un Dios¹³². De esta manera, la cruz, símbolo de muerte, se convierte también en símbolo de esperanza y cumplimiento. La resurrección de Jesús convierte a la religión en algo viviente y que puede gozarse, que da un nuevo impulso a la vida y que sobrepasa toda tristeza.

Existe, sin embargo, a decir de Hegel, una contradicción o tensión ineludible en esta representación, y que influye en todo el espíritu del cristianismo. El cristianismo en sí, la intervención de Dios en la historia, representa una máxima paradoja. La unión de lo divino (perfecto, eterno, verdadero) con lo humano (falso, imperfecto, mortal), que dos cosas tan distintas se igualen, que lo in-unificable se vuelva unificable, es algo incomprensible desde donde se vea. Kierkegaard se referirá posteriormente a esto como la paradoja de la historización de la eternidad y la eternización de la historia¹³³. Esta condición paradójica del cristianismo representa su rasgo más característico, pero también plantea la mayor dificultad para su análisis. En este punto, la postura del joven Hegel se asemeja en mucho a la del pensador danés. “Considerar la resurrección de Cristo como un evento, dice Hegel, es adoptar el punto de vista del historiador, que no tiene nada que ver con la religión”¹³⁴. Acercarse a tal acontecimiento, creer o no creer en él, sin tener ninguna clase de interés religioso, significa mantenerse dentro del estricto marco del entendimiento, lo objetivo, lo cual representa el aniquilamiento de la religión. Apelar a la historia como rasgo decisivo significa hacer completa abstracción del auténtico sentimiento religioso. Sin embargo, para Hegel, al mismo tiempo el entendimiento tiene pleno derecho para intervenir, pues lo que constituye el aspecto visible de Dios no es algo creado por el amor, sino algo que subsiste por sí mismo. La divinidad de Jesús no radica solamente en la participación con su padre celestial, sino también en el hecho de que existe independientemente en cuanto realidad. Jesús es una figura histórica, “vivió como una individualidad humana, murió en la cruz y ha sido sepultado”¹³⁵. No se trata solamente de la encarnación de un ideal o sentimiento religioso, sino de algo previo que existe de forma independiente a ellos. La humanidad de Jesús va más allá de una simple configuración objetiva de Dios, algo entregado a manera de símbolo que pueda ser visto y sentido, a través del cual la comunidad llega a unificarse. De esta manera, a la imagen del crucificado en cuanto símbolo, a la simple unificación transformada en entidad, se le agrega una entidad ajena, algo más que objetivo, que en cuanto individual y libre exige ser tomado en cuenta por el entendimiento y la historia. La humanidad de Jesús lo sujeta a la tierra como el lastre o el ancla de un barco. “El Dios de la comunidad cristiana, dice Hegel, era concebido así como suspendido entre lo infinito del cielo, lo ilimitado, y la tierra, esta colección de puras limitaciones”¹³⁶. En Jesús se adora no solamente su lado divino, sino también su naturaleza humana siempre presente. Los altares griegos estaban dedicados a la valentía objetivada, a los héroes que habíanse vuelto Dioses y que habían dejado de servir para no volver. Se adora su divinidad, el recuerdo de sus mejores cualidades. El pecador no encuentra su salvación solamente en la resurrección, sino también en aquel que caminó por la tierra, predicó sobre ella y colgó de la cruz. La individualidad de Jesús no es una simple envoltura o un plomo atado a sus pies divinos del que se desprenderá posteriormente. En el cristianismo, el componente real se vuelve algo fijo y permanente,

¹³² Ídem. P. 375

¹³³ Kierkegaard, Sören, *Migajas filosóficas*. Madrid. Ed. Trotta. 2007

¹³⁴ *El espíritu del cristianismo*. p. 375

¹³⁵ *Ibidem*

¹³⁶ Ídem. P. 376

esencial a la representación de lo divino. La individualidad, de esta forma, se convierte en objeto de adoración. Así, al entendimiento le es permitido comprender a Jesús, pero sólo parcialmente, como si sólo pudiera acceder a un fragmento de la totalidad. Para el joven Hegel, Jesús (o Dios en última instancia) es algo que puede ser alcanzado por la razón, pero no agotado por ella, a riesgo de destruir la religión.

El aspecto característico de la comunidad cristiana es, pues, que lo divino, aquello que la une, tiene la forma de algo dado. Esta necesidad de una realidad particular, humana, para Hegel, está profundamente vinculada con el espíritu y destino del cristianismo. El amor de la incipiente comunidad cristiana, amor que rechazó los símbolos, normas y configuraciones objetivas de la ley judía; su amor, que estaba lleno de desdén hacia esta clase de configuraciones, se reconoció a sí mismo, configurado, en el resucitado. Jesús, sin embargo, fue más que una simple objetivación. Su amor tuvo que buscar un criterio, un símbolo, a pesar de todo, para reconocerse en este amor, criterio que posibilitara la mutua fe en el mismo¹³⁷. Puesto que al amor, por sí mismo, le era imposible instaurar la unificación completa, la comunidad necesitó de otro vínculo más real, más vivo, que los uniera a todos, y a través del cual se tuviera la seguridad de que existía el amor entre sus miembros. La comunidad, aislándose, tenía que reconocerse en una realidad particular. "Esta realidad, dice Hegel, era la igualdad de la fe, la igualdad de haber recibido la misma enseñanza, de haber tenido un maestro común"¹³⁸. En esta comunidad unida por el sentimiento de amor común, en la dependencia de un solo fundador, maestro y amigo, en su historicidad, en sus pasos, su recuerdo, su sangre y su resurrección, en alguien que interviniera directamente en su vida, la comunidad reconoció su vínculo real, la confirmación de su unión y su fe, la seguridad que no puede sentirse en un símbolo frío y falto de vida.

Sin embargo, éste es precisamente el punto en el cual, a decir de Hegel, la comunidad cristiana, que había conseguido mantener su amor libre e impoluto a través del rompimiento con el mundo y sus leyes, se ve alcanzado por su destino. La doctrina de Jesús comienza como una rebelión frente a la religión objetiva, frente a la reducción del amor, o de la religión misma, a términos normativos; y al mismo tiempo, como una invitación hacia el reino de lo subjetivo o espiritual. El amor de la comunidad cristiana, amor de la unión en común y confirmado en el bautismo, representa, a pesar de todo, o sobre todo, un rompimiento radical con el mundo, una nueva comprensión o entendimiento del mismo. Si bien no llega al extremo de desarrollar un odio hacia el mundo y el contacto con él, Jesús, ciertamente, introduce un nuevo y más radical acercamiento al mismo: el amor. El testimonio del cristianismo primitivo, de sus comunidades y mártires, pero sobre todo el de sus persecuciones, no son sino consecuencia directa de su radical forma de vivir el amor. El exceso, o sobreabundancia de amor en una comunidad, paradójicamente, puede resultar más peligroso e insoportable para un régimen que cualquier otro atentado en su contra. La justicia, el derecho, o las leyes de una ciudad, así como sus usos, costumbres y tradiciones, o en otras palabras, sus condiciones normales de vida, siguen funcionando en la medida en que no haya alteraciones significativas dentro del sistema. De estas condiciones normales de vida forman una parte considerable, y tan necesaria como los engranajes de una maquinaria, engaños, mentiras, traiciones, crímenes, sentimientos como el odio, el orgullo o el rencor. Sin ellos, probablemente la vida y el mundo nos parecerían irreconocibles. Al enseñar a amar al que no puede ser amado, a perdonar incluso al que no puede ser perdonado y a buscar la verdad bajo cualquier circunstancia, el cristianismo altera indiscutiblemente el núcleo más íntimo de la vida y de la previa

¹³⁷ Ídem. P. 377

¹³⁸ Íbidem

visión del mundo. Kierkegaard dirá posteriormente, probablemente por razones similares, que el cristianismo es siempre sinónimo de escándalo¹³⁹. Esta afirmación radical del amor socava necesariamente, u otorga una nueva configuración, a las relaciones más comunes y cotidianas, es decir, las más importantes, en la vida en comunidad. En la medida en que la comunidad cristiana se extiende, inevitablemente entra en contradicción con el resto del mundo. A este respecto, la reacción del pueblo romano, o de los primeros persegutores del cristianismo, los creadores de mártires, si bien no es justificable, es del todo comprensible. Su reacción es la misma de todo aquel que se viera obligado a contemplar el desplazamiento y gradual desaparición de su mundo y forma de vida, y que intenta desesperada y violentamente aferrarse a ella. El cristianismo introduce un sentimiento de incertidumbre absoluta propio de una inversión completa¹⁴⁰. La revelación de la buena nueva implica también una certeza — y una desesperación — terrible para quien la recibe: la certeza de que todo lo que había creído verdad era falso, de que su vida entera había sido un error. “No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada”¹⁴¹. Separación, desgarramiento, muerte, y sólo al final, resurrección.

Sin embargo, sin importar, pues, lo devastadora que pueda ser esta reclusión o distanciamiento, el cristianismo, los cristianos, por decirlo así, se ven obligados a regresar al mundo. El destino del cristianismo, según Hegel, tiene su centro “en la extensión a toda la comunidad de aquel amor que huía de todas las relaciones”¹⁴². La rebelión frente a lo objetivo encierra un segundo momento de reintegración a él. El cristianismo, en cierta forma, tiene que amar aquello de lo que huye, o huir de aquello que ama. En realidad, el rompimiento por parte de la comunidad cristiana con todos los lazos que la unen al mundo nunca llega a completarse. Tanto en su distanciamiento como en su extensión, la comunidad cristiana está siempre en relación con el mundo. Desde su marginalidad como en su pugna u hostilidad frente a él, la comunidad cristiana coincide con y comienza a asimilar, inconscientemente tal vez, los rasgos característicos de su enemigo. El mundo se cristianiza en la misma medida en que el cristianismo se mundaniza. Su inevitable convivencia, como el acercamiento e intimidad productos de su prolongada lucha, comienzan gradualmente a asemejarlos. No hay enemigos que no terminen pareciéndose el uno al otro, diría Unamuno¹⁴³. Empero, el principal problema es mucho más profundo. El destino del cristianismo coincide con el del mundo en su incapacidad de convertirse en espíritu, de unificarse completamente con él. El aspecto objetivo de la religión, la Iglesia, cuya presencia y adoración no puede ser invalidada, es incapaz, sin importar su esplendor, de llegar a ser uno con lo divino, de fundirse con él. La comunidad no comparte el destino de su maestro, sólo lo anhela. El propio Unamuno utiliza el concepto de *agonía* precisamente para definir este estado intermedio de lucha y contradicción¹⁴⁴. Al igual que San Lorenzo, la Iglesia cristiana se debate entre la vida y la muerte, entre lo espiritual y lo objetivo, entre el cielo y la tierra, fustigada por un deseo de elevación y una misión sobre la tierra, sin encontrar reposo hasta el fin de los tiempos. Empero, probablemente sea este escarnio infinito uno de los principales atributos de la fe. Este flotar indeciso entre la realidad y el espíritu no representa la imposibilidad absoluta de unificarse en el espíritu, sino tan sólo una breve tardanza,

¹³⁹ Kierkegaard, Sören, *Ejercitación del cristianismo*. Madrid, Ed. Trotta, 2009. p. 63

¹⁴⁰ Cfr. El análisis de Nietzsche en la *Genealogía de la moral* sobre el cristianismo como «inversión» de todos los valores

¹⁴¹ Mateo, 10: 34

¹⁴² *El espíritu del cristianismo*. p. 378

¹⁴³ Cfr. por ejemplo, su *Agonía del cristianismo*

¹⁴⁴ *Ibíd.*

marcada, sin embargo, por la inminencia del regreso de Dios. Jesús no abandona a su pueblo para regresar a su Padre sin establecer antes una nueva alianza, sin dejar la promesa efectiva de su regreso. En lugar de algo corruptible y frágil, su cuerpo, Jesús entrega algo indestructible, la esperanza en su regreso. El acoplamiento de lo divino y lo humano, al juntar al Jesús real con el Jesús glorificado, afirma Hegel, “indicó más no otorgó la satisfacción del impulso religioso más profundo, convirtiéndolo así en un anhelo infinito, insaciable e insatisfecho”¹⁴⁵. El deseo de plenitud, de confundirse con lo divino que se atisba en el bautismo, encuentra, sin embargo, frente a sí objetos particulares, obstáculos, personas, que no satisfacen su infinita sed. Dios promete la satisfacción completa y deja tras de sí, sin embargo, solamente unas migajas, fragmentos de sí mismo. Jesús introduce en el mundo el hambre de lo divino, deseo insaciable que sólo podrá ser colmado por él mismo. La fe es la certeza plena en esta promesa, y la misión del cristianismo es mantener, y sembrar, el insaciable deseo de su cumplimiento. Hasta ese entonces, como afirma el joven Hegel, éste es su destino, “que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca (en ella) confundirse en Uno”¹⁴⁶

¹⁴⁵ *El espíritu del cristianismo*. p. 382

¹⁴⁶ *Ídem*. P. 383

Hegel, un teólogo impaciente.

Capítulo II

La frase de Hegel: "Dios ha muerto"

*Delicia de las musas del cielo, ven y aplaca
el caos de estos tiempos, reconcilia como antes
todo lo que está en pugna y calma la furiosa discordia
con tu celestial música de paz.*

F. Hölderlin, *Diótima*

2.1. El tránsito a la Fenomenología del espíritu. La muerte de Dios

El espíritu del cristianismo y su destino posiblemente constituya el texto más acabado del joven Hegel acerca del fenómeno religioso, tanto desde el punto de vista histórico como desde el metafísico. Sin embargo, esta rehabilitación de la vida y del mensaje cristiano a través del análisis de algunos de los momentos claves de la práctica religiosa es, al mismo tiempo, un ajuste de cuentas con la filosofía de su tiempo, no sólo con la filosofía de la religión sino con la filosofía en general. Especialmente una parte de su correspondencia con Schelling y varios de sus fragmentos, apuntes y borradores revelan ya este progresivo alejamiento crítico. Además, sus paseos e investigaciones en la vida religiosa, a la vez que enriquecen el contenido de su pensamiento, le proporcionan a Hegel un punto de vista más amplio acerca de la profundidad del fenómeno religioso. Hegel, a través de los ojos de la religión, comienza a ver las deficiencias o debilidades del pensamiento ilustrado y, por supuesto, también las del propio Kant. En realidad, como resulta obvio en su *Correspondencia*, no sólo fueron Hegel, Schelling y Hölderlin quienes comenzaron a renegar de algunos contenidos de la filosofía kantiana, sino que en buena manera fue toda la intelectualidad alemana quien lo hizo también. Tristemente, ya en plena vejez, al igual que el César de Shakespeare, Kant es testigo del rechazo y las fuertes críticas dirigidas a su pensamiento y obra. Pensamiento que el propio Kant había asumido como firme y definitivo, y que, sin embargo, era ahora atacado desde diversos flancos a la vez. Tal vez el más celebre de estos críticos — y de cierta forma traidores — haya sido el sincero y devoto admirador de Kant en su juventud: Johann Gottlieb Fichte. "El autor de la *Doctrina de la ciencia*, dice Fichte sobre sí mismo, se convenció muy pronto de que a Kant —ese gran hombre— le ha fracasado totalmente su propósito de transformar de raíz el modo de pensar de su época en materia de filosofía y con él de toda la ciencia"¹⁴⁷. Si bien Fichte no logró darle una forma del todo consistente a su *Doctrina de la ciencia*, al menos consiguió sembrar entre la juventud alemana, e incluso en el propio Kant, la inquietud acerca de la validez del sistema crítico¹⁴⁸. Los esfuerzos de Fichte, al menos en un comienzo, fueron

¹⁴⁷ Fichte, Johann Gottlieb, *El destino del hombre. Introducciones a la Doctrina de la ciencia. Primera introducción a la doctrina de la ciencia*. México, Ed., Porrúa. 1994. p. 115

¹⁴⁸ Kant publica en 1799 su «Declaración relativa a la doctrina de la ciencia de Fichte». Dicho escrito constituye quizás la única página infame de la obra entera del pensador de Königsberg. El texto que se

aplaudidos por Hegel y compañía, quienes vieron en él a una especie de nuevo Prometeo que prometía alcanzar el cielo, negado definitivamente por Kant. Schelling le dice a Hegel en una carta "Fichte llevará a la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos"¹⁴⁹. En todo caso, Fichte hizo posible tomar conciencia acerca de una posibilidad insospechada en buena manera hasta entonces debido a la fuerza y aparente coherencia del pensamiento de Kant: la filosofía todavía no estaba terminada.

A raíz, probablemente, de la crítica de Fichte, entre otras, Kant parece sumergirse más y más en los últimos años de su vida en la colosal tarea de la revisión total de la filosofía trascendental. Lo que Kant había determinado como el sistema final de la filosofía, la limitación del conocimiento en estrechos márgenes, es tomado ahora sencillamente como el modesto comienzo del sistema, no como el sistema en cuanto tal. Para el propio Kant, la *Crítica de la razón pura* no era más que una propedéutica filosófica. Sin embargo, ahora es el entero edificio del pensamiento kantiano el que es considerado apenas como una premisa. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, por ejemplo, Hegel afirma: "Kant señala históricamente los momentos del todo y los determina y distingue de un modo certero; es ésta una buena introducción a la filosofía"¹⁵⁰. Schelling, por su parte, en la misma carta dirigida a Hegel, afirma con entusiasmo: "¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía!"¹⁵¹. El propio Kant, ya en su vejez, intenta dar solución a esta exigencia, coronar, llevar hasta sus últimas consecuencias el sistema que él mismo intentó elaborar. Curiosamente, uno de los diversos títulos que Kant destinaba para esta coronación del sistema crítico, y que dice mucho sobre la filosofía del siglo que apenas amanecía, era: *Filosofía como doctrina de la ciencia expuesta en un sistema completo*¹⁵². De hecho, Kant nunca utilizó la palabra *sistema* para designar su filosofía. Al igual que Marx décadas después, Kant prefirió siempre utilizar como título, o subtítulo, para sus obras, la palabra *crítica*. Precisamente por ello, en tanto crítica de todo saber, el pensamiento kantiano se cierra a sí mismo las puertas hacia la construcción final del sistema. Crítica tiene siempre un sentido negativo, inflexible, pero es incapaz de construir o edificar algo. Al igual que la duda cartesiana, la crítica de Kant no es la filosofía como tal, sino tan solo el paso previo dirigido a socavar, o comprobar, la firmeza y estabilidad de los fundamentos. El último paso, empero, nunca fue dado. Por esta razón, la intelectualidad alemana en la aurora del siglo XIX, (excepción hecha de Schopenhauer y otros) recibió el criticismo kantiano más bien con reservas y sospechas que con sincero entusiasmo. "Tales limitaciones y fronteras —las impuestas por Kant— suscitaron un contragolpe, una pasión peligrosa, la que tendía al logro de una pasión unitaria, natural, del pensamiento con la realidad... Los pensadores que emprendieron este camino, Schelling, Schleiermacher y Hegel, guardan para Kant un sentimiento mezcla peculiar de respeto y profunda antipatía"¹⁵³. Lo importante ya no era el análisis y la delimitación de las posibilidades del conocimiento, sino su comprobación, e incluso, su rebasamiento. En otras palabras,

proponía la fulminación de la filosofía de Fichte, en realidad abunda en frases insultantes (Kant lo tilda, por ejemplo, de *astuto mentiroso*) y destila resentimiento, cuando no envidia. Cfr. la introducción hecha por Juan Antonio Rodríguez Tous a *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid, Ed. Alianza Editorial. 1989

¹⁴⁹ Hegel, *Escritos de juventud. Carta de Schelling a Hegel de 1795*. p. 53

¹⁵⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 459

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² El título original en alemán es: *Philosophie als Wissenschaftslehre in einem vollständigen System aufgestellt*. Cfr. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling. Introducción*. P. 10

¹⁵³ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 64

ya no se trataba, como dirá Hegel posteriormente, de afilar y afilar el cuchillo, sino de comenzar a cortar, a conocer.

Es de sobra conocido que la categoría de sistema juega un papel muy importante en todo el pensamiento de Hegel. “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella”, dirá Hegel en plena madurez en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*¹⁵⁴. Sin embargo, al igual que otros conceptos clave de la filosofía hegeliana, el sistema no es producto de una mágica intuición, sino el fruto de un largo y penoso proceso de maduración que puede rastrearse hasta la juventud del propio Hegel. De hecho, en lo que respecta al sistema, de la misma forma que la religión, el entusiasmo de Hegel jamás desaparece, sino que se acrecienta con el tiempo hasta adquirir una nueva forma. Aunque de forma un tanto difusa y oscura, es posible encontrar algunas de las principales características del futuro sistema hegeliano en un breve y famoso fragmento de 1800 titulado *Fragmento de sistema*. Hasta ese momento, las preocupaciones de Hegel en realidad no se diferencian mucho de las de cualquier joven alemán. La religión, el entusiasmo por el mundo griego, la filosofía de Kant y la Revolución Francesa forman parte del ambiente intelectual en el que se desarrolla toda la joven intelectualidad alemana. Sin embargo, es posible que sólo el descubrimiento de la noción de sistema y su muy especial concepción de la misma, muestren lo más íntimo y particular del pensamiento hegeliano.

Para el pensamiento posterior, el existencialismo de Kierkegaard y Sartre por ejemplo, el sistema constituye precisamente la piedra clave de la cual debe partir la crítica del pensamiento hegeliano¹⁵⁵. En la actualidad incluso, es todavía común concebir el sistema como sinónimo de rigidez, inflexibilidad, frialdad o petrificación. De esta forma, el sistema no es sino la anulación de la vida, que es movimiento y dinamismo por definición. Al igual que otros grandes filósofos sistemáticos (Aristóteles por ejemplo), Hegel se convierte, por el sólo hecho de construir un sistema, en enemigo de la vida. Quien así piensa, afirma Werner Jaeger al respecto de Aristóteles, olvida que la categoría central del pensamiento sistemático es: forma incorporada que vive y se desarrolla¹⁵⁶. El rigor es, sin duda, una de las principales características de todo sistema, pero es sólo una de ellas. De hecho, en el pequeño *Fragmento de sistema* resulta obvio constatar la importancia que juega el concepto de vida. Debido probablemente al redescubrimiento de la vida religiosa, los escritos de juventud de Hegel brillan por su vitalidad y energía. En realidad, lo que se propone Hegel con una visión sistemática de la vida no es combatirla y asfixiarla, sino mostrar una visión más completa de la misma. En una célebre carta de 1800 dirigida a Schelling, Hegel expone claramente esta intención. “Mi formación científica, dice Hegel, comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún

¹⁵⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE. 2003. p. 9

¹⁵⁵ Cfr. Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza Editorial. 2007. En la introducción a dicha obra Kierkegaard escribe irónicamente: “El tiempo de los distingos ha pasado. El sistema los ha superado a todos. Por esta razón, quien en nuestros días se empeñe todavía en hacer una que otra distinción será tenido sin más como un ser extravagante”. Asimismo, al final de *Migajas filosóficas* añade un comentario similar: “Escribir un folleto es en efecto fácil —pero prometer un sistema es cosa seria. Y muchos hombre se han vuelto con ello hombre muy serios, tanto a sus propios ojos como a los de los otros”. Cfr. *Migajas filosóficas*. P. 111. Quizás no haya libro de Kierkegaard en el que no se tome un poco de tiempo para escribir, al menos un comentario, en contra de la noción hegeliana de sistema.

¹⁵⁶ Werner Jaeger, *Aristóteles*. México, FCE. P.

me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres”¹⁵⁷.

Para Kierkegaard, por ejemplo, vida quiere significar comúnmente individualismo, multiplicidad, dispersión. La vida es precisamente aquello que ningún sistema puede reducir completamente. En este sentido, debido a su fuerza, contingencia, irregularidad y amplitud, la vida se rehúsa a ser atrapada en conceptos. Intentarlo prelude, por lo tanto, tanto éxito como querer atrapar al mar en una red. “La Lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real”¹⁵⁸. Sin embargo, determinar a partir de la multiplicidad de la vida su incapacidad de sistematizarse es, para Hegel, una opinión parcial, apenas un momento, una oposición entre otras. “Un tipo de oposición es la multiplicidad de los vivientes”¹⁵⁹. El desarrollo, o enriquecimiento de la vida se logra a través de su multiplicación en varios seres. De otra manera la vida sería concebida como algo estático, encerrado en sí. No obstante, para Hegel, la vida también incluye un momento de integración. Sin importar la casi infinita multiplicidad que pueda mostrar, la vida no excluye de sí misma su unificación, sino que la mantiene a través de todas sus diferenciaciones. “Esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; esto es, la posibilidad de la pérdida de la individualidad”¹⁶⁰. La individualidad es estéril en la medida en que se mantiene como individualidad. Una constante diferenciación de la vida, sin ninguna posibilidad de unidad o integración, dispersaría a todas las formas de lo viviente llevándola a la extinción. Un individuo que se aferra a su individualidad pierde toda fecundidad y se apresura a la muerte. La particularización de la vida debe entrar en conflicto consigo misma, negarse, y así entrar de nuevo en relación. La individualidad o multiplicación de la vida incluye, ciertamente, un momento de contraposición y diferenciación; pero, esta oposición comprende en sí misma la unión con los demás individuos. Es solamente la contraposición de los individuos entre sí lo que los constituye como tales. “Un hombre, dice Hegel, es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinitud de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en la medida en que es *uno* con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas individuales fuera de él...; es sólo en la medida en que no es una parte, en que no hay nada que esté separado de él”¹⁶¹.

Hegel presupone, pues, la vida como un fenómeno indiviso, y de esta manera es capaz de considerar a los vivientes, los individuos, como exteriorizaciones de esa vida, como manifestaciones de la misma. Es la reflexión, el entendimiento, el que posteriormente toma estas manifestaciones como puntos estables, fijos y subsistentes en la forma de individuos. Es la vida la que precede al individuo, no a la inversa. Y esa vida ha de ser pensada como una unidad que se manifiesta en la forma de individuos, como las infinitas y constantes olas del mismo mar. Sin embargo, está es todavía una concepción incompleta. Puesto que la vida, en cuanto infinitud de seres vivientes, en cuanto conjunto de manifestaciones individuales se transforma en una paradójica infinitud de finitudes o una finitud ilimitada. La vida, para Hegel, no puede ser considerada como un mero conglomerado de partes infinitas, sino como una unidad en sentido superior. A partir de la suma de todas las partes las individuales nunca se consigue la imagen del todo. En una auténtica unidad lo infinito no puede estar separado de lo finito, ser extraño a él. Este esquema de la totalidad está todavía afectado por el

¹⁵⁷ Hegel, *Escritos de juventud. Carta a Schelling de 1800*. p. 433

¹⁵⁸ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. P. 37

¹⁵⁹ Hegel, *Escritos de juventud. Fragmento de sistema*. p. 399

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Idem*. P. 400

entendimiento, es una vida fijada por la reflexión. El sistema es sistema en cuanto anhela la totalidad unificada. Lo demás son sólo disciplinas parciales que toman su objeto por la totalidad. El sistema, por lo tanto, debe superar la fijación de la vida por el entendimiento, al contrario de lo que piensa el existencialismo. Y en este sentido, en cuanto expresión de la plenitud de la vida, la filosofía, la reflexión, el pensamiento, se vuelve sistema.

El pensamiento, pues, debe reconocer lo que hay de unilateral en su exposición. El sistema, por lo tanto, debe superar este punto de vista para conformarse como tal. "Entonces, esta vida pensante, dice Hegel, eleva lo viviente, lo que es libre de corrupción, extrayéndolo de la configuración, de lo mortal, de lo pasajero, de aquello que, en su infinito antagonismo, se combate a sí mismo. Eleva no una unidad, no una relación pensada, sino la vida infinita, omniviviente y todopoderosa, y la llama Dios"¹⁶². La concepción de la vida como una unidad absoluta lleva, pues, a través de la elevación y la superación de las diversas contraposiciones (finito-infinito, individuo-multiplicidad etc.) a la idea de Dios. Dios es la superación de toda reflexión, de toda separación, de todo lo muerto. Lo finito y lo infinito, su separación, es puesta por la reflexión. Hegel llama, por el contrario, a esta elevación de la vida finita a la vida infinita, religión¹⁶³. Religar significa volver a atar con fuerza lo que ya estaba ligado. En este caso, Hegel piensa la religión como la recuperación primera de la unidad de la vida, separada por la reflexión. A esta unidad, a esta auténtica vida infinita, afirma Hegel, se le puede llamar *espíritu*, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que *espíritu* es la unión concordante, viviente, de lo múltiple¹⁶⁴. La religión es, por lo tanto, el acceso a la vida del espíritu. Vida que supera toda grieta y oposición, pero que no la excluye de sí. La oposición es un momento necesario de la vida del espíritu. Solamente esta oposición, si se lleva hasta sus últimas consecuencias y no se permanece en ella, revela la vida del espíritu. De la misma forma, el sistema no niega la aparente oposición de las diversas disciplinas, sino que es precisamente a través de esas oposiciones, y de su superación, que se convierte en tal. Para Hegel, el problema no es que las diversas ciencias estudien un objeto particular, sino que sean incapaces de concebir la unidad que se encuentra detrás y por encima de ellas. Ésta unidad es el espíritu, en donde la vida es concebida no ya sólo como la integración o la suma de sus manifestaciones, sino, como escribía Dostoievski, como *vida viviente*.

De esta manera, el problema de la religión adquiere una nueva dimensión desde el ámbito especulativo. El ideal juvenil va tomando poco a poco la forma de un sistema completo de la ciencia. Curiosamente, éste nuevo ímpetu de construir un nuevo y completo sistema nace, en buena forma, a partir de contenidos religiosos. Y son, posiblemente los mismos los que le imprimen al entero sistema hegeliano su característica vitalidad y dinamismo. "Lo esencial de la religiosidad cristiana, afirma Dilthey, que Hegel coloca en este estado de ánimo, deberá convertirse en metafísica"¹⁶⁵. Además, las proporciones y la amplitud futura del sistema hegeliano tienen claras resonancias religiosas. Alcanzar el todo es su principal propósito, pero al todo, superando toda particularidad, se llega sólo a través de la religión. "Esta condición de lo viviente de ser una parte, afirma Hegel, se supera en la religión; en ella, la vida limitada se eleva a lo infinito y solamente por esto, porque lo finito es en sí vida, lleva la posibilidad de elevarse a la vida infinita"¹⁶⁶. Por eso mismo, nada podría serle más

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ídem*. P. 401

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 210

¹⁶⁶ Hegel, *Ibid*. 402

contrario a Hegel que el rechazo de la religión. La forma sistemática de su filosofía no niega, sino que asimila en todo su posible valor a la religión. Hegel incluso se atreve a pensar que la filosofía debe terminar, o desembocar, en la religión. Si la meta de la filosofía consiste en elaborar un sistema completo de la ciencia, en el cual el todo se muestre como tal, no puede obviar que el todo es un contenido eminentemente religioso. La filosofía lleva en sí misma una oposición entre lo pensante y lo pensado, entre lo uno y lo múltiple. Su tarea consiste, por lo tanto, en un primer momento en mostrar esta oposición como tal. Sólo mostrándole en toda su extensión esta contraposición, puede el pensamiento concebir su carencia y nulidad. "La filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por medio de la razón"¹⁶⁷. Tiene que enseñarle, por decirlo así, que él no es la totalidad, que la infinitud se encuentra fuera de él. Que todas sus ilusiones y pensamientos no son sino productos de la finitud. Kant como propedéutica de toda filosofía.

Sin embargo, tal como ya lo había señalado en *El espíritu del cristianismo*, la religión, en cuanto práctica religiosa, encierra también una antinomia. La religión no es capaz de superar completamente su momento objetivo, sino que insiste demasiado en él. La objetividad de la religión debe desaparecer, como en el momento de la eucaristía, para encontrar la reconciliación completa con lo divino. Empero, la comunidad nunca siente esta reconciliación como completa, manteniéndose, por el contrario, en el plano del dolor y el abandono. Los símbolos obedecen precisamente a esta necesidad, o urgencia, de unión con Dios. La objetividad espacial, el símbolo, ofrece un punto de reunión para muchos. Y al mismo tiempo, ofrece un vínculo con el contenido trascendental. Sin embargo, el símbolo religioso contiene una ligera contradicción. En efecto, pretende encerrar al infinito en un trozo de pan o en una copa de vino, en un objeto que no supera en modo alguno a ningún otro. Aquel que no puede ser delimitado de forma alguna se muestra de repente ante los ojos encerrado en un objeto. "El ser que es infinito en la inconmensurabilidad del espacio está al mismo en el espacio determinado, tal como en los versos:

*El que no cabe en el cielo de los cielos
Se encierra en el claustro de María*¹⁶⁸

En el *Espíritu del cristianismo* Hegel atribuía a los símbolos, o la práctica religiosa en general, la tarea de mantener el mensaje vivo a través de la representación eterna de momentos clave en la vida de Cristo. Infundiendo vida a los objetos de culto a través de la práctica constante, el objeto dejaba de ser un simple objeto, y la comunidad se acercaba más y más a la realización de su anhelo. No obstante, Hegel también se encarga de recordarles su limitación y su destino. Al final, el culto tiene que admitir que lo objetivo sigue siendo objetivo y que Dios no está por completo ahí, es decir, no se limita a él. Ciertamente, el culto, en cuanto práctica, representa un avance respecto de la mera consideración contemplativa de Dios. "La esencia del servicio religioso consiste en superar la consideración contemplativa o pensante del Dios objetivo o, dicho con más precisión, fusionarla con la objetividad de los seres vivientes en la alegría"¹⁶⁹. Sea en la variedad de los actos rituales, en el ordenamiento de las ofrendas, en la alegría del canto o en los movimientos corporales, el culto brinda una muy particular sensación de gozo y reconciliación. Sin embargo, el culto tiene un fin, y la felicidad deja de ser eterna. La superación del desgarramiento que se lleva a cabo en el servicio religioso es

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem. P. 403. Bloch atribuye estos versos al Maestro Eckhart.

¹⁶⁹ Ibidem. P. 404.

todavía pasajera. La unificación que se realiza en la religión es sólo *relativamente* perfecta, no es absolutamente necesaria¹⁷⁰. Es tan sólo una posible unificación, en la cual existen muchos atisbos de accidentalidad. Su necesidad, la eliminación de la arbitrariedad, debe venir de otra parte.

A partir solamente del *Fragmento*, debido a su obvia parcialidad, no es posible afirmar a ciencia cierta de dónde ha de venir esta necesidad. Habrá que esperar hasta su primera publicación oficial, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, para poder extraer una conclusión más completa al respecto. Empero, más allá de un comentario comparativo, lo cual es en buena manera, Hegel quiere exponer de manera completa lo que para él representa el sistema más acabado en la filosofía de su tiempo: el de Schelling. No será en balde recordar, a este respecto, que hasta este momento Schelling sigue siendo para Hegel su mejor amigo. Además, después de la disputa por el ateísmo, Fichte se había sumido en un silencio muy similar al de Kant, aunque por razones distintas. De esta forma, Schelling será el encargado de elaborar el tan esperado sistema de la ciencia. Hegel no es aun el filósofo de la universidad de Berlín, sino solamente el oscuro y meditabundo amigo de Schelling. Su entrada en el foro filosófico con un texto de esta naturaleza es también algo muy significativo. La filosofía de Hegel es en buena manera un resumen de las inquietudes filosóficas de su época, y a la vez, un intento de solución. Pero es imposible ofrecer un resumen de la filosofía de su tiempo si no se está al menos familiarizado con la misma. Hegel ha sido un testigo privilegiado de algunos de los movimientos filosóficos más interesantes, y decisivos, en la historia de la filosofía alemana. La obra de Kant, Goethe, Herder, Schleiermacher, Schiller, Fichte, Hölderlin y Schelling se encuentra todavía en el aire. El rodearse con esta clase de personalidades no puede pasar en vano en un temperamento como el de Hegel. E. Colomer compara a Hegel con un erizo, que prefiere pasar la mayor parte del tiempo encerrado en sí mismo que abierto al mundo exterior. Hegel, a comparación de sus dos célebres amigos, tarda mucho más tiempo en dar a conocer su pensamiento. Cuando Hegel publica en 1807 la *Fenomenología*, Schelling ya es una celebridad y la carrera de Hölderlin ya ha ingresado en la locura. Hegel parece esperar, como el hombre del subsuelo de Dostoievski, mirando, observando, asimilando, hasta el momento indicado para salir de su guarida. El sistema puede no ser otra cosa que la exposición de este largo proceso de asimilación. Además, el sistema, tal como lo entiende Hegel, no puede dejar nada fuera de sí, no puede darse el lujo de no conocer o ignorar una postura filosófica, sino que debe ser la exposición más acabada, más cabal, enciclopédica, del saber de su tiempo.

En específico, el principal problema que pretende abordar el texto de la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* es la supuesta identidad plena de los sistemas de Fichte y Schelling y, en última instancia, el estado de necesidad en que se encontraba la filosofía kantiana a principios del siglo XIX. En cierta forma, el trabajo sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* es ya una exposición de la "miseria de la filosofía", aunque desde el punto de vista especulativo. Como ya se mencionó antes, la filosofía kantiana fue objeto de grandes críticas y reinterpretaciones, debido a las grietas o inconsistencias del sistema crítico. Probablemente, la más polémica de estas inconsistencias fue la cuestión del *fenómeno* y el *noúmeno*. Kant había limitado, en la medida que postulaba un entendimiento finito, el conocimiento al mundo fenoménico, esto es, el de los objetos tal como aparecen al sujeto. Para Kant, no obstante, no existía ninguna garantía de que la cosa en sí, el noúmeno, correspondiera con el fenómeno. De esta forma, el mundo quedaba dividido en dos partes: una

¹⁷⁰ *Ibidem*.

constituida por objetos que podían ser conocidos y manipulados, y otra de objetos incognoscibles. Las categorías de la lógica trascendental eran, obviamente, aplicables sólo al mundo fenoménico. Sin embargo, Jacobi encuentra aquí uno de los puntos más débiles de la filosofía kantiana. Según su propia expresión “sin la cosa en sí no puedo entrar en el kantismo; pero con la cosa en sí no puedo mantenerme en él”¹⁷¹. Al principio de su primera *Crítica*, Kant afirma que nuestra capacidad de conocer es despertada por objetos que vienen desde fuera. Según la formulación de Jacobi, ésta afección que despierta nuestros sentidos procede, o bien de fenómenos, o bien de cosas en sí. Lo primero, según Jacobi, es un absurdo, porque un fenómeno no puede ser causa ni fundamento de otro fenómeno. Lo segundo (que Kant se empeñó toda su vida en sostener) contradice su propia doctrina, pues Kant ha afirmado que las categorías sólo se aplican a los fenómenos, y decir que el noumeno existe y es causa del fenómeno es una tergiversación y un abuso de las categorías de causa y existencia.

Aunque el propio Kant dedicó gran parte de su esfuerzo a salvaguardar el problema de la cosa en sí, lo cierto es que tales esfuerzos parecen haber llevado más a la superación del sistema kantiano que a la recomposición del mismo. Para Fichte, Schelling y Hegel, el sistema de Kant ejemplifica de manera perfecta el desgarramiento o estado de necesidad en que se encuentra la filosofía. El kantismo no puede erigirse como sistema total de la ciencia porque no puede recuperar la unidad, sino que mantiene una visión dividida de la realidad. Kant intenta analizar la razón humana de manera previa a su encuentro con el objeto. Intenta analizar, por decirlo así, al intelecto libre de toda mancha de naturaleza. El resultado es la tabla de las categorías y la filosofía trascendental. Por su parte, la filosofía de la naturaleza (lo que hoy llamaríamos sencillamente física), Newton, había intentado descubrir las leyes de la naturaleza en sí misma, sin tomar en cuenta su relación con el hombre. Debido a este tratamiento, podría parecer que el hombre está separado completamente de la naturaleza, y que ésta no tiene la menor conexión con el hombre, y la unidad entre ambos se vuelve imposible de lograr. Por esta razón, la primera exigencia del sistema consiste en mostrar la unidad originaria entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto.

La cuestión de la unidad originaria entre el hombre y la naturaleza era ya un tema clásico del romanticismo y, en última instancia, de la tradición bíblica en general. La obra de Rousseau, entre otros factores, había introducido en el mundo alemán un sentimiento de extrañeza hacia la civilización, a la vez que una gran nostalgia respecto de la naturaleza. “Decidle, dice Schiller, que cuando sea hombre respete los sueños de su juventud, que no abra el cáliz de la tierna flor de su vida a la ponderada razón, ese insecto roedor; que no se deje seducir cuando la sabiduría, hija del polvo, trate de difamar esa chispa divina que se llama entusiasmo”¹⁷². El estado de necesidad del que habla Hegel no es sino este mismo dolor y desgarramiento trasladado al ámbito filosófico. Fichte escribió: “...el primero que formuló una pregunta sobre la existencia de Dios, derribó las barreras, sacudió a la humanidad en sus más profundos cimientos y la puso en conflicto consigo misma, que todavía no ha sido arreglado... Nosotros empezamos a filosofar por arrogancia y de ese modo nos privamos de nuestra inocencia; descubrimos nuestra desnudez y desde entonces filosofamos por *necesidad* para nuestra salvación”¹⁷³. El sistema obedece, por lo tanto, a esta íntima necesidad espiritual de recobrar la unidad perdida. La vida, tal como lo ha señalado Hegel, debe ser

¹⁷¹ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, La filosofía trascendental: Kant. Barcelona, ED: Herder, 1993. p. 154

¹⁷² Schiller, Friedrich, *Don Carlos*. Barcelona, Ed., Iberia, 1984, p. 335

¹⁷³ Cit. por Reinhard Lauth, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. México, ED: UNAM. 1968. p. 17

considerada como una unidad pese a la variedad de sus manifestaciones. La insistencia en la particularidad, tomar lo finito como lo único posible, es sinónimo de egoísmo y, en última instancia, de muerte. Pero sobre todo, como lo expresa claramente el ejemplo de Kant, la subjetividad implica la renuncia a la verdad absoluta, al conocimiento real. Para Hegel, Kant reduce el saber a un mero conocimiento de apariencias, de fenómenos. Sin embargo, se trata de un conocimiento dudoso, titubeante, que jamás podrá saber si corresponde con la cosa en sí. Convertir esta clase de conocimiento no sólo en una superación respecto del pasado, sino en el más alto conocimiento posible, representa la manifestación más clara de la escisión y del estado de necesidad. El sistema urge. "Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su vida referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía"¹⁷⁴ No sólo, empero, en el ámbito académico y filosófico, sino a un nivel más profundo, social, religioso y cultural. Es necesario, pues, un sistema que sea capaz de brindar una nueva, y completa, representación de la unidad, la totalidad, la vida y la verdad.

Este conglomerado de vida, verdad, unidad y totalidad, que en el *Fragmento* había denominado como Dios, adquiere ya en el texto de la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* la denominación que lo acompañará por el resto de la carrera intelectual de Hegel: el absoluto. Este concepto omnicomprendivo, en el marco, y momento, del pensamiento alemán y, por supuesto, en Hegel, tiende a sustituir poco a poco a Dios. El absoluto implica unidad —no puede haber más que un absoluto, pues si hubiese dos, los dos se condicionarían mutuamente y ninguno sería realmente absoluto— y no tolera nada fuera de sí, sino que lo comprende todo. Dios sugiere particularidad, y por lo tanto la idea de otros dioses además de él. En el mejor de los casos, Dios indica un *ens supremum*, un ser poderoso pero particular. El absoluto intenta superar precisamente estas deficiencias del concepto usual de Dios, su particularidad y su cierta dependencia de otros seres. Pero mantiene, al mismo tiempo, su significado en sentido pleno. El absoluto vendría a ser así el concepto más acabado de la divinidad. Y al mismo tiempo, la mejor representación para las pretensiones del sistema. De ahí la clásica expresión, ya mencionada, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. No puede existir un absoluto al margen de su expresión como sistema, sino que ambas categorías se implican mutuamente. Un sistema que no se dirige a lo absoluto no merece ser llamado sistema; de la misma forma, cuando el absoluto no tiene todavía la forma del sistema, se encuentra, por decirlo de alguna forma, todavía incompleto. En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel se limita a mostrar esta continua formación del absoluto en apenas dos autores: Fichte y Schelling. Sin embargo, se insinúa ya una intención más amplia y hegeliana por antonomasia: la de analizar la formación del absoluto en la entera historia de la humanidad.

Para Hegel, la primera forma sistemática del absoluto aparece en el pensamiento de Fichte en forma de intuición intelectual, puro pensar de sí mismo, pura autoconciencia¹⁷⁵. Cabe recordar que Kant, desde el principio de la *Crítica de la razón pura*, había señalado la imposibilidad de tal cosa como una intuición intelectual en el hombre. La intuición, para Kant, es siempre intuición empírica, receptiva, dado que está imposibilitada para relacionarse con sus objetos con tan sólo pensarlos. En la intuición empírica, sin embargo, están siempre contrapuestos sujeto y objeto. Fichte, para mantener una intuición intelectual, hace abstracción de todo lo ajeno a la conciencia pensante, de todo lo que no es Yo. "El filósofo aprehende la actividad del intuir, intuye

¹⁷⁴ Hegel, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid, Alianza Editorial. 1989, p. 14

¹⁷⁵ Ídem. P. 38

el intuir, y de ahí que lo conciba como identidad"¹⁷⁶. El pensamiento hace de sí mismo su objeto, y de esta forma, creando una relación inmediata consigo mismo, entre el sujeto y el objeto, posibilita una intuición intelectual, iniciando así el camino hacia la ciencia, hacia el sistema. Este intuir el intuir, pensar el pensar, en tanto que objeto de la reflexión filosófica, y en tanto que principio incondicionado completamente idéntico a sí mismo, es el absoluto.

Tomado de este modo, no es necesario pensar mucho para explicarse porqué el pensamiento de Fichte fue acusado casi inmediatamente de ateísmo, recortando su brillante trayectoria a apenas una explosión fugaz. Una parte considerable de la obra filosófica de Fichte consiste en cartas desde el destierro provocado por dicha acusación. Aunque Fichte intentó muchas veces defenderse de tal acusación, lo cierto es que su *Crítica de toda revelación*, pero sobre todo su institución del Yo, y sus contenidos de conciencia, como lo absoluto, negaba implícitamente cualquier forma de revelación —un conocimiento que viene desde fuera, no nacido en el Yo— y con ello el cristianismo oficial. Además, algo similar le ocurrió al pensamiento de Fichte en el ámbito estrictamente filosófico. Al convertir al Yo en el absoluto, el objeto real, el objeto que no fuera el Yo mismo, la naturaleza, parecía difuminarse. Jacobi, por esta razón, acusa al sistema fichteano de *nihilismo*. La tarea del pensamiento de Fichte, a partir de este momento, escribe Hegel, fue “asumir la contraposición aparente de la conciencia trascendental y la conciencia empírica”¹⁷⁷. En efecto, la conciencia empírica, común, parecía mostrar de manera obvia que había una realidad que no podía reducirse al Yo, lo cual negaba la absolutez del principio de Fichte. La abstracción, al desgarrarse completamente de todo contenido empírico, parecía incapaz de recuperar la naturaleza. La intuición intelectual, de este modo, no ha hecho surgir realmente conocimiento alguno. De hecho, el propio Fichte concebía la intuición trascendental del Yo como el principio del cual debía partir la doctrina de la ciencia. “Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz”¹⁷⁸. La auténtica esencia de la filosofía, según Fichte, consiste en esto: “Reducir a absoluta unidad todo lo múltiple”¹⁷⁹. La doctrina de la ciencia no es algo dado, sino algo que todavía debe desarrollarse, realizarse. Demostrar la unidad interna que yace debajo de la aparente contraposición de conciencia y ser constituye esta realización. Para Fichte, esta contraposición es, de hecho, sólo aparente. La multiplicidad de objetos que se muestran en el mundo no niega su unidad. En efecto, el intelecto no salta de un objeto particular a otro, deduciéndolos uno de otro como en una fórmula matemática, sino que el acercamiento al mundo por parte de la conciencia constituye solamente un acto, una sola intuición. La conciencia no ve fragmentos, cosas particulares, sino una totalidad. “Yo me pongo a mí y a la vez un mundo — de un golpe”¹⁸⁰.

Así pues, en la medida en que no es posible poner un sujeto sin mundo ni viceversa, el idealismo subjetivo de Fichte no niega lo objetivo, sino que intenta ponerlo con igual rango de realidad y certeza con la que el Yo se pone a sí mismo. “En virtud de la identidad de sujeto y objeto pongo las cosas fuera de mí con tanta certeza como yo mismo me pongo; tan cierto como que soy, son las cosas”¹⁸¹. Sin embargo, según Hegel, el Yo en Fichte es siempre una simple facultad teórica, y como tal, no está

¹⁷⁶ Ídem. P. 39

¹⁷⁷ Íbidem.

¹⁷⁸ Fichte, *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*. P. 117

¹⁷⁹ Reinhard Lauth, *La filosofía de Fichte*. P. 25

¹⁸⁰ Ídem. P. 27

¹⁸¹ Hegel, *Ibid.* P. 46

facultado para ponerse de forma completamente objetiva. El Yo de Fichte necesita siempre de un No-Yo que se le oponga, y de esta forma se encuentra determinado por él. El camino hacia la completa autoconciencia del Yo, la doctrina de la ciencia como tal, en la cual se constituye como inteligente, se encuentra mediado, y condicionado, por la oposición del No-Yo. Y si el Yo necesita de esta oposición para completarse es porque carece de algo, porque no está completo en sí mismo, y en esta medida no es absoluto. El estado de necesidad que describe Hegel se refiere también a este aspecto. Por su parte, el Yo de Fichte, en su intento por llenar este vacío, termina haciéndolo más notorio y acuciante. “El Yo pone un mundo objetivo, afirma Hegel, porque se reconoce como deficiente en tanto se pone a sí mismo; con ello cae por tierra la absolutidad de la conciencia pura”¹⁸². Si el Yo avanza hasta el No-Yo, hasta la conciencia empírica, es porque la conciencia pura no es una conciencia completa. Para Fichte, de forma muy similar a Kant, la conciencia pura debía buscar, al admitir esta carencia, completarse en el ámbito de la práctica. El Yo debía entrar en relación de causalidad con el No-Yo, de tal forma que el sujeto produzca y configure su propio mundo. Sin embargo, afirma Hegel, “esta exigencia suprema sigue siendo en el sistema de Fichte una exigencia sin más”¹⁸³. Con lo cual, la condición de absoluto del sistema de Fichte se vuelve todavía más irrealizable. Al intentar configurar el mundo a su antojo, el hombre choca inmediatamente con una infinidad de cosas que no puede controlar —inundaciones, guerras incendios, enfermedades y, por supuesto, la muerte—. De esta manera, el absoluto se vuelve una exigencia y un deseo vacíos. El Yo *debe* controlar al No-Yo, el Yo debe tener causalidad absoluta sobre el No-Yo. Así, al igual que en el sistema de Kant, el absoluto se ve recluso al terreno de un simple *más allá* inalcanzable.

En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, la superación del sistema de Fichte proviene del pensamiento de Schelling. Sin embargo, es muy probable que el elaborador del argumento decisivo en contra de Fichte no haya sido Schelling ni Hegel, sino Hölderlin, el poeta. Si bien en su obra poética no faltan referencias a contenidos filosóficos, lo cierto es que Hölderlin dedica gran parte de su vida al estudio de los clásicos, obtiene el diploma de magíster en filosofía y sigue con fervor los célebres cursos de Fichte. Hölderlin fue durante muchos años de su vida un estudioso de la filosofía en una medida equivalente, y hasta superior, a la de sus compañeros de estudio y amigos Hegel y Schelling, al punto de que éstos últimos admiraban más en Hölderlin al filósofo lleno de fuerza y originalidad que al poeta. Hölderlin es el primero de los tres en cumplir lo que era por entonces el sueño más anhelado de todo estudiante de filosofía: cursar estudios en la ciudad de Jena. De 1794 a 1795 asiste casi diariamente a los cursos de Fichte e incluso son vecinos durante algún tiempo. Casi una década antes de su irremediable caída en la locura, Hegel, en una profunda señal de respeto, le dedica a Hölderlin su poema *Eleusis*, en el cual pueden encontrarse versos de claro, y promisorio, contenido filosófico, como son los siguientes:

*El sentir se diluye en la contemplación;
lo que llamaba mío ya no existe;
hundo mi yo en lo incommensurable,
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad*¹⁸⁴.

¹⁸² Ídem. P. 48

¹⁸³ Ídem. P. 50

¹⁸⁴ Hegel, *Escritos de juventud. Eleusis*. P. 214

Hölderlin, como resulta obvio, comparte también la inquietud de la unidad y la totalidad de sus dos amigos. Posiblemente su posterior giro a la poesía no sea sino su particular forma de intentar resolver la cuestión. Pero en lo que respecta a la crítica de Fichte, Hölderlin ya deja muy en claro su posición en una carta a Hegel fechada en 1795. “Su Yo absoluto —el de Fichte— encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, ese Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto”¹⁸⁵. La argumentación de Hölderlin —mucho más clara y breve que la de Hegel por cierto— resume en buena manera la de éste en la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. El Yo de Fichte no puede constituirse en el principio incondicionado en la medida en que él mismo está condicionado por el objeto. Y en el caso de que el Yo no estuviera condicionado por la naturaleza y abarcara la realidad completa, entonces no tendría realmente un objeto y carecería, por lo tanto, de conciencia. Sin embargo, si bien Hölderlin es el autor de tal crítica, aclara rápidamente en la misma carta que escribió esto “inmediatamente después de haber leído a Spinoza”¹⁸⁶. El papel, y la importancia, que tiene el pensador judío, especialmente la *Ética*, no sólo en la filosofía de Hegel, sino en el pensamiento alemán en general, es difícil de medir. Es conocida la amplitud e importancia del *Pantheismustreit*, desatado en Alemania a raíz de la publicación de las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi. Se dice que Leibniz lo visitó en secreto. Lessing adopta su pensamiento de manera casi instantánea. Herder escribe en una carta: “contra Jacobi diga usted lo que quiera, pero contra Spinoza no me diga nada”. Goethe, por su lado, admite abiertamente en Spinoza encontró un sedante para sus pasiones, abriéndosele una grande y libre perspectiva sobre el mundo sensible y moral¹⁸⁷. Y Nietzsche, después de haber leído a Spinoza, grita feliz: “¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un precursor, y qué precursor!”¹⁸⁸.

La búsqueda de esa unidad sin grietas que caracteriza al idealismo alemán, y obviamente también a Hegel, no podía sino encontrar en Spinoza a uno de sus mayores precursores. La nueva, y polémica, imagen de Dios que inaugura la lectura de la *Ética* resume en buena manera lo que todos estos pensadores estaban buscando. Pero es sólo con la reinterpretación de su obra por parte de Hölderlin, Schelling y Hegel que su pensamiento adquiere una forma más ambiciosa y sistemática. Para Kant y Fichte, Spinoza representaba el ejemplo perfecto del dogmatismo que la filosofía crítica debía demoler. Agudamente Fichte escribía: “Spinoza puede pensar su sistema, pero no creer en él”. Pero ahora, frente a las inconsistencias y contradicciones de Fichte, es precisamente Spinoza quien brinda las herramientas para construir el tan anhelado sistema total de la ciencia.

Schelling, el futuro superador de Fichte y enemigo acérrimo de Hegel, por su parte, escribe a éste último en una carta: “Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* del ser personal. ¡Entre tanto, me he hecho espinozista!”¹⁸⁹. Para la ortodoxia, tanto religiosa como filosófica, Spinoza representaba una especie de aberración, un monstruo que no respetaba ningún límite. Ahí donde Descartes se había sometido humildemente a la tradición de sus padres, Spinoza arremetió, amparándose en su versión del método cartesiano, contra

¹⁸⁵ *Correspondencia. Carta de Hölderlin a Hegel de 1795*. p. 37

¹⁸⁶ *ibídem*.

¹⁸⁷ Goethe, *Poesía y verdad*. México. ED: Porrúa. 2000. p. 397

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial. 2005. Nota 55. p. 213

¹⁸⁹ *Correspondencia. Carta de Schelling a Hegel de 1795*. p. 59

todo contenido religioso y moral. La acusación de ateísmo que lo persigue hasta nuestros días hunde sus raíces, en buena medida, como escribe Schelling, en haber ido más allá del ser personal en lo que respecta a su concepción de Dios. Para Spinoza, la negación del antropomorfismo no se limita a la figura de Jesús de Nazaret, sino que alcanza a ese más sutil antropomorfismo judío que concibe a Dios como iracundo y vengativo. Lo cual le valió ese rabioso y venial rechazo por parte de su comunidad y la infinidad de maldiciones ya conocidas: “la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó; la maldición que Elías profirió contra los niños y todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que sea maldito de día y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone...; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel”¹⁹⁰. Todavía en tiempos de Hegel, la filosofía de Spinoza es, según la conocida expresión de Heine, un “secreto a voces”¹⁹¹. Esto es, algo que todos los intelectuales profesaban pero que ninguno se atrevería a declararlo públicamente. Además, algunos consideraban —Jacobi por ejemplo— que la metafísica hiperracionalista de Spinoza había sido ya refutada y superada por el criticismo kantiano. Sin embargo, cuando la elaboración de un sistema se vuelve una necesidad y la clásica concepción de Dios insuficiente, la sustancia de Spinoza parece, de repente, ser la única capaz de dar contenido y solidez al Absoluto.

En realidad, la crítica basada en Spinoza que Hölderlin le dirige a Fichte en la carta mencionada, es apenas una mínima expresión de un pequeño fragmento suyo titulado por el editor *Juicio y Ser*. Ahí Hölderlin se permite acusar a Fichte de *dogmatismo de la conciencia* y señalar también que su principio incondicionado, frente al de Spinoza, no puede ser tal, porque al depender de la reflexión es un principio de escisión y no de unidad¹⁹². “Yo soy yo” es el ejemplo más adecuado de este concepto de la partición originaria en cuanto originaria partición *teorética*¹⁹³. En cambio, la primera definición de la *Ética* de Spinoza, la de *causa sui*, y que fundamento en buena medida todo el aparato desplegado por Spinoza, no hace depender a la sustancia de algo ajeno a sí misma, como el Yo de Fichte, sino que se fundamenta completamente a sí misma, es una consigo misma. “Por substancia, escribe Spinoza, entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no necesita del concepto de otra cosa”¹⁹⁴. Empero, el principal problema del pensamiento de Spinoza seguía siendo la forma de pensar esa substancia. Spinoza es capaz de pensar a la substancia infinita en la medida en su filosofía se desarrolla *bajo una especie de eternidad*. A partir del criticismo kantiano, no obstante, esta filosofía desde la perspectiva divina se había vuelto poco menos que un mero juego de quimeras. La única manera, por lo tanto, de posibilitar la recuperación de Spinoza, y con ello el único fundamento sólido del sistema, es, de nuevo, superar la filosofía de Kant. Si se quiere dar esa especie de salto mortal que representa el pensamiento de la infinitud para terminar con la escisión del estado de necesidad imperante, es necesario, pues, que los límites puestos por el criticismo kantiano hayan sido borrados, que la perspectiva de la reflexión sea asumida por la razón de una buena vez.

Hasta este momento, dentro de los estrechos márgenes de este trabajo, se han utilizado casi indistintamente los términos razón, entendimiento y reflexión. Sin

¹⁹⁰ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción*. Madrid, ED: Tecnos. P. 29

¹⁹¹ Heine, *Alemania*. P. 40

¹⁹² F. Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Ed., Hiperión. 1976

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Spinoza, *Ética*. P. 66

embargo, su distinción y delimitación son de suma importancia para comprender el pensamiento de Hegel, especialmente el salto que lo lleva a la *Fenomenología* y, por supuesto, su tratamiento del problema religioso. De cierta forma, es precisamente la distinción entre razón y reflexión la que marca el paso de la juventud a la madurez en su obra, y la que lo transforma de un simple pensador alemán en el complejo elaborador del último gran sistema filosófico. A este respecto, en un momento decisivo de su formación, *Fe y Saber*¹⁹⁵, uno de los escritos más interesantes del pensador de Berlín, sea tal vez la clave para entender esta radical transformación. Ya desde la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* es posible ver un cambio significativo en lo que respecta a su estilo. Hegel abandona el brillo y la claridad de sus escritos de juventud para dar paso a un mayor trabajo, y precisión, conceptual. En *Fe y Saber* abundan ya esas difíciles oraciones compuestas de varias oraciones subordinadas, en las cuales parece querer decirse todo lo que puede decirse dentro de los límites de una sola oración. Como si cada una de esas oraciones, en sí misma, asumiera por completo la finalidad del sistema. Sobre el lenguaje de Hegel, Bloch se permite afirmar que: “viola las reglas de la gramática, sencillamente, porque tiene cosas inauditas que decir, cosas para las que la gramática anterior a él no brinda asidero”¹⁹⁶

Fe y Saber es, en buena medida, tanto un ajuste final de cuentas con la filosofía de su tiempo como una exposición de la dirección en la que irá su pensamiento posterior. En esta exposición pueden distinguirse al menos dos momentos, o intenciones, principales. Por un lado, como resulta obvio en el título, analizar la diversidad de relaciones de la fe y la razón en la filosofía de los últimos tiempos. Y por otro, sin contradecir al primero, hacer un resumen y una crítica de lo que Hegel denomina filosofía de la reflexión o filosofía de la subjetividad. Hegel utiliza ambos términos casi indistintamente. Para esto, Hegel elige a los que para él son los mejores representantes de esta forma de filosofar: Kant, Fichte y Jacobi. Como ya se ha visto, el papel que juega Kant en la filosofía de Hegel es a todas luces importante. A tal grado, que tal vez el entero edificio del pensamiento hegeliano pueda ser considerado como un diálogo constante con Kant. La importancia de Fichte, por su parte, es más bien simbólica. Fichte representa ese anhelo juvenil de superar el criticismo y de construir, con ello, el sistema de la ciencia. Anhelo que, al menos desde el análisis de Hegel, nunca llega a concretarse. Jacobi —autor un tanto ajeno a la historia de la filosofía y también, al principio, seguidor entusiasta de Kant— había opuesto al pensamiento de raíz ilustrada una filosofía basada en la fe y la revelación. Basándose en algunas de las conclusiones del criticismo kantiano, en especial a las que atañen a Dios y la fe, Jacobi concluyó la imposibilidad total de la razón para conocer algo en general. De ahí que para él, el único conocimiento posible fuera el de Dios, sólo amparado bajo la revelación y no la razón. Aunque de forma distinta, y a veces contraria —Jacobi fue un gran crítico de Kant— Hegel cree descubrir un común denominador para todas estas filosofías. La pretensión hegeliana de analizar las relaciones entre la razón y la fe, lo

¹⁹⁵ Hegel, *Fe y saber*. México, ED: Colofón. 2001

¹⁹⁶ Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 21. La complejidad creciente del lenguaje hegeliano requiere, por sí misma, un estudio particular. La mayoría de las veces, como afirma Bloch, el reproche constante contra la oscuridad del lenguaje hegeliano no es más que un recurso para quitarse de encima a la filosofía de Hegel. Empero, lo cierto es que el particular uso que hace Hegel del lenguaje fue causa de muchas discusiones incluso en la época de Hegel. Goethe, por ejemplo, después de una agradable tarde pasada junto a Hegel, escribe en una carta lo siguiente: “Ante Hegel se me ha ocurrido si no le podría hacer un gran favor con la técnica de la retórica. Es un hombre excelente pero demasiadas cosas se oponen a su manera de expresarse”. Cfr. Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 208. Sobre la misma temática, en una dirección similar a la de Bloch, vale la pena confrontar también el interesantísimo estudio de Adorno titulado *Skoteinos*, o cómo habría de leerse, en Theodor W. Adorno, *tres estudios sobre Hegel*. Madrid, ED: Taurus. 1991

lleva a profundizar e indagar el lugar en el que, a pesar de todas las aparentes diferencias, un antiilustrado como Jacobi podía compartir un lugar común con la vanguardia kantiana y el incipiente racionalismo de Fichte. Tal común denominador, el lugar que une a todas estas filosofías, no es otro que el espacio de la fe. En efecto, aunque de forma distinta, lo que une a estas filosofías es la autolimitación del sujeto y la concepción de Dios como un más allá incognoscible. Lo cual, para Hegel, no significa otra cosa que mantenerse en el ámbito de la mera reflexión.

Detrás de de esta crítica a la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi, y su posición respecto a la razón y la fe, Hegel quiere aclarar cuentas con un movimiento mucho más grande: el pensamiento de la Ilustración. Hegel, al igual que muchos otros jóvenes de su tiempo, siempre fue un gran admirador de la Revolución Francesa y sus ideales. Sin embargo, fue también uno de sus más feroces críticos. Curiosamente, Hegel no acusa a la Ilustración, como podría pensarse, de haber excedido, o roto, sus límites, volviéndose contra sí misma, sino que, al contrario, le reprocha su tibieza y falta de fuerza para cumplir su cometido. Para Hegel, la Ilustración real no es sino una pálida sombra, o una mala imitación, de lo que debió ser. La Ilustración representa para Hegel, al igual que para Kant, un movimiento liberador. Y lo que es liberado en este movimiento no es otra cosa que el pensar, la razón. La Ilustración intenta rehabilitar el uso autónomo de la razón frente al dogmatismo de la religión, que siempre la concibió como sierva o esclava para alcanzar sus propósitos. Sin embargo, para Hegel, el programa de la Ilustración está incompleto. Lo que pareció ser el triunfo de la Ilustración sobre la religión positiva, no fue sino un triunfo aparente; y la victoria de la razón no fue sino una victoria de la reflexión. Además, Hegel critica fuertemente a la Ilustración por su marcada incapacidad para comprender a fondo el fenómeno religioso. Para Voltaire, por ejemplo, la religión no es más que una sarta de costumbres absurdas, o de formalidades y ritos vacíos¹⁹⁷. Lo que Hegel denominará posteriormente el contenido real de la religión le es completamente ajeno. De esta manera, el fracaso de la Ilustración sería doble. "La gloriosa victoria que la razón ilustrada experimentó sobre aquello que consideró, según el bajo nivel de su concepción religiosa, como fe opuesta a ella, no es otra que esta: ni lo positivo, contra lo que la razón luchó, ha permanecido como religión, ni aquella, que venció, ha permanecido como razón"¹⁹⁸. La Ilustración nunca fue capaz de constituirse como un sustituto o reemplazo eficaz para la religión que intentaba destruir, y al mismo tiempo, se mantuvo en una concepción harto superficial de la misma. Al igual que un valiente ladrón, a decir de Hegel, la Ilustración, en su asalto a la Iglesia, prefiere robar flores y cirios que atreverse, por cobardía o timidez, a hacer suyo el contenido del santísimo. Buscaba el oro, y al final, se conformó con limosnas.

El estado de necesidad que Hegel describía en la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* no es en realidad distinto al estado de menesterosidad que le atribuye a la Ilustración. Este desamparo de la razón, su debilidad, es precisamente lo que ha dado lugar al surgimiento de la filosofía de la reflexión. El movimiento de la razón posterior a su fracaso, al igual que un animal lastimado, no consiste sino en la minuciosa consideración de sí misma y de sus capacidades. "La razón...no ha podido hacer nada mejor que volverse hacia sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante esto su nulidad, puesto que lo mejor que es... lo pone como un más allá en una fe sobre y fuera de sí, tal como ha ocurrido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, y que la han convertido de nuevo en una

¹⁹⁷ Cfr. por ejemplo, el *Cándido* de Voltaire

¹⁹⁸ *Fe y saber*. P. 53

sierva de la fe”¹⁹⁹. La filosofía de Kant desembocaba necesariamente en la postulación de una fe moral. Fichte, al volvérselo obvio que el Yo no es absoluto, postulaba, en el ámbito de la razón práctica, la constante, e inalcanzable, conformación del Yo con el No-Yo. Para Jacobi, al hombre le es dada solamente la ignorancia respecto del absoluto, y la razón, cansada de mendigar, se refugia en el sentimiento. “Según todos ellos, lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón”²⁰⁰.

La filosofía de la subjetividad que describe Hegel, la limitación del sujeto al marco de lo finito, obedece, a la vez que al fracaso de la Ilustración, a un particular modo de vivir y entender la religión. Kant, Fichte y Jacobi entienden la religión desde la reforma, desde esa forma espiritual que Hegel denomina *el principio del norte*. En el ámbito filosófico, este principio da lugar a la filosofía de la subjetividad. Por su parte, en cuanto religiosidad, el principio del norte es el principio del protestantismo, que presenta la verdad y la belleza en la convicción y el sentimiento, negando cualquier otra forma de acercarse a ellas. “La religión construye en el corazón del individuo sus templos y altares, y suspiros y oraciones buscan el Dios de cuya intuición se priva”²⁰¹. Para Lutero, la fe basta por sí misma para la salvación, pero es, al mismo tiempo, completamente ajena a la razón. Por esta razón, la fe se refugia, como en Jacobi, en la inmediatez del sentimiento, y le niega cualquier clase de mediación al entendimiento reflexivo. No existe, para Lutero, tal cosa como un conocimiento de Dios, sino que, al igual que en Kant, la dimensión teológica del conocimiento se enreda cuando intenta acceder a él. Frente a esta imposibilidad, la certeza de Dios es algo absolutamente íntimo y personal, algo inmediato, como la intuición trascendental de Fichte. De esta manera, mucho antes que Nietzsche, Hegel ya da cuenta fehaciente de la profundidad de la religión en todas sus manifestaciones. El protestantismo, al igual que el catolicismo, no se limita, como quería el propio Lutero, a ser una cuestión íntima e individual, sino que se expresa en todos los ámbitos de la vida humana o de la vida de un pueblo, no sólo como ética o moral, sino también, como descubre Hegel, como literatura, filosofía y metafísica. Todas las cuales, a su manera, reflejan ese vacío o nostalgia²⁰² de un absoluto ausente, dibujando con ello un paisaje de incertidumbre y desolación.

Empero, el problema no radica en la afirmación de los límites del sujeto, sino más bien en convertir este conocimiento limitado en el único conocimiento posible. De esta forma, lo finito se toma por lo infinito, y la *Aufklärung* se torna en una *Aufklärerei*²⁰³. Este neologismo de Hegel —que a veces se traduce por pseudo Ilustración— indica tanto la desvirtualización de la Ilustración en su renuncia al absoluto como el exceso de convertir a la finitud en el horizonte más alto de la razón. Así, el *sapere aude* de la Ilustración, en lugar de expandir o abrir más horizontes para el pensamiento condenado por la Iglesia a la contemplación de Dios, lo reduce y sofoca todavía más. La Ilustración se convierte en dogmatismo al determinar como único, y válido, espacio para el conocimiento el mundo empírico, condenando de antemano a cualquier pensamiento que se atreva a ir más allá. “La denominada por Kant crítica de las facultades de conocer, el no sobrepasar la conciencia y que no pueda trascenderse para Fichte, y en Jacobi el no emprender nada imposible para la razón, no significa otra

¹⁹⁹ Ídem. P. 54. La cursiva es de Hegel

²⁰⁰ Íbidem.

²⁰¹ Ídem p. 55

²⁰² La palabra alemana es *Sehnsucht*, la cual, entre otras cosas, puede significar también ansiedad o anhelo. Hegel la utiliza para caracterizar a la filosofía de la subjetividad como una mera añoranza de verdad, la cual, empero, jamás llega a alcanzar.

²⁰³ *Aufklärerei* es un neologismo acuñado por Hegel para designar a una Ilustración desvirtuada o incompleta, la cual, debido a sus excesos, desemboca en la negación de sí misma. *Fe y saber*. P. 57

cosa que reducir la razón a la forma de finitud absolutamente limitada...y convertir la limitación en ley eterna, tanto en sí como para la filosofía"²⁰⁴ La cual, de esta forma, queda limitada a la humilde tarea de determinar el universo posible —que no puede ser sino también finito— para una razón finita. La fe, el absoluto, en esta filosofía, queda limitado a un mero *Deus ex machina*, que no sirve sino para maquillar de trascendencia a algo que jamás puede acceder a ello. Kant, Fichte y Jacobi no pueden imaginar otra relación de la razón con el absoluto que no sea la negativa. Por eso, incluso cuando parece que “salvan” al absoluto, en realidad lo condenan a una lejanía inabarcable. La filosofía de la subjetividad está solamente adornada con los colores superficiales de lo suprasensible. Como si bastara mencionar la palabra *fe*, sin asumir su contenido, para pensar que trata de algo más elevado que la finitud.

Filosofía de la reflexión significa, por lo tanto, filosofía de lo finito, pensamiento que santifica esta finitud convirtiéndola en lo absoluto. Sin embargo, la filosofía de la reflexión no es un mal en sí misma. La reflexión es un momento, tan necesario como cualquier otro, en el desarrollo del sistema. El problema aparece cuando este momento se hace pasar por la totalidad e imposibilita su superación. La filosofía de la subjetividad también tiene, cuando no se convierte en fin último de la filosofía, sus virtudes particulares. Mientras la finitud se conciba a sí misma como finitud, esto es, algo parcial, unilateral y que puede ser completado, promueve su propia superación a través de la razón. Este dilema —apertura o cancelación—, a decir de Hegel, atraviesa completamente la filosofía kantiana. La filosofía de la subjetividad, en Kant, no solamente alcanza su forma más sistemática, sino que, al mismo tiempo, apunta más allá de ella. “La filosofía de Kant reconoce sin rodeos que su principio lo es de la subjetividad y del pensamiento formal, en cuanto que confiesa su esencia como consistiendo en un idealismo crítico”²⁰⁵. Kant acepta sin evasivas, como ya se ha visto, que su filosofía no es el sistema completo y que, por lo tanto, no abarca la totalidad de lo real. Empero, esta sabida humildad del pensamiento kantiano se topa constantemente con ideas desconcertantes y problemáticas que parecen superarlo. Sin embargo, en lugar de insistir en ellas, los deja abandonados de nuevo como simples pensamientos vacíos. Por esta razón, para Hegel, el pensamiento de Kant, habiendo renunciado al conocimiento de las ideas trascendentales, tiene, a lo mucho, el valor de una droga o un tranquilizante, algo que calma momentáneamente pero que no satisface. Lo que evita a esta satisfacción realizarse, a decir de Hegel, es más una muestra del carácter de Kant que un argumento como tal. “Kant tiene frente a sí ambas cosas, la idea de una razón en la que posibilidad y realidad son absolutamente idénticas, y la manifestación de la misma en cuanto capacidad de conocer, donde están separados. En la elección entre ambos su naturaleza ha despreciado la necesidad, lo racional, una espontaneidad intuitiva, y se ha decidido exclusivamente por el fenómeno”²⁰⁶. En lugar de avanzar y arriesgar hacia el conocimiento de las ideas que lo acosan, Kant prefiere mantenerse entre los límites que él mismo ha marcado, en una realidad que recuerda en más de un sentido al dualismo platónico. “A Kant le ocurre lo que a los judíos, dirá posteriormente Hegel, el espíritu pasa por en medio de ellos y no lo advierten”²⁰⁷ El mérito de Kant, y de la filosofía de la subjetividad, no consiste sino en revelar, involuntariamente, la incapacidad del entendimiento y la finitud para conocer la verdad, la vacuidad de las categorías, su necesidad de ser completada. Lo que le impide a la finitud alcanzar el absoluto no es su limitación congénita, sino su marcada negación a desaparecer, a

²⁰⁴ Ídem. P. 61

²⁰⁵ Ídem. P. 65

²⁰⁶ Ídem p. 83

²⁰⁷ *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 421

negarse, a afirmar su negación. Sólo a través de esta negación es posible resolver la contraposición entre lo finito y lo infinito, y con ello, recuperar el punto de partida del sistema, la absoluta identidad.

La insistencia en el horizonte de la finitud y el mantenerse en la oposición le impide, según Hegel, al pensamiento reconocer la auténtica tarea de la filosofía, que consiste en “resolver hasta su final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo, ya como alma y cuerpo, como yo y naturaleza, etc...”²⁰⁸. Resolver la oposición no significa la negación de uno de sus términos, o la inversión de los mismos, sino en mostrar que la oposición es sólo aparente. La visión de una realidad dividida y contrapuesta propia de la filosofía de la subjetividad es producto de una perspectiva unilateral, o como dice Hegel, de su incapacidad para ver el bosque en los árboles. El bosque sólo aparece una vez que la mirada se ha elevado por encima de la particularidad de los árboles. Empero, la individualidad de los árboles no desaparece en la visión del bosque, sino que alcanza su realización en ella. Para aquel que se aferre a la contemplación de la singularidad de los árboles, la visión total del bosque se vuelve imposible. Sin embargo, aclara Hegel, pensar que la singularidad existe en sí y por sí es también una ilusión. Concebir la individualidad como una totalidad acabada implica hacer abstracción de la totalidad real que la antecede. De la misma manera, concebir al absoluto como algo opuesto a la subjetividad, como algo sencillamente inalcanzable, es asimismo una visión parcial y —valga la redundancia— subjetiva. Pensar el absoluto como algo opuesto significa pensarlo subjetivamente como algo que puede ser puesto, es decir, determinado, individual. Dios no se opone al hombre, es superior a él. Ponerlo como necesariamente opuesto significa rebajarlo al mismo nivel del hombre, como lo no-finito o el simple no-yo. Si la infinitud se opone así a la finitud la una es tan finita como la otra. A través de la filosofía de la reflexión, por lo tanto, sólo es posible concebir al absoluto de forma paradójica y contradictoria, ya sea como una finitud infinita o como una infinita finitud, como un sujeto absoluto o como un Dios opuesto al hombre. La tarea de Hegel, y de la filosofía, consiste, por lo tanto, en mostrar que ambas categorías se implican mutuamente, que lo finito no puede ser concebido sin referencia a lo infinito y que lo infinito solo se da en relación a lo finito.

La resolución de la contraposición significa, de este modo, la superación de la filosofía de la reflexión. No obstante, esta superación no es otra cosa que una negación completa de la subjetividad. “Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada”²⁰⁹. Jacobi había utilizado el término *nihilismo* para referirse a la filosofía de Fichte que convierte en nada lo sensible sometiéndolo al Yo. Hegel, por su parte, convierte al nihilismo en la tarea de todo pensar. Hegel considera que Fichte no es capaz de llevar el nihilismo hasta sus últimas consecuencias, en la medida en que no puede borrar el último rastro de irracionalidad que representa el mundo sensible, el No-Yo. Tal como Hegel lo entiende, empero, el nihilismo debe volverse sobre la propia subjetividad. Nihilismo significa convertir la subjetividad en nada, reducir la finitud a la no-existencia. Reconocer la absoluta nada de la finitud es la primera tarea de la filosofía y, al mismo tiempo, el único resultado positivo de la filosofía de la subjetividad. “El resultado más importante de la filosofía de Kant siempre es éste, que esas relaciones de lo finito —relaciones de lo subjetivo— no son nada en sí, que el conocimiento según éstas sólo es un conocimiento de fenómenos”²¹⁰. La manifestación clara de ese sublime vacío es lo que da paso a la filosofía auténtica, al sistema. El sacrificio, o autoinmolación del entendimiento, es el camino a la razón. Este sentimiento de absoluto

²⁰⁸ *Fe y saber*. P. 66

²⁰⁹ Ídem. P. 149

²¹⁰ Ídem. P. 94

desamparo y alejamiento del infinito, producto de la filosofía de la reflexión, que es destruido a partir del nihilismo, es lo que Hegel denomina la muerte de Dios²¹¹. Sin embargo, esta expresión tiene en el pensamiento de Hegel más bien un significado positivo. La muerte de Dios significa la muerte de lo infinito separado de lo finito, de Dios entendido como un más allá inalcanzable. Por esta razón, la principal consecuencia de la muerte de Dios es el restablecimiento de la vida del espíritu. A través de esta negación de lo trascendental la vida consigue reconciliarse consigo misma. El Dios perdido en el más allá se vuelve un Dios recuperado. La muerte de Dios no representa un atentado contra toda forma de lo divino, sino su asimilación, o recuperación, dentro del espacio de finitud. La filosofía de la reflexión, el principio del norte, Lutero, había convertido a Dios en un anhelo insaciable, en una mera nostalgia de aquello que no podía, sin importar los esfuerzos que se hagan, ser alcanzado. La presencia de Dios en el mundo no era realmente una presencia, sino un total alejamiento, una constante despedida. Hegel utiliza palabras de Pascal para describir este estado: "el sentimiento de que Dios ha muerto...es lo que se haya expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal «la naturaleza es tal que señala en todas partes a un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre»²¹². Sin embargo, aclara inmediatamente Hegel, este dolor infinito debe ser descrito como momento, y sólo como momento de la idea suprema. El completo abandono de Dios que se manifiesta en la filosofía de la subjetividad es apenas el momento previo a su revelación completa.

La muerte es necesaria en cuanto momento, no como fin. El morir es el comienzo de la verdadera vida. "En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo caído en la tierra no muere, queda solo; pero si muere, produce fruto"²¹³. Las palabras del evangelio resuenan en la concepción hegeliana de la muerte. El absoluto, el Dios del que habla Hegel, debe recorrer su pasión y morir definitivamente, abandonar el mundo, sólo así vivirá de nuevo. La muerte, de aquí en adelante, tendrá siempre para Hegel este significado teñido completamente de cristianismo. En las palabras de Jesús la muerte es la condición, así como el comienzo, de la auténtica vida. Hegel aplica el modelo cristológico de pasión, muerte y resurrección a su concepción del absoluto, donde la muerte es tan sólo un momento necesario. *Fe y Saber*, en cuanto constatación de la muerte de Dios, representa en la filosofía de Hegel el momento que él mismo denominó como *viernes santo especulativo*. Esto es, un momento lleno de incertidumbre, pero en el que a la vez se presiente la inminencia de algo más grande. La filosofía tiene que asumir este sufrimiento absoluto para restablecer en sí misma la idea de la libertad absoluta. El viernes santo es ante todo un momento de preparación y espera en medio de la máxima desolación. El pensamiento tiene que apropiarse este momento en toda su dureza y en toda la verdad de su ateísmo. La desaparición de la finitud, la muerte, es ese trago amargo que el intelecto debe probar para convertirse en razón. "Sólo de esta dureza, dice Hegel, puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad"²¹⁴.

²¹¹ Ídem. P. 164. Hegel menciona la frase *Dios ha muerto*, literalmente, al final de su obra, en el último párrafo. Con referencias un tanto vagas e insinuaciones a la religión cristiana, Hegel plantea, empero, con gran nitidez, las consecuencias de tal acontecimiento. Toda su filosofía, de aquí en adelante, puede ser considerada, como una filosofía de la muerte de Dios.

²¹² Íbidem.

²¹³ Juan 12, 24-25

²¹⁴ *Fe y saber*. P. 164

2.2. El saber absoluto

"La inteligencia es basta, pero el mundo es estrecho"

F. Schiller, *Wallenstein*.

Para Lukacs, por ejemplo, el periodo de juventud de Hegel se cierra con la publicación en 1807 de su célebre *Fenomenología del espíritu*²¹⁵. Sin embargo, esta clausura de todo un largo, y prolífico, periodo en la vida de Hegel, no es en realidad un rompimiento radical consigo mismo ni mucho menos lleva en sí el rechazo completo de su pensamiento juvenil. En realidad, especialmente en un pensador como Hegel, es necesario matizar mucho todavía lo que se entiende aquí por juventud. Por una parte, cuando Hegel publica la *Fenomenología*, éste cuenta ya con 37 años de edad, la mayor parte de los cuales se han invertido visceralmente en asimilar y confrontar la filosofía de su tiempo. Además, huelga decir que para ese momento su juventud propiamente dicha ya está bastante lejos. Por otra parte, como ha sido intención mostrar aquí, existen ciertos temas y preocupaciones que se encuentran siempre en el centro de la reflexión hegeliana. A diferencia de Schelling, Hegel se caracteriza por la constancia y elaboración progresiva de su filosofía. Juventud y madurez, por lo tanto, deben tener un significado más allá de la mera sucesión cronológica. En este caso, como probablemente insinúa Lukacs, el paso entre la juventud y la madurez no se da en base a los contenidos, sino a través de la forma. La religión, el cristianismo, la filosofía kantiana, la Ilustración, entre otros, seguirán presentes en el pensamiento del Hegel maduro, pero la forma de tratarlos ya no es la misma. Si bien en escritos como la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* o *Fe y Saber* ya se adivina el estilo del Hegel sistemático, no es hasta la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* que se convierte en la forma clásica de su pensamiento. En la *Fenomenología*, todos los problemas que habían sido tratados de manera aislada —el cristianismo, Lutero, la Ilustración, Spinoza— se convierten ahora en manifestaciones, o momentos sistemáticos, del movimiento de algo mayor: el Espíritu absoluto.

Para Hegel, Schelling y Hölderlin, como ya se ha mencionado, la búsqueda del principio absoluto del sistema de la ciencia se movía en dos direcciones. En primer lugar, la refutación del punto de vista de la filosofía de la subjetividad: Kant y Fichte. Y en segundo lugar — y de cierta manera la causa de esto último — el rescate de la obra de Spinoza, particularmente la *Ética*. Hegel reconoce en Spinoza no solamente a un gran pensador, sino también a un auténtico interlocutor que debe ser integrado como momento clave e inicial del sistema. Conocido es el homenaje que recibe Spinoza en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa"²¹⁶. Sin embargo, a pesar de esta y muchas otras muestras de admiración, para Hegel, la sustancia de Spinoza es apenas el comienzo del sistema y, de hecho, un comienzo imperfecto. "Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera, para serlo, habría que concebirlo como algo activo

²¹⁵ G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, ED: Grijalbo. 1963

²¹⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 285

de suyo²¹⁷. El clásico *orden geométrico* que Spinoza utiliza a todo lo largo de la *Ética* se vale, al igual que los principios de Euclides, de ciertas definiciones básicas que posibilitan la demostración de los diversos teoremas en base a proposiciones. De esta manera, Spinoza pretendía que todo su a veces complejo sistema pudiera reducirse a principios claros y distintos. La aparente sencillez de sus primeras definiciones en realidad encierra toda la carga de oscuridad que contiene la *Ética*. En cuanto *causa sui* la substancia de Spinoza es definida de la siguiente forma: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente²¹⁸. El Absoluto es puesto de esta forma como principio incondicionado del sistema, causa completamente idéntica a sí misma que se ubica desde el principio como punto de partida y razón de todo lo demás. Sin embargo, pensaba Hegel ya desde la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, la exposición de Spinoza, pese a mostrar a la substancia en su absoluta identidad, procede de modo defectuoso. En efecto, afirma Hegel, “no hay peor inicio para una filosofía que hacerlo, como hace Spinoza, con una definición, un inicio que contrasta vivísimamente con el fundamentar, el profundizar y el deducir Principios del saber²¹⁹. La exposición de Spinoza hace depender al absoluto de una definición, como si ésta fuera la causa y principio mismo del absoluto. La realidad de la sustancia infinita, cuya esencia consiste en ser inabarcable, se muestra sorpresivamente dentro de los límites de una definición, como algo definido, limitado por ella. Spinoza sostiene, por una parte, que una definición auténtica es aquella que expresa la causa eficiente de lo definido²²⁰. Sin embargo, define al mismo tiempo en el principio de su *Ética* que Dios, la Substancia, el Absoluto, es aquello que no puede tener otra causa que sí mismo. De esta manera, Spinoza cae irremediablemente en la paradoja de ofrecer una definición —mostrar la causa— de aquello que no puede ser causado y de basar su sistema en dicha definición; o bien, de mostrar un absoluto definible —limitado— o un concepto infinito que pretende adecuar dentro de sí aquello que no puede ser «adecuado» en forma alguna.

Por otra parte, para Hegel, a diferencia de muchos de sus contemporáneos y predecesores, Spinoza no representa una aberración, o herejía, del pensamiento, ni mucho menos un racionalista o un ateo. Por decirlo de cierta forma, para Hegel, el problema de Spinoza no consiste en haber llevado a la razón más allá de sus límites, sino, por el contrario, en no haber roto completamente con ellos, en no atreverse a ser lo suficientemente racionalista. Los clásicos reproches de panteísmo y ateísmo al pensamiento de Spinoza se deben, a decir de Hegel, a un conocimiento incompleto del mismo. Más que un panteísmo, “a este sistema sería mejor considerarle un *acosmismo*²²¹. Por medio de la presuposición del panteísmo según la cual Dios se identifica con el mundo, lo absoluto es convertido en algo finito y rebajado al orden de la mera multiplicidad. Lo que existe más bien en Spinoza es la negación de la existencia del mundo, su consideración como mero fenómeno de la única substancia. El verdadero problema de Spinoza no es el del ateísmo, sino más bien lo contrario: en él, Dios es demasiado. “Una filosofía, dice Hegel, que afirma que Dios, y sólo Dios es, no debería, por cierto, ser tildada de ateísmo²²². Mucho menos cuando se afirma comúnmente que

²¹⁷ Ídem. P. 284

²¹⁸ Spinoza, *Ética*. P. 66

²¹⁹ Hegel, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. P. 26

²²⁰ *Tratado sobre la Reforma del entendimiento*. P.

²²¹ Cfr. por ejemplo, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 304 y también, en el mismo sentido, *Enciclopedia* § 50

²²² Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, ED: Casa Juan Pablos. 2002. § 50

pueblos que adoran a las vacas o a los perros sí tienen religión. Sin embargo, a pesar de la superación del punto de vista subjetivo, la substancia de Spinoza no deviene completamente racional. Para Hegel, el racionalismo de Spinoza —tantas veces criticado— no llega al contenido de la substancia en cuanto tal, sino que se limita meramente a su expresión formal. Su tan mentado racionalismo, por decirlo de algún modo, se limita al orden geométrico. Las definiciones, axiomas, proposiciones, escolios y demostraciones que llenan la *Ética* han hecho que muchos consideren a Spinoza como el epítome de los excesos del racionalismo matemático. Dios queda, de este modo, aparentemente agotado y definido de forma total en ese inmenso conjunto de fórmulas. Sin embargo, como afirma Vidal Peña en su introducción a la *Ética*, “nunca se insistirá lo bastante en que, para Spinoza, lo infinito desconocido es tan relevante para el concepto de Dios como lo conocido: privilegiar el Pensamiento, o la Extensión, o los dos, es falsear la noción que Spinoza ofrece de la substancia”²²³. El Dios conocido que se muestra en la *Ética* es apenas la forma en que el intelecto humano percibe a un infinito Dios desconocido. En efecto, para Spinoza, Dios es “un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de *infinitos* atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”²²⁴. Atributo, empero, es solamente aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de la substancia. Esto significa que el atributo en realidad no tiene realidad sustancial, sino que se trata de una perspectiva que el intelecto construye desde su intuición de la substancia libre y autodeterminada. La substancia no consiste solamente en extensión, ni solamente en pensamiento, sino que estos son pobremente los únicos atributos que el intelecto humano conoce de entre otros infinitos. Por estas razones, Hegel se da cuenta, al igual que Schelling, de que el sistema de Spinoza no es sino una pequeña barcaza flotando sobre un abismo insondable y desconocido. Es necesario, pues, como afirmará en la *Fenomenología*, que la substancia se convierta en sujeto.

La refutación de Spinoza o, mejor dicho, su reconsideración crítica, no sólo lleva a Hegel a la elaboración de su propio concepto del Absoluto, sino que también lo aleja de forma definitiva del de Schelling. En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* Hegel había intentado entronizar al pensamiento de Schelling como el sistema más acabado en la filosofía. Sin embargo, este encumbramiento no se lleva a cabo mediante el análisis de la obra de Schelling, sino mediante la destrucción feroz de la filosofía de Fichte. Hegel saluda al nuevo rey sin rendirle pleitesía, sino ofreciéndole el cadáver de su enemigo. Aunque, debido a estas y otras razones, no pueda hablarse propiamente de un periodo schellinguiano en Hegel, el profundo respeto y las abundantes muestras de cariño no dejan lugar a dudas respecto al sentir de Hegel, al menos en un primer momento, en relación al pensamiento, y la persona, de Schelling. Sin embargo, aunque ambos estuvieron durante casi toda su vida preocupados por la elaboración del sistema completo de la ciencia, sus caminos pronto se separarán definitivamente para no volverse a juntar jamás²²⁵. La disyuntiva que decidirá la separación entre estas dos formas de entender el Absoluto parece estar expresada ya de manera clara en una carta de Schelling a Hegel escrita todavía en términos amistosos.

²²³ *Ética, Introducción*. P. 50

²²⁴ Ídem. Definición VI. P. 68

²²⁵ Pensar sencillamente que Schelling fue derrotado por Hegel, igual que en el caso de Fichte, es caer ya víctimas de la filosofía hegeliana. Su historia de la filosofía, efectivamente, entiende el desarrollo del idealismo como un camino que va de Kant a Schelling, y desemboca triunfalmente en el idealismo absoluto de Hegel. El propio Eusebi Colomer entiende el idealismo de la misma manera. Schelling, sin embargo, elaboró con el paso del tiempo un sistema distinto al hegeliano que también dará muchos, y diversos, frutos en la posteridad. Schopenhauer, Nietzsche y el propio Heidegger son, en cierto modo, deudores suyos.

Schelling afirma: "Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquella, al de Kant. La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta todo está resuelto"²²⁶. Concebir al absoluto como conciencia significa convertirlo, de una u otra forma, en sujeto; comprenderlo a partir del objeto o No-Yo, implica mantener dentro del absoluto un algo ajeno, y desconocido, para la conciencia, como es el caso de Spinoza. Las diferentes formas de asumir esta contraposición es lo que marca precisamente el rompimiento entre Hegel y Schelling y, en buena forma, el desarrollo del pensamiento posterior a ellos.

Dos años después de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, un Schelling un tanto apocado publica sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*²²⁷. Además de una consistente defensa de Spinoza frente a las acusaciones de panteísmo y ateísmo —muy parecida a la de Hegel—, el *Freiheitschrift* muestra un concepto del Absoluto distinto a la célebre elaboración hegeliana. Al igual que Hegel, Schelling fue siempre un gran admirador y conocedor del pensamiento de Spinoza y, de cierta forma, el que muestra a lo largo de su obra una mayor fidelidad al filósofo judío. Si bien Hegel pretende corregir y completar los errores y titubeos de Spinoza, Schelling, por su parte, quiere llevar al spinozismo, con todos sus "defectos", hasta sus últimas consecuencias. De cierta manera, al referirnos al sistema schellinguiano, podría hablarse de un *hiperspinozismo*. Lo que para Hegel es un error, o una carencia, en el pensamiento de Spinoza —la indeterminabilidad de la substancia como sujeto—, para Schelling es la única forma consistente de imaginar el Absoluto. Schelling mantuvo durante toda su vida un interés particular por las investigaciones naturales, físicas y químicas, tales como el magnetismo, la luz y la electricidad, preocupación que algunos de sus contemporáneos, Fichte por ejemplo, jamás terminaron de entender. La naturaleza, utilizando el esquema de Fichte, es siempre objeto para un sujeto, algo que se opone a él, un No-Yo. Empero, para que la naturaleza sea considerada como un auténtico No-Yo, como algo que niega al sujeto, ésta no puede ser entendida completamente en términos de las categorías del sujeto. El Yo significa conciencia, pensamiento, reflexión, razón, comprensibilidad, claridad. El No-Yo, por lo tanto, debe mantener algo ajeno a todas estas categorías, una cierta inconciencia y oscuridad que le sea extraña al sujeto. Si el No-Yo, la naturaleza, a decir de Schelling, se identifica de manera completa con el sujeto, entonces no se trata de un No-Yo, sino del mismo Yo que se ve a sí mismo. De esta forma, nos encontramos de nuevo en el monismo trascendental de Fichte. El absoluto real debe incluir dentro de sí al sujeto y al objeto, no limitarse a la identidad del Yo consigo mismo. Así, puesto que el Absoluto debe consistir en la unidad de ambos y el No-Yo encierra algo extraño e irreducible en términos de la conciencia, para Schelling, el Absoluto no consiste en la completa autoconciencia del Yo, sino que mantiene dentro de sí un *misterio*. "El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático (Hegel). Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo"²²⁸.

²²⁶ *Correspondencia. Carta de Schelling a Hegel de 1795*, p. 59

²²⁷ F Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona, ED. Anthropos. 2000

²²⁸ *Ídem*. P. 159

Lo irracional o desconocido forma una parte constitutiva del absoluto que, en el caso del *Freiheitschrift*, mueve o afecta a lo racional. Schelling le niega al Absoluto la total determinabilidad de sí mismo, su absoluta claridad o autoconciencia, manteniendo, al igual que Spinoza, al absoluto desconocido e indeterminado en el centro mismo de su concepción de Dios. Como anunciando ya la filosofía de Schopenhauer, Nietzsche o del propio Heidegger, y en clara oposición al idealismo hegeliano, Schelling afirma: "Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento... De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio"²²⁹

Para Hegel, ya desde la *Fenomenología*, una concepción tal del absoluto adolece de la principal característica de la ciencia: el conocimiento. Concebir al absoluto como algo indeterminado en el fondo, supone negarle al sistema la misma posibilidad de convertirse en ciencia. Esta incapacidad, empero, no se debe sencillamente al hecho de concebir a lo irracional como una parte constitutiva del absoluto, sino a su obstinada insistencia en permanecer como tal. La fuerte crítica a la Ilustración de *Fe y Saber*, y posteriormente de la *Fenomenología*, no está destinada, como ya se ha visto, a condenar al pensamiento ilustrado al olvido, sino más bien a revivirlo y realizarlo. Pese a ser él mismo un gran crítico de la razón ilustrada, en realidad jamás renuncia a ella. De hecho, lo que más desea es que la iluminación sea completa, que no haya rastro alguno de oscuridad, que la *Aufklärung* se haga plena. Sin embargo, pese a su obvio racionalismo, Hegel no es tan ingenuo, o ciego, para no ver que lo no-racional también forma una parte importante en la totalidad del absoluto. Lo indeterminado, la naturaleza que se opone al sujeto, debe ser integrado como parte del sistema. Lo que Hegel no puede imaginar es sencillamente que lo irracional permanezca como tal. El sistema hegeliano, como ya se mencionó, pretende ser una exposición completa de la vida. La vida, empero, es la negación de la inmovilidad y lo estático, es transformación y cambio. El maestro Wenceslao Roces, por ejemplo, afirma que "lo vital, lo permanente de la filosofía hegeliana es, a mi modo de ver, colocar en el centro del pensamiento el fenómeno mismo del cambio, del desarrollo, de la transformación, que hace del proceso del desarrollo la sustancia del filosofar"²³⁰. En la filosofía hegeliana no hay lugar para las ideas definitivas, sino que todo se mantiene en un constante proceso de cambio. El problema de Schelling, y en última instancia de Spinoza, no es, según Hegel, el introducir en el absoluto la idea de lo indeterminado o desconocido, sino su complacencia en la estaticidad de su esquema. La visión de la substancia en Spinoza es una visión estática de la realidad, puesto que «toda determinación es una negación». Todo lo que se determina como algo se niega de cierta forma, por eso la substancia de Spinoza permanecía en la más completa indeterminación e inmovilidad. El ser infinito de la substancia no puede determinarse puesto que esto constituiría un rebajamiento o

²²⁹ Ídem. P. 169. Schelling, empero, mantiene la posibilidad del sistema. No hay tal cosa como un «asalto a la razón» en la filosofía de Schelling, sino más bien un intento genial de concebir a la razón en su máxima dimensión, esto es, como irracionalidad. Los filósofos posteriores a Schelling, sin embargo, sólo retomarán este aspecto de su filosofía. Sin la noción del ser como una voluntad oscura serían impensables posturas como la de Schopenhauer o la de Nietzsche. El propio Heidegger le dedicó un curso completo al escrito sobre la libertad de Schelling en 1936 y que dio origen posteriormente a una publicación con el título *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*.

²³⁰ *Fenomenología del espíritu*.

una limitación de sí mismo. "En el ser determinado, la determinación es una con el ser, y, a la vez, puesta como negación, es límite, es barrera, frontera"²³¹. Spinoza, y a su vez Schelling, en su incapacidad, o reticencia, para determinar al absoluto, lo condenan a una completa parálisis y, al mismo tiempo, le cierran las puertas del saber. Para Hegel, el conocimiento, la conciencia, es siempre un proceso. Conocer significa moverse, acercarse y adentrarse en el objeto, apropiárselo. Sin movimiento no hay conocimiento alguno, sino que la conciencia permanecería en la absoluta ingenuidad e indiferencia. Por esta razón, para Hegel, proponer como principio del sistema de la ciencia a un absoluto que ni siquiera puede acceder al saber es casi una chabacanería. Convicción que se refleja muy bien en las amargas palabras de la introducción a la *Fenomenología*: "Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento"²³². Con estas duras palabras, su *lieber* Schelling se convierte, al igual que Kant, Fichte y Spinoza, en un otro desgarramiento que prefigura la aparición del espíritu absoluto.

En buena manera, el concepto del Espíritu absoluto resume todo lo que Hegel piensa respecto de la divinidad. Dios es absoluto en cuanto totalidad que lo abarca todo dentro de sí, y espíritu en tanto vida que se mueve y manifiesta de diversas formas. El espíritu absoluto es la totalidad viviente. Sin embargo, para Hegel, la vida debe abandonar la ingenuidad para volverse consciente, sólo así se convierte en absoluta. "Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*"²³³. La sustancia de Spinoza, por lo tanto, en toda su indeterminación, debe comenzar a moverse para llegar a la conciencia. Tanto Schelling como Spinoza tropezaban con el problema de la infinitud y la incapacidad de conciliarla con el proceso. Una sustancia que se determina es una sustancia finita, que se pone límites. Para Hegel, la determinación, la negación de sí mismo, es precisamente la raíz de todo movimiento y, en la misma medida, de todo conocimiento, conciencia o saber. Determinarse significa convertirse en algo fijo, adoptar una figura establecida, fijar los límites de lo que se es y, al mismo tiempo, diferenciarse de otro, enfrentarse y oponerse a él, ser limitado por él. El momento de la determinación de la sustancia coincide con el de su diferenciación y limitación. Ser finito, como ya lo había señalado Kant, significa ser con límites. Una sustancia infinita, o un absoluto indeterminado, no pueden, por lo tanto, adoptar un figura determinada sin entrar en contradicción consigo misma. Tanto para Schelling como para Spinoza, la determinación del Absoluto implica su destrucción como tal. Empero, sin la determinación y diferenciación, el absoluto está condenado a la máxima ingenuidad y al desconocimiento de sí mismo. Solamente es *en sí*. Sin embargo, para Hegel, pensar que el Absoluto no podría soportar la negación de sí mismo es una visión demasiado ingenua y unilateral del mismo. Precisamente la astucia —o lo racional— de la razón se muestra al mantener la negación dentro de sí y superarla. Pensar al absoluto realmente como tal, para Hegel, significa pensarlo como razón, esto es, como algo lo suficientemente inteligente y capaz para no amedrentarse ante su negación. La verdadera libertad no es la carencia de límites, sino la fuerza y la capacidad para superarlos. Si el mar encuentra en su camino una roca no retrocede ni permanece ante ella, sino que la rodea y logra recuperarse. "El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente

²³¹ Enciclopedia. § 92

²³² *Fenomenología*. P. 15

²³³ *Ibidem*.

progresivo²³⁴. Movimiento, en Hegel, es sinónimo de cambio, de transformación. Lo que no se mueve, como decía Parménides, lo mismo es, en lo mismo permanece, y génesis, destrucción, lejos, muy lejos yerran²³⁵. Esta inmovilidad, sin embargo, es completamente estéril e inconsciente. Al moverse, el espíritu no pierde nada, sino que cambia y se enriquece. Al igual que todo ser viviente, el espíritu adopta un sin fin de formas antes de llegar a su fin. Esta transfiguración se consigue al negar la figura presente para adoptar una nueva. Sin embargo, al negar una figura, al igual que la flor respecto del capullo, el espíritu no la elimina de sí sino que, en cuanto totalidad orgánica, la asimila como otros tantos momentos necesarios en su desarrollo. Este movimiento de constante negación, diferenciación y recuperación —el que lo convierte en algo vivo— en el seno del absoluto es lo que Hegel denomina dialéctica.

Hans Georg Gadamer, por ejemplo, afirma que la dialéctica hegeliana es una fuente constante de irritación²³⁶. Esto debido, principalmente, a la infinidad de variaciones e interpretaciones a la que ha estado sujeta a lo largo de los años. Al igual que términos como realismo, nihilismo, subconsciente, proletariado, modernidad o capital, que debido a su uso indiscriminado son a veces difíciles de definir con certeza, la dialéctica hegeliana puede parecer oscura e indescifrable a primera vista. Empero, Hegel intenta describir con ella algo en extremo cercano: el movimiento mismo de la vida. En una de las conversaciones con Goethe que nos ha legado Eckermann, Hegel se expresa con inaudita claridad al respecto. “En el fondo, la dialéctica no es otra cosa — dijo Hegel— que la regularización culta y metódica del espíritu de contradicción que cada hombre lleva consigo y que se muestra en toda su grandiosidad cuando intenta diferencias lo verdadero de lo falso²³⁷. Razón por la cual Bloch puede afirmar que el pensamiento medular de Hegel no es otro que el *conócete a ti mismo* de Sócrates.²³⁸ Dicho conocimiento consiste, empero, no solamente en momentos positivos, sino también en dolor, fracaso y sufrimiento. La dialéctica, en el caso de Hegel, no se limita a ser un método, al menos no en el sentido que se le da a la palabra comúnmente. “La dialéctica es considerada, ordinariamente, como un arte extrínseco que, mediante el arbitrio, introduce la confusión entre los conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción”.²³⁹ Sin embargo, la dialéctica no introduce tanto como expresa la contradicción íntima de lo viviente. Para Hegel, lo negativo es una parte inherente al absoluto, y sólo a través de un pensamiento dialéctico es posible dar cuenta de ello. Sólo a través de negaciones el absoluto avanza en el camino de la autoconciencia. Al igual que en *Fe y Saber*, son la muerte, el dolor y el desgarramiento, lo negativo como tal, los que abren las puertas del conocimiento real. “La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento²⁴⁰. La conciencia se logra, en Hegel, solamente a través de la oposición. Sólo por medio de la oposición de un otro soy consciente de mi mismo. El absoluto, que no puede tener otro fuera de sí, alcanza la autoconciencia enajenándose, volviéndose a sí mismo otro, desdoblándose, negándose. La prueba de lo negativo, la muerte, recupera al Absoluto en

²³⁴ Ídem. P. 12

²³⁵ *Los presocráticos. Poema de Parménides*. México, FCE. 2002. Traducción y notas de Juan David García Bacca. P. 43

²³⁶ Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*. Barcelona: Colección teorema, 1993. p. 9

²³⁷ Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. P. 505

²³⁸ Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 39

²³⁹ *Enciclopedia*. § 81

²⁴⁰ *Fenomenología*. P. 24

su completa autoconciencia, pues no hay nada que pueda serle ajeno. Para Hegel, el absoluto no *es*, sino que se hace. La conciencia debe experimentar cada una de sus configuraciones para alcanzar su madurez. Todas las determinaciones finitas en su formación lo acercan un poco más a esta meta. Así, a través de la dialéctica Hegel es capaz de conciliar la infinitud con el movimiento. "Todo lo finito tiene esta propiedad, que se suprime a sí mismo"²⁴¹. La verdad de la finitud consiste en desaparecer, en negarse. Al negarse, el absoluto consigue salir de su inmovilidad. Sin embargo, esta negación es a su vez negada en la dialéctica al tomar dichas determinaciones finitas en toda su unilateralidad y limitación. Lo finito es la negación como tal, la limitación, por ello el pensamiento no puede permanecer en él. Lo propio de lo finito consiste en estar limitado por otro y, por la misma razón, en remitir siempre a él, siempre fuera de él. Por lo tanto, lo finito, como afirma Hegel, encierra y lleva siempre a su superación. Concebir a la finitud como la negación del absoluto representa, por esta razón, una mala, o incompleta, comprensión de la misma. El Absoluto es capaz de adquirir una determinación, de negarse, porque ninguna de estas determinaciones es definitiva, sino que está referida siempre a su contrario y, por lo tanto, a su superación. La vida siempre encuentra un modo de recuperarse, de abrirse paso, puesto que, como escribía Tolstoi, ningún dolor es eterno.

La autodeterminación del absoluto es, pues, el movimiento progresivo hacia la completa autoconciencia. Empero, esta total claridad es solamente alcanzada hasta el final de su desarrollo. "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad"²⁴². Esta finalidad del Absoluto no consiste sino en devenir para sí, en ser sujeto. El ser para sí del Absoluto no solamente es un proceso, sino también un progreso. Más que de simple movimiento, en el caso del absoluto, habría que hablar de maduración. Las diversas figuras que adquiere en su desarrollo no son únicamente negadas, sino también superadas. El conocimiento de sí mismo se vuelve cada vez mayor y más profundo. El devenir del espíritu consiste en una progresiva asimilación de lo que hay de irracional o desconocido dentro de él. Una vez que Hegel ha echado a andar a la sustancia, el conocimiento, a la par que el movimiento, no se puede detener. La única forma de mantener un misterio eterno en el seno del absoluto es negándole el movimiento, como hacían Schelling y Spinoza. Sin embargo, para Hegel, el misterio disminuye gradualmente conforme avanza el conocimiento, como si a cada nueva figura el absoluto abriera más los ojos, depurándose a sí mismo de lo que le impedía ver. El final de este camino es la manifestación de la filosofía como ciencia: el saber absoluto. La intención de Hegel, al menos en la *Fenomenología*, consiste en "contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*"²⁴³. Sólo una vez que el Absoluto es captado por la filosofía en forma del sujeto es lo que realmente es. Este largo proceso de maduración, sin embargo, no se mueve en el vacío. De cierta manera, la *Fenomenología del espíritu* completa el trabajo comenzado en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, esto es, mostrar el progresivo acabamiento del espíritu en cuanto sistema. Ya desde la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel no considera que el sistema sea producto de un invento, fruto de una habilidad ajena, que pueda ser adjudicado al ingenio de unas cuantas cabezas. El sistema es la realización completa de lo viviente, por esta razón los diversos sistemas filosóficos no pueden ser considerados,

²⁴¹ Enciclopedia. § 81

²⁴² *Fenomenología*. P. 16

²⁴³ Ídem. P. 9

como en las artes mecánicas, como meros ejercicios preparatorios. En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel pretende mostrar el desarrollo del Absoluto en apenas dos de sus momentos: el sistema de Fichte y el de Schelling. Los cuales, si bien al final se muestran incompletos, no son por ello falsos. Cada uno de ellos da cuenta de un momento necesario en el despliegue del absoluto. "Si el Absoluto y su aparición fenoménica, la razón, es eternamente uno y lo mismo —y así es, en efecto— entonces cada razón que se haya dirigido a sí misma y reconocido a sí misma ha producido una filosofía verdadera"²⁴⁴. La *Fenomenología del espíritu*, por su parte, ya no se contentará con analizar solamente a los autores más cercanos. Si el Absoluto es realmente eterno y el mismo —y debe serlo para ser absoluto— debe estar presente desde el inicio mismo la historia. De hecho, para Hegel, la historia de la humanidad no es otra cosa que la dialéctica del absoluto en su camino hacia el saber de sí mismo. Heine dirá, por ejemplo, que la historia ni es otra cosa que el viejo guardarropa del espíritu humano²⁴⁵. El escenario de la historia de la humanidad le sirve a Hegel para expresar la vida de Dios y su progresivo conocimiento. La *Fenomenología* es, por lo tanto, la expresión de ese juego del amor consigo mismo. La vida del absoluto no es, en expresión de Shakespeare, una cuento contado por un idiota, lleno de sonidos y furia, que nada significan, sino la expresión cabal del desenvolvimiento del sistema, en el cual, como afirma el propio Hegel, estrictamente hablando, no existen predecesores ni sucesores.

Al poner al Absoluto sobre los rieles de la historia —brindando con ello la posibilidad de una Teología de la historia como bien ve Von Balthasar— y gracias al descubrimiento de la dialéctica, Hegel reconcilia al absoluto con el movimiento. El auténtico infinito hegeliano, de esta manera, quiere oponerse al mal infinito, que se representa, por ejemplo en la filosofía de Kant, como un más allá inalcanzable. En Hegel, lo infinito no se sitúa en un mundo trascendente, sino que lo finito forma parte de la constitución de lo infinito. Esta profunda convicción atraviesa la obra de Hegel desde la *Fenomenología* hasta la *Enciclopedia*. La filosofía de Hegel, en cuanto filosofía de la razón y no del entendimiento, intenta resolver la desesperada nostalgia (*Sehnsucht*) que nace de la escisión entre lo finito y lo infinito. La filosofía de la subjetividad, o en última instancia el espíritu del protestantismo, reducía a lo finito a una mera tendencia hacia la infinitud. Sin embargo, esta tendencia, en Kant y Fichte, se traducía en una completa impotencia para unificarse. En la *Fenomenología* este constante anhelo insatisfecho de infinitud, que tropieza siempre con una nueva y más terrible decepción, se encarna en la figura de la conciencia desventurada. Para Jean Michael Palmier, por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu* no es sino la narración de las diversas formas en que la conciencia desventurada busca la reconciliación²⁴⁶. Jean Hyppolite afirma incluso que la conciencia desgraciada el tema fundamental de la *Fenomenología*²⁴⁷. La dialéctica del absoluto incluye dentro de sí un momento necesario de enajenación y extrañamiento. Al separarse y ponerse como extraño a sí mismo, el espíritu avanza en su devenir para sí. "La conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria"²⁴⁸. De esta manera, la conciencia desventurada se mantiene dentro del más puro desgarramiento. La esencia infinita —que es su esencia— es puesta

²⁴⁴ *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. P. 10

²⁴⁵ Heine, *Cuadros de viaje*. p. 205

²⁴⁶ Jean Michael Palmier, *Hegel*. México: FCE, 1995. p.

²⁴⁷ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones península. 1998. p. 172

²⁴⁸ *Fenomenología*. P. 128

como algo exterior y extraño a sí misma en forma de un más allá. Lo simple e inmutable, determinado como lo esencial pero inalcanzable, transforma a aquello que cambia de modo múltiple en algo no esencial y pasajero. Ambas —lo inmutable y lo pasajero— son para la conciencia desventurada esencias ajenas la una a la otra. Lo finito y lo infinito son para ella igualmente esenciales y contradictorias, de tal modo que una representa la destrucción de la otra y viceversa. “Estamos, como afirma Hegel, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario”²⁴⁹. La conciencia mudable solamente encuentra en lo eterno el reflejo de la propia nulidad. Todos sus anhelos llevan, por lo tanto, un trago amargo de desesperación al saberlos de antemano como irrealizables. “La autoconciencia es la reflexión de la conciencia en sí misma, pero esta reflexión implica una ruptura con la vida, una separación tan radical que la conciencia de esta separación es la conciencia de la desgracia de toda reflexión”²⁵⁰. Lo eterno, por su parte, se limita a aparecer desde la distancia, temeroso de adoptar una figura conocida, mostrándose solamente de forma paralela. Creyendo salvaguardar el carácter místico de lo infinito al lanzarlo más allá de todo posible contacto con lo finito, la conciencia desventurada, empero, conduce a una doble aporía. Como ya había señalado Hegel en *Fe y Saber*, concebir al infinito como algo opuesto a lo finito significa convertirlo en algo finito, pues no es más que uno de los dos polos que constituye a lo real y se encuentra igualmente limitado que lo finito a representar el mismo papel. Por otra parte, lo finito termina revelándose tan persistente y absoluto como lo infinito mismo al mantenerse tan inmóvil y duradero como éste último, convirtiéndose, por esta razón, en una especie de límite para lo infinito. “En una relación en que se coloca de un lado lo finito y lo infinito del otro, se concede a aquél igual importancia e independencia que a éste; se hace de lo finito un ser absoluto que, en este dualismo, se basta a sí propio”²⁵¹. Sin embargo, lo infinito se caracteriza por asumir y superar todos los límites, así como lo finito se define al no mantenerse, sino al pasar y desaparecer. En realidad, para Hegel, ambos polos deben ser concebidos como inseparables. La conciencia debe encontrar lo singular en lo inmutable y lo inmutable en lo singular. Así, “se puede llegar fácilmente a la consideración de que lo finito y lo infinito son una sola y misma cosa; que lo verdadero, la verdadera infinidad, es determinada y enunciada como unidad de lo finito y lo infinito”²⁵². No una unidad, empero, como pensaba Schelling, indeterminada e inmóvil, sino una en la cual los dos polos se entremezclan. Lo infinito, al determinarse, inaugura la finitud; y ésta, al suprimirse, regresa a su plenitud.

Para Jean Hyppolite, lo más característico del pensamiento hegeliano consiste en su esfuerzo por terminar con el dualismo entre el más allá y el más acá que se encuentra expresado de manera muy nítida en la figura de la conciencia desventurada. El pensamiento de Hegel es «un esfuerzo heroico por reducir la “trascendencia vertical” a una “trascendencia horizontal”»²⁵³. Lo trascendente es inmanente al proceso mismo del devenir. En la medida en que lo finito remite siempre a lo infinito y éste a su vez a lo finito resulta imposible afirmar una preeminencia absoluta del uno sobre el otro, como harán posteriormente algunos hegelianos de izquierda, especialmente Feuerbach. El dualismo de la conciencia, que Hegel condena tan duramente, no es, sin embargo, tan tosco y caricaturesco como el tiende a describir en ocasiones. En todo pensamiento anterior inspirado de una u otra forma por el cristianismo existe siempre un nexo íntimo

²⁴⁹ Ídem. P. 129

²⁵⁰ *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 172

²⁵¹ *Enciclopedia*. § 95

²⁵² Ídem. § pendiente

²⁵³ *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 492

entre el creador y la creatura. En Nicolás de Cusa, por ejemplo, esta relación se encuentra expresada en términos tales que, sino cayésemos en un obvio anacronismo, serían calificados abiertamente de dialécticos²⁵⁴. Sin embargo, el racionalismo latente en Hegel convierte a su planteamiento en algo mucho más audaz, en la medida en que la referencia, o deducción, entre lo finito y lo infinito aparece como necesaria desde ambas partes. El planteamiento de Hegel, por decirlo de alguna forma, se encuentra en una posición intermedia entre la clásica concepción de la trascendencia y el proyecto de reducción inmanentista de pensadores como Feuerbach o Marx. La trascendencia se vuelve algo inmanente, pero a su vez lo inmanente cobra una dimensión trascendental. La unificación es completa desde ambas partes. A esta barroca unificación es precisamente lo que Hegel denomina sistema, ciencia, razón, filosofía. Conceptos todos que en la filosofía de Hegel cobran un sentido mucho más amplio y ambicioso. Lo que Hegel entiende bajo el nombre de filosofía es algo que la mayoría de sus predecesores rechazaría y que sus sucesores no podrán siquiera soportar. Kierkegaard, por ejemplo, se expresa en ocasiones acerca del sistema hegeliano con auténtico horror, debido a las consecuencias que el sistema trae para la religión cristiana²⁵⁵. La razón, tal como la entiende Hegel, poco o nada, tiene que ver con la filosofía de la subjetividad ni mucho menos con la ciencia en cuanto saber específico. La trascendencia horizontal, o trascendencia inmanente, de la que habla Hyppolite, es la resultante de la asimilación, o unificación, completa de lo trascendente y lo racional: el Saber absoluto. Esta expresión —que un Kant o un Marx considerarían una contradicción obvia— es la síntesis más cabal del terrible concepto hegeliano de razón y filosofía. El saber absoluto es el resultado directo de la superación y unificación de dos momentos claves en el devenir de la conciencia desventurada: la Ilustración y la Religión. Ya en la *Fenomenología*, Hegel no entiende a ambos como movimientos contrarios e irreconciliables entre sí, sino más bien como manifestaciones del mismo espíritu que, al ser desarrolladas completamente, conducen al mismo lugar. Tanto la Ilustración como la Religión son momentos parciales que, en cuanto tales, necesitan ser completados. La razón debe convertirse en religión, y la religión debe adoptar la forma de la razón. Mostrar la necesidad y el desarrollo de esta unificación es una de las tareas, quizá la principal, de la *Fenomenología del espíritu*.

Para Hegel, comúnmente, error significa unilateralidad o parcialidad. Ser unilateral significa negarse a contemplar una idea en su totalidad, esto es, a desarrollarla por completo. En la dialéctica, la totalidad se consigue solamente a través de los contrarios. Una idea completa, por lo tanto, es aquella que conduce necesariamente a su oposición. Cuando Hegel afirma en *Fe y Saber* que la Ilustración es una tarea que ha quedado incompleta, o incluso que se ha vuelto sobre sí misma, se refiere a este mismo aspecto. La tragedia de la Ilustración, al igual que la de los bárbaros que conquistaron Roma, consiste en “predominar según el dominio externo, pero sucumbir espiritualmente al derrotado”²⁵⁶. La crítica de la Ilustración a la religiosidad de su tiempo —la irónica risa de Voltaire— es incapaz de penetrar hasta el fondo de su contenido, permaneciendo en cambio en la más tosca superficialidad. La Ilustración, para Hegel, a final de cuentas, deja mayores necesidades que satisfacciones, así como una infinidad de

²⁵⁴ Cfr. por ejemplo Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*. Buenos Aires: ED. Aguilar, 1981.

²⁵⁵ Cfr. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*. p. 59. Entre los muchos comentarios que podrían citarse, tómese como ejemplo el siguiente: “Mientras todo esto se convertía en ciencia, iban extrayendo todo el jugo y la fuerza del cristianismo; se soltó la paradoja: se ha llegado a ser cristiano sin advertirlo, y sin advertir lo más mínimo la posibilidad del escándalo... Todo se hizo tan adecuado como el pie al calcetín y, naturalmente, el cristianismo se convirtió así en paganismo.

²⁵⁶ *Fe y Saber*. P. 53

promesas incumplidas. La luz de la propia razón que prometía iluminarlo todo, desaparecer todo rastro de atraso y oscurantismo, se limita a sí misma a una visión horriblemente escasa y unilateral. Ya el mismo Rousseau le reprochaba a Voltaire lo extremadamente particular, y pretencioso, que tiene su visión de la religiosidad y lo divino. Rousseau afirma: "Voltaire, pareciendo creer siempre en Dios, jamás ha creído sino en el diablo, puesto que su pretendido Dios no es más que un ser maléfico, que, a su entender, sólo se complace en hacer daño. Lo absurdo de esta doctrina, que salta a la vista, es irritante, sobre todo, tratándose de un hombre colmado de toda suerte de bienes, que, desde el seno de la felicidad, se empeña en desesperar a sus semejantes con el horrible y cruel espectáculo de todas las calamidades de que él está exento"²⁵⁷. Deudores en este sentido de Spinoza, —y probablemente llenos del mismo rencor que aquel— los pensadores ilustrados sólo podían ver en la religión un conjunto de injusticias y supersticiones. La visión que Hegel ofrece de la Ilustración en la *Fenomenología* muestra, sin embargo, un aspecto mucho más justificador. Los errores nunca son errores absolutos, sino que incluso en ellos es posible encontrar un rastro de verdad. El capullo no refuta a la semilla ni la flor al capullo, sino que constituyen parte de la unidad orgánica en la cuál se revelan como momentos igualmente necesarios. Su verdad aparece precisamente cuando se saben como limitados, como momentos no definitivos. Empero, la Ilustración, como todos los demás momentos en la dialéctica, no consiste solamente en su visión unilateral de la fe, sino que se revela como un movimiento mucho más complejo. Mucho antes que Horkheimer y Adorno, Hegel ofrece al interior de su *Fenomenología* una auténtica *Dialéctica de la Ilustración*, la cual intenta comprenderla — como a veces parece ser costumbre— no sólo en sus faltas sino también en sus virtudes.

²⁵⁷ J. J. Rousseau, *Las confesiones*. México, ED: Cumbre. 1981. p. 392

2.3. Dialéctica de la Ilustración. Mística racional

La Ilustración forma parte de lo que Hegel denomina el comportamiento negativo de la conciencia. En esta medida, la Ilustración se asemeja al escepticismo y el idealismo. De cierta forma, como insinúa Hegel, el escepticismo es apenas una figura subordinada de la Ilustración, la expansión de la pura intelección. En ambos casos, lo que impera es la crítica o la posición de lo negativo en cuanto tal. Sin embargo, la Ilustración representa una forma más desarrollada del espíritu. El objeto peculiar contra el cual la Ilustración dirige la fuerza del concepto es la fe. En buena medida, en cuanto comportamiento negativo, la Ilustración se define a partir de su crítica a la fe y la revelación. La fe es la pura conciencia, o conciencia inmediata, de la esencia absoluta²⁵⁸. Para Hegel, la fe representa una suerte de relación ingenua entre la conciencia y el absoluto. En la fe la conciencia se limita a tener pensamientos, pero aún no los piensa o no *sabe* que son pensamientos, sino que se mantiene en el ámbito de la representación. La conciencia no se encuentra separada de sus representaciones, las cuales se le presentan más bien como algo que se le opone. Falta, en la fe, el momento del concepto, pero mantiene, a pesar de esto, una relación esencial con el absoluto. Sin embargo, la Ilustración, o pura intelección, considera a la fe como opuesta a ella, y, al mismo tiempo, a toda razón y verdad. La fe es en general para ella un conjunto insidioso de supersticiones, prejuicios y errores, cuya configuración total constituye un *reino del error*²⁵⁹. Para la Ilustración, piensa Hegel, la fe es una especie de engaño colectivo, en el cual “la masa es víctima del engaño de un *sacerdocio* que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el *despotismo*”²⁶⁰. Al igual que en la doctrina de Lutero, la crítica de la Ilustración a la fe de su tiempo se basa en buena manera en denunciar la corrupción y los excesos —y en exagerarlos a su vez— de la Iglesia católica. Al promover la ignorancia, la ingenuidad y la mansedumbre, la Iglesia crea un terreno propicio para el ejercicio despótico del poder. Manteniendo la reflexión dentro de los límites del sacerdocio, y gracias al clima de estupidez y confusión que se deriva de él, “se extrae de ello la ventaja de la tranquila dominación y la ejecución de sus apetencias y caprichos”²⁶¹. A través del embotamiento de la intelección promovida por el sacerdocio engañador se garantiza la estabilidad del régimen y, al mismo tiempo, la pervivencia de la misma superstición y el mismo error.

El programa de liberación del pueblo de las garras del clero engañador, a la vez que representaba una revolución espiritual, llevaba en sí al mismo tiempo el germen de una revolución política o social, o viceversa. La Ilustración se presentaba a sí misma, por lo tanto, como una *geistliche Aufklärung* y a la vez como una *praktische Aufklärung*. Sin embargo, esta ambiciosa empresa contrasta visiblemente con su pobre concepción de la fe y la religión. Hegel insinúa, de hecho, que la razón de la crítica ilustrada a la fe se basa más en la incompreensión, o el rencor, que en un entendimiento cabal de la misma, lo cual la lleva a entrar en obvias y graves contradicciones. Por ejemplo, en un primer momento, la Ilustración concibe a la fe como una quimera o una ilusión —fundada en ambiciones políticas— y en cuanto tal la define como un error. En la fe, la conciencia aprehende un objeto de tal manera que, al hacerlo, permanece cerca de sí misma y a la vez como extraña para sí. Para la Ilustración, la fe es algo tan absurdo

²⁵⁸ *Fenomenología*. p. 314

²⁵⁹ Ídem. P. 319

²⁶⁰ Íbid.

²⁶¹ Ídem. P. 320

como un carpintero que elabora una silla y después no recuerda que fue él mismo quien la hizo. “La Ilustración, acertadamente,...dice que lo que es para ella esencia absoluta es un ser de su propia conciencia. La declara, pues, como un error y una ficción poética de lo que ella misma es”²⁶². La liberación de la conciencia religiosa de manos del sacerdocio implicaba, pues, que la misma conciencia asumiera a esa esencia absoluta como algo idéntico a sí misma, como un reflejo de sí y, en cuanto tal, como un producto suyo. Marx posteriormente afirmará, por ejemplo, que el hombre sólo puede ser libre cuando sea dueño de todos sus productos²⁶³. En el caso de la Ilustración, la libertad, o autonomía, en un primer momento, consiste en la recuperación de los productos de la conciencia, de sus propias ficciones o creaciones poéticas. Sin embargo, irónicamente, como afirma Hegel, cuando la Ilustración intenta enseñar a la fe una nueva sabiduría en realidad no le enseña nada nuevo; pues el objeto de la conciencia creyente no es tan extraño para ella como podría parecer. La conciencia reconoce en la esencia absoluta la esencia de su propia conciencia, de tal modo que, en su relación con ella, no se pone a sí misma como perdida o negada, sino que se reencuentra al momento de *confiar* en ella. La certeza de la existencia de la esencia absoluta —como ya había señalado Descartes por ejemplo— va unida necesariamente a la certeza de que la conciencia misma es. La conciencia conoce su ser de modo inmediato al confiar en él, al ser reconocido por él. “Y la confianza es la fe, dice Hegel, porque la conciencia de esta *se refiere* de modo *inmediato* a su objeto e intuye también, por tanto, que la conciencia forma una *unidad* con su objeto y es en él”²⁶⁴.

El momento del reconocimiento de sí mismo por la mediación de otro —que es lo que Hegel denomina a final de cuentas conciencia— se encuentra, pues, al interior mismo de la fe. Afirmar, por ejemplo, que Dios es meramente un producto de la conciencia, significa, en el peor de los casos, que Dios es igualmente cierto que la conciencia, de tal forma que resulta imposible poner el uno sin poner al mismo tiempo el otro. Sin embargo, la Ilustración descubre asimismo otro problema. En la medida en que Dios no es solamente una ficción de la conciencia, sino que es puesta al mismo tiempo como algo totalmente extraño, como un más allá, que determina, empero, a la conciencia singular a la máxima obediencia, la Ilustración puede considerar aún a la esencia de la fe como algo extraño a la autoconciencia, como algo que enajena completamente al hombre al suplantar su esencia por algo extraño a él mismo. El cerebro detrás de este sutil aparato de manipulación y extrañamiento masivos no es otro, para la Ilustración, que el mismo sacerdocio. Pero la Ilustración, afirma Hegel “se muestra aquí completamente necia”²⁶⁵. La fe, por esta razón, experimenta el discurso de la Ilustración como un hablar que no sabe lo que dice, que no comprende lo que afirma al hablar del fraude de los sacerdotes o del engaño del pueblo. La Ilustración insiste en que los sacerdotes engañan al pueblo al introducir a Dios como algo ajeno a la conciencia. Sin embargo, insiste de igual forma en que Dios es una creación de la conciencia. La Ilustración, afirma Hegel, habla de esto “como si por un juego de manos de los sacerdotes prestidigitadores se deslizase furtivamente en la conciencia algo

²⁶² Ídem. P. 323

²⁶³ En *El capital*, por ejemplo, Marx se refiere de forma muy nítida al respecto de la relación entre la enajenación del trabajo y la enajenación religiosa. “El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional”. Cfr. Karl Marx, *El capital. Tomo I*. México, FCE. 1973. p. 44

²⁶⁴ *Fenomenología*. Ibíd.

²⁶⁵ Ídem p. 324

absolutamente *ajeno y otro...* y dice, al mismo tiempo, que esto es una esencia de la conciencia²⁶⁶. De esta manera, la Ilustración afirmaría en realidad que el sacerdocio engaña al pueblo al promover la idea de que la conciencia es la esencia de la conciencia. Al insistir, por lo tanto, en la idea del fraude y el engaño, la Ilustración terminaría sosteniendo una posición bastante absurda, enunciando como ajena a la conciencia aquello que le es más íntimo. Por esta razón, como afirma Hegel, “cuando se planteó la cuestión general de saber si *es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta debía ser, en rigor, que la cuestión estaba mal planteada, ya que es imposible engañar a un pueblo en esto²⁶⁷”.

La misma acusada unilateralidad de la Ilustración se hace también visible en su incompreensión de las representaciones religiosas. Ya en *El espíritu del cristianismo* Hegel había hecho patente su disconformidad respecto a esta crítica. Kant y los ilustrados habían criticado fuertemente el culto religioso a las figuras o representaciones en general. Si bien no siempre era considerada una superstición, el culto a imágenes, cruces y demás objetos sacramentales, representaba, en última instancia, un rebajamiento de la esencia divina, o bien, un sutil antropomorfismo. Por eso la Ilustración, afirma Hegel, “dice de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra, un pedazo de madera que tiene ojos y no ve o una masa de pan²⁶⁸”. Al igual que Heráclito, la Ilustración podía afirmar que adorar una cruz o una imagen era algo tan absurdo como rezarle a una casa o a un árbol. Los objetos inanimados son, de esta manera, tomados en toda su limitación como lo divino en sí. Hegel ya había señalado en un primer momento que este punto de vista acerca de la religión tiene el defecto de moverse por fuera de la misma sin penetrar jamás en ella. Es el punto de vista propio de alguien que no tiene religión alguna, un lazo o vínculo que lo ligue a los hombres, como es el caso de un Spinoza o un Kant. Los objetos de culto religioso, su significación íntima, sólo puede ser comprendida desde el interior de la religión, al igual que todos aquellos pequeños gestos y detalles que sólo cobran relevancia dentro de una relación íntima. Por otra parte, la supuesta ingenuidad que la Ilustración acusa en la fe al adorar pedazos de madera o pan, es en realidad un reflejo de su propio —y de cierta forma perverso— punto de vista. Lo que la fe adora en todos sus objetos sacramentales no son para ella en forma alguna piedra, madera o algún otro objeto cualquiera. La Ilustración, que se asume a sí misma como el culto real a lo divino, como es el caso de los ya mencionados Spinoza o Kant, en realidad no hace sino concebir lo que para la fe es espíritu y vida eterna como una cosa perecedera e inmóvil, manteniéndose en el punto de vista estático de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la adoración de la fe. Hegel, al igual que Novalis, concibe la vida y el culto religioso como algo vivo, como un proceso dinámico en el cual todas las categorías pierden su rigidez al ponerse en movimiento. El momento de lo objetivo, o de la adoración sacramental, no representa la totalidad de la vida divina, pero sí constituye un aspecto clave en su manifestación. El espíritu se muestra, momentáneamente, a través de lo objetivo, pero de forma alguna se limita a él. La crítica de la Ilustración privilegia el momento de lo objetivo convirtiéndolo en el todo, traicionando de esta manera no sólo el dinamismo que Hegel imprime a su sistema, sino también el inherente a la vida religiosa. “La Ilustración aísla, a su vez, la *realidad*, como una esencia abandonada por el espíritu, la determinabilidad como una incommovible finitud que no sería, a su vez, un *momento*, en el movimiento espiritual de la esencia²⁶⁹”. Lo propio de lo finito es, sin duda alguna, estar llamado a

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ídem.* P. 325

²⁶⁸ *Ídem.* P. 326

²⁶⁹ *Ídem.* p. 335

desaparecer, por eso no puede ser tomado como fundamento de la fe, ni mucho menos de la esencia absoluta. Esta fragilidad suya se refleja también en el caso de los testimonios bíblicos. La Ilustración parece pensar, al contrario, que los libros o narraciones bíblicas constituyen el fundamento mismo de la fe. “Este fundamento se convierte también para la Ilustración en un saber contingente de acontecimientos contingentes”²⁷⁰. En su *Tratado teológico-político*, Spinoza ya había contribuido en gran medida a la crítica de la veracidad histórica de las narraciones bíblicas. Los milagros, los testimonios de las obras de Jesús, las profecías y su cumplimiento, desde el punto de vista histórico, ofrecen un panorama extremadamente problemático. Pero en última instancia, la crítica de la Ilustración no se refiere a la credibilidad que los relatos bíblicos puedan o no ofrecer, sino a su estatus de relato como tal. Intentar basar la fe en testimonios históricos —cualesquiera que ellos sean— es tan difícil y arriesgado como construir una casa en un terreno inestable y poco confiable. A la historia le está vedado el poder alcanzar el grado sumo de credibilidad y certeza en sus afirmaciones debido a la lejanía y contingencia de los hechos que relata. Como decía Montaigne, una cocinera romana siempre estará más cerca de la verdad que cualquier historiador de Roma, al igual que nuestro posible dominio del latín siempre será inferior al de la criada de Cicerón. Por esta razón, para la Ilustración resulta absurdo, o al menos poco confiable, fundamentar la fe en testimonios históricos singulares. Además, como afirma Hegel, la Ilustración le imputa a la fe “el que su certeza descansa sobre el azar de la *conservación* de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de dichos documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la *correcta aprehensión* del sentido de palabras y letras muertas”²⁷¹. Considerar a los textos bíblicos como un instrumento absoluto, como algo que en cierta manera produce la fe, implicaría obviar todas las complejas circunstancias que rodean a la conservación y traducción fiel de sus originales y, sobre todo, el infinitamente incómodo problema de la correcta interpretación del mensaje auténtico. Sin embargo, la fe es algo cualitativamente distinto a la investigación histórica. La crítica de la Ilustración solamente la alcanza en la medida en que la fe sea puesta como algo idéntico a su historia. De hecho, cuando la fe recurre precisamente al análisis de documentos o a la investigación histórica para fundamentarse, a decir de Hegel, es porque ya se ha dejado seducir por la Ilustración. En realidad, la fe no se basa en la historia ni en la exégesis lingüística, ni su certeza proviene del análisis de letras, documentos o transcripciones. En su certeza, como afirma Hegel, la fe “es un comportamiento espontáneo con el objeto absoluto”, conciencia inmediata del mismo²⁷². La fe se basta a sí misma y no necesita de documentos o traducciones para justificarse. Si la fe se vale en ocasiones de la historia no es a modo de fundamento, sino como un mero apoyo. De hecho, siguiendo a Hegel en este respecto, en más de un sentido podría afirmarse que no es la historia la que fundamenta a la fe, sino la fe la que sostiene a la historia.

La imagen de la Ilustración que Hegel transmite en la *Fenomenología* es esencialmente negativa respecto a la fe. Al menos en la descripción hegeliana, más que comprender, la Ilustración se caracteriza por tergiversar los contenidos propios de la fe debido a su profunda incomprensión de la misma, convirtiéndolos en lo contrario de lo que en realidad son. Esta negatividad, empero, no representa una característica más, sino que es al mismo tiempo su definición y su condena. La Ilustración se asume a sí misma como una lucha en contra de la superstición, el prejuicio y el error. Sin embargo, como afirma el propio Hegel, “desterrados todo prejuicio y toda superstición, surge la

²⁷⁰ Ídem p. 326

²⁷¹ Ídem p. 327

²⁷² *Ibid.*

pregunta: ¿y ahora, qué? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquéllos?²⁷³. Pareciera, pues, como si la Ilustración concentrara todos sus esfuerzos en extirpar el error de la vida de los hombres —error nacido o al menos íntimamente relacionado con la religión— pero no pudiera llenar ese inmenso vacío. La Ilustración parece expresar todo su posible contenido en la extirpación del error y agotarse en ese preciso momento. El único aspecto positivo de la Ilustración parece ser, paradójicamente, su negatividad misma. En lo que para la fe es esencia absoluta, la Ilustración sólo puede descubrir determinaciones finitas o un conjunto de cosas singulares, ya sea como corrupción o manipulación política o como adoración de textos y objetos determinados. La Ilustración concibe a toda esta serie de determinaciones finitas como algo producido por el hombre y que nada tiene que ver con la infinitud. De esta manera, al concebir toda objetividad como esencia y representación humana, señala Hegel, “la *esencia absoluta* se convierte para ella en un *vacuum* al que no es posible atribuir ninguna clase de determinaciones ni predicados”²⁷⁴. Y no puede hacerlo porque atribuírselos es precisamente la manera en que nacen las supersticiones. Empero, un Dios que niega toda clase de determinaciones es esa misma noche en que todos los gatos son pardos, en la que el ser vale tanto, o tan poco, como la nada. Sin embargo, esta aparentemente modesta renuncia al conocimiento, o determinación, de lo divino, esconde más de oscura una ambición. La Ilustración intenta reemplazar la relación de la conciencia religiosa con su objeto con el vacío conocimiento de que la esencia absoluta es la esencia absoluta y que, por lo tanto, nada puede saberse de ella. Para la fe, como afirma Hegel, “esta *sabiduría* propia de la Ilustración se le manifiesta necesariamente como la *banalidad* misma y como la *confesión* de la banalidad; porque consiste en no saber nada de la esencia absoluta”²⁷⁵. Por esta razón, la fe experimenta a su vez a la Ilustración como una vil mentira o una mala intención, cuando intenta destruir su íntima relación con lo divino sin entregar nada a cambio. En lugar de un alimento espiritual, la fe obtiene un simple pedazo de pan; en lugar de la esperanza del perdón y la resurrección, una fría cruz de madera. La reducción crítica de la Ilustración de la vida religiosa se revela, por lo tanto, como la institución del imperio de lo finito. La máxima iluminación es en realidad la máxima limitación y el mayor oscurecimiento. Los atributos que antes eran aplicados a la esencia absoluta en el ámbito de la fe se trasladan ahora, por obra de la Ilustración, al mundo finito y limitado. Bajo la apariencia de la defensa del derecho humano de libertad, la Ilustración invade el terreno de su contrario e intenta obtener el derecho divino. Lo finito se convierte en absoluto en el preciso momento en que se renuncia a la determinación de lo divino. La determinación de la esencia absoluta como algo vacío invita a la sobreestimación de lo finito —su divinización de cierta forma— como único ámbito posible de relación y contenido.

Sin embargo, “la misma Ilustración, que recuerda a la fe lo contrapuesto a sus momentos separados, se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma”²⁷⁶. La Ilustración se complace en recordarle a la fe sus momentos negativos, pero olvida recordárselos a ella misma. Hay que recordar que para el Hegel de la *Fenomenología* toda esa diversidad de figuras, aunque puedan parecer independientes entre sí debido a su riqueza propia, son en realidad momentos de un mismo movimiento. La fe no es en realidad extraña a la Ilustración ni la Ilustración a la fe, sino que se trata solamente de una mera apariencia. La supuesta evidente aversión crítica de la Ilustración hacia la fe nace en realidad de dos defectos, o mejor dicho, limitaciones suyas. En primer lugar la

²⁷³ Ídem. P. 329

²⁷⁴ Ibíd.

²⁷⁵ Ídem. P. 332

²⁷⁶ Ídem. P. 333

Ilustración se revela impaciente porque en un momento determinado cree ver el todo. Aísla y critica fuertemente varios momentos de la vida religiosa sin siquiera tomar en cuenta el todo al cual pertenecen ni su momentánea significación. El culto permanece tan extraño y misterioso para la Ilustración, como lejanos eran sentimientos como el amor y la amistad para un Kant o un Spinoza. Si la adoración, las ofrendas e incluso los sacrificios son sacados del marco y la significación bajo la cual se realizan, efectivamente, pueden ser considerados como fruto de la excentricidad o la locura. Por otra parte, como afirma Hegel, “la pura intelección se empecina en esta contradicción porque se empeña en la lucha y supone que combate algo *otro*”²⁷⁷. La Ilustración sólo combate a la fe porque piensa que es distinta a ella. La desigualdad, la no identidad, la diferencia de costumbres y pensamientos, usualmente son motivos suficientes para despertar extrañeza, odio y, finalmente, la guerra. Hegel también considera, por su parte, que la razón del combate entre la Ilustración y la fe es tan sólo la aparente, pero no real, desigualdad y diferencia que yace entre las dos. La Ilustración “no se reconoce a sí misma en este negativo, en el *contenido*, de la fe, ni asocia, por ello mismo, los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel en contra del cual lo aduce”²⁷⁸. Por esta razón, el momento del concepto, de la reconciliación, es decir, del auténtico saber, le es todavía lejano. La Ilustración no se da cuenta de todo lo que pierde cuando rechaza la determinación, o apropiación, del contenido de la fe, sino que se empecina, como ya había señalado Hegel en *Fe y Saber*, en mantenerse en el momento del intelecto y la escisión. La lucha entre la fe y la razón, dice Jean Hyppolite, es un combate tanto más violento cuanto que los dos adversarios son hermanos enemigos y, en el fondo, expresan la misma verdad, la del espíritu: el pensamiento entra en lucha con el pensamiento²⁷⁹.

No obstante, la Ilustración representa a pesar de todo un avance. Si bien el Absoluto —la única posibilidad auténtica de conocimiento según Hegel— se le escapa de las manos, la crítica a los postulados de la fe rinde sus propios frutos. La fe, de manera similar a la Ilustración, se contenta con entender las críticas de ésta última como intención de tergiversación y mentira. De esta manera, la Ilustración se limitaría a invertir la significación propia de los momentos religiosos convirtiéndolos en lo que no son, en sus contrarios. La fe también es incapaz de reconocerse a sí misma en su contrario y se limita, del mismo modo, a difundir una imagen distorsionada de la Ilustración. Si para la Ilustración la fe representa solamente la máxima ingenuidad y sumisión, para la fe, la violenta crítica ilustrada nace de un simple y ciego afán de perversión. Su comportamiento con respecto a la fe, como afirma Hegel, “parece *desgarrar* la hermosa unidad de la *confianza* y de la *certeza* inmediata, manchar su conciencia *espiritual* con bajos pensamientos de la realidad *sensible*, perturbar su ánimo *aquietado* y *seguro* en su sumisión con la *vanidad* del entendimiento y de la propia voluntad y consumación”²⁸⁰. La fe usualmente gusta de representarse a la Ilustración desde la perspectiva del más burdo y perverso materialismo. De esta manera, la Ilustración se centraría en exponer, o reducir, la finitud en que está basada la infinitud proclamada por la fe. Esa visión aparentemente limitada de la Ilustración que se enfoca insistentemente en lo objetivo parece como un pesado lastre del que la fe no puede distanciarse. Por esta razón, la fe no puede ver en la Ilustración otra cosa que un grosero enemigo de horizontes limitados que mancha con sus toscos pies la pureza de su reino celestial. Pero de hecho, dice Hegel, “la Ilustración conduce más bien a la superación de una *separación carente de pensamiento* o más bien *carente de conciencia* que se da en

²⁷⁷ Ídem. P. 322

²⁷⁸ Ídem. P. 333. Las cursivas son mías

²⁷⁹ *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 391

²⁸⁰ *Fenomenología*. P. 336

la fe²⁸¹. Para Hegel, como ya se ha mencionado, la fe es una relación inmediata con el Absoluto. Sin embargo, la esencia absoluta se le manifiesta al mismo tiempo como incomprendible. De la misma manera que la conciencia desventurada, la fe vive escindida en sí misma al poner aquello que le es más cercano e íntimo al mismo tiempo como misterioso e indefinible. La constante reticencia y negatividad de la fe a introducir la reflexión conceptual en sus contenidos religiosos desemboca necesariamente en un marcado desgarramiento. Cuando la fe considera a la reflexión o al puro intelecto como una perversión de su riqueza celestial se cierra a sí misma la posibilidad de unificación y permanece en cambio en el dualismo. Como ya había expuesto en *Fe y Saber*, para Hegel el momento de la unificación, del acceso real al absoluto, de la superación del punto de vista de la escisión sólo puede provenir de la razón. La Ilustración cumple su cometido al señalar tan sólo la necesidad de reflexibilidad, de volver sobre sí y conocerse completamente, que padece la conciencia religiosa. “La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto ante aquél esta finitud de la que la fe no puede renegar, porque es autoconciencia y, por tanto, la unidad a que pertenecen ambos tipos de representaciones y en la que no se bifurcan”²⁸². La conciencia religiosa está condenada a vivir una doble vida. Para la conciencia religiosa existen dos reinos y dos medidas, dos mundos, dos formas de vivir, dos formas de ver, dos formas de sentir. Todo se representa para ella de manera doble, pero sin tomar conciencia de la unidad que yace debajo de todas ellas. La conciencia se divide a sí misma, por una parte, en una conciencia llena de representaciones sin conceptos, y por otra, en una conciencia que vive puramente en la realidad sensible. La tarea de la verdadera filosofía, que la Ilustración apenas alcanza a indicar, consiste precisamente en resolver hasta el final las oposiciones que encuentra, en reconciliar los diversos desgarramientos que se expresan como alma y cuerpo, como finitud e infinitud o como más allá y más acá. La Ilustración obliga a la fe a tomar conciencia de sí misma y de su bifurcación. En eso consiste su valor. Así, el dualismo dominante que Hegel descubre en toda la historia de la humanidad en una u otra forma debe ser finalmente superado en el saber absoluto, la filosofía.

Algo digno de señalarse en el caso de la *Fenomenología*, aunque resulte por demás fácil de comprobar, es que, a pesar de pretender mostrar el camino que recorre el espíritu hasta convertirse en filosofía, el capítulo final dedicado al Saber absoluto no está precedido por Kant, ni por Lessing, Spinoza, Schelling o Descartes, ni por ningún otro filósofo o corriente filosófica en particular, sino por la Religión. Hegel, con este gesto, parece dejar muy en claro que el saber absoluto o la filosofía tal como la entiende le debe más a la religión que al pensamiento filosófico. Incluso si nos mantenemos en un punto de vista meramente estructural la religión representa una suerte de superación de la filosofía —filosofía ilustrada o crítica—, o al menos una figura del espíritu más y mejor desarrollada que ésta última. Si bien Hegel nunca deja de ponderar al pensamiento ilustrado y a la filosofía crítica en todo su valor, al mismo tiempo no puede perdonarle el haber renunciado de forma tan manifiesta al conocimiento real de la verdad absoluta. Y sobre todo, el que tal renuncia se haya convertido en motivo del mayor orgullo para la filosofía. Manteniéndose en el ámbito de las apariencias y la finitud, y negándose a salir de él, la filosofía creía haber alcanzado el mayor conocimiento. Por esta razón, también a pesar de sus posibles deficiencias, Hegel se muestra mucho más cercano a la religión y su forma de pensamiento. Lo que Hegel denomina a partir de la *Fenomenología* como filosofía en realidad tiene más que ver con la reflexión teológica que con Kant o con cualquier otra forma de pensamiento. Para

²⁸¹ *Ibíd.*

²⁸² *Ídem.* P. 337

Hegel, la religión es la única que muestra una sed de verdad tan intensa como la suya. Si bien el saber absoluto representa un estadio más avanzado que la religión a final de cuentas, esto sólo es posible en la medida en que haya hecho suyos los contenidos propios de la religión. Aunque de forma distinta, en realidad es el mismo impulso que movió a Hegel en su juventud a volverse hacia la religión el que aparece ahora de nuevo en su madurez. La religión nunca desaparece de su mira, sino que va adquiriendo una forma más sensata y justificadora con el paso de los años. La fe, a pesar de todo, es la única que muestra un interés sincero —o en el peor escenario al menos un interés— por conocer y relacionarse con la verdad absoluta. Aunque su forma se exprese a veces como un anhelo insatisfecho, su solo contenido justifica el interés que Hegel muestra en ella. En cuanto sistema absoluto, su filosofía no puede ignorar el contenido que provee la fe. Por esta razón, como afirma Nicolai Hartmann, “es preciso tener presente que la filosofía de Hegel, al ser eminentemente una filosofía de lo Absoluto, toda ella podría ser denominada Filosofía de la religión en sentido amplio”²⁸³. Las proporciones del sistema, su intención y contenido, no pueden ser consideradas de otra manera que como religiosas. Sin embargo, con esta recuperación del contenido religioso, Hegel no quiere minimizar el esfuerzo de la filosofía y la razón, sino realizarlas por completo, otorgarles lo que por derecho les pertenece. Hegel se sirve del camino de la fe para darle a la razón su dimensión completa. En realidad, no se trata de privilegiar, como ya se ha visto, a una figura del espíritu por encima de la otra, sino de sintetizar a las dos en un solo momento. Darle a la filosofía una dimensión religiosa, así como a la religión una forma filosófica, son dos momentos que en realidad convergen en un solo. Hegel quiere llevar, con su sistema, a la filosofía y la religión a lo que él considera el siguiente y necesario paso: la destrucción de toda diferencia entre ellas y su completa unificación y reconocimiento. Un mismo espíritu infunde vida a ambas manifestaciones, por eso Hegel asume en su filosofía la tarea de otorgarle paz y reconciliación.

A pesar del increíble despliegue de recursos —tanto históricos como filosóficos— del que hace gala en su *Fenomenología*, Hegel afirma que ésta no es más que la introducción o prólogo para su sistema. En la *Fenomenología* tan sólo se llega al saber absoluto, pero no se desarrolla. Esta labor, la exposición del saber absoluto, es la tarea de la *Enciclopedia*. “La historia de la filosofía muestra, por una parte, que las filosofías que parecen diversas son una misma filosofía en diversos grados de desarrollo, y por otra parte, que los principios particulares..., no son más que ramas de un solo y mismo todo”²⁸⁴. El artífice de tal desarrollo no es otro que el mismo espíritu que pugna por llegar a la conciencia de sí. La completa autoconciencia del espíritu es la filosofía. Por esta razón, así como sólo hay un espíritu y un saber absoluto, sólo puede haber una filosofía. Esta filosofía del espíritu absoluto, en tanto es la última en el tiempo, debe poder mostrarse como resultado de todas las precedentes, así como mostrar los principios fundamentales de todas ellas. No está de más recordar que en tiempos de Hegel la división específica entre ciencia y filosofía no es del todo clara ni definitiva. Además, como ya se mencionó arriba, estrictamente hablando, en Hegel lo único que merece llamarse a sí mismo ciencia es el saber absoluto. Así, no solamente quedan fuera de ella la filosofía crítica y la Ilustración, sino también la física de Newton o lo que en general englobaba el concepto de filosofía de la naturaleza. Ya fuera que intentasen analizar al hombre o las leyes de la naturaleza en sí misma, ambas eran, para Hegel, demasiado unilaterales para ser consideradas científicas. La ciencia se alcanza solamente en la consideración del Absoluto, no antes. El principio incondicionado de la ciencia se consigue, como se ha intentado mostrar, no solamente a partir de Hölderlin y

²⁸³ Cit. por Arsenio Guinzo en su introducción a *El concepto de religión*. México, FCE. 1986. p. 8

²⁸⁴ *Enciclopedia*. § 13

del rescate de la obra de Spinoza, sino en última instancia gracias a la religión. Sin embargo, la esencia absoluta de la fe representa tan sólo, por decirlo de cierta manera, el contenido u objeto de la filosofía. La manera de relacionarse y desarrollar dicho objeto es lo que diferencia a la filosofía de la fe y la religión. Son el rigor y el trabajo conceptual los que deciden, al final, el avance científico en la filosofía. El barroco y oscuro estilo que caracteriza principalmente a la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* puede deberse a esta esencial exigencia. El lenguaje de Hegel es tan complejo como el objeto que se propone describir. El sistema, la expresión científica del espíritu absoluto, intenta, precisamente, enunciar los principios más básicos y esenciales de las demás ciencias, o mejor dicho, disciplinas. La filosofía de la naturaleza, la filosofía del sujeto y demás, sólo encuentran su justificación cuando se consideran como momentos sistemáticos del todo. La verdadera filosofía se alcanza cuando contiene en sí todos los principios particulares. Cada una de las partes de la filosofía representa por sí misma un todo, pero la idea filosófica, la visión del absoluto, se encuentra siempre en todas ellas. "El todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos"²⁸⁵.

La tarea de la *Enciclopedia* consiste, pues, en desarrollar, a partir de los principios y conceptos fundamentales, la diferenciación del espíritu o verdad absoluta. La filosofía tiene este punto en común con la religión, "por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad"²⁸⁶. En la filosofía de Hegel este desarrollo de la verdad en sí misma se da, obviamente, de forma dialéctica. La división, o estructura, de la *Enciclopedia* intenta captar al espíritu absoluto bajo la forma de las ciencias particulares, cuya organización y sentido se encuentran unidos por la dialéctica. La ciencia, o la divinidad, se diferencia a sí misma en tres momentos o disciplinas singulares: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu. La lógica trata de Dios en su momento ideal. La filosofía de la naturaleza representa la negación de éste último momento, su consideración en cuanto meramente objetivo, ciencia de la idea exterior a sí misma. La filosofía del espíritu, o negación de la negación, expresa el regreso de la idea a sí misma, idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse. Las diferentes ciencias filosóficas sólo se diferencian entre sí en cuanto momentos o determinaciones distintas de la idea. La *Enciclopedia* es el recuento de la idea desenvolviéndose, y agrupándose, en sus diferentes elementos. Tanto en la naturaleza como en el espíritu lo que se encuentra es la idea; "pero en la naturaleza la idea reviste la forma de una existencia exterior, mientras que en el espíritu es la idea que existe en sí y para sí"²⁸⁷. Cada una de estas ciencias o filosofías es una manifestación de la idea que se mueve sin detenerse. Al igual que las diversas configuraciones del espíritu que se muestran en la *Fenomenología*, lo propio de cada ciencia particular consiste en reconocerse como momento de la idea y, a su vez, en abrirse paso hacia una esfera superior.

Para Heidegger y Gadamer, por ejemplo, el primado de la idea en la filosofía de Hegel responde a su papel en el desarrollo de la metafísica occidental. "El acabamiento de la Metafísica empieza con la Metafísica de Hegel, la Metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu"²⁸⁸. El pensamiento de Hegel, para ellos, se encuentra en la misma línea de la tradición metafísica iniciada con Aristóteles y, sobre todo, con Platón.

²⁸⁵ Ídem. § 15

²⁸⁶ Ídem. § 1

²⁸⁷ Ídem. § 18

²⁸⁸ Martín Heidegger, *Conferencias y estudios. Superación de la metafísica*. Barcelona, Ediciones del Serbal. 1994

Para éste último, al igual que para Hegel, insinúa Gadamer, la dialéctica no es simplemente un método para acceder a la verdad, sino que radica en la esencia misma de las cosas, llevando a su superación en cuanto finitas. Lo que se revela en el pensamiento de Platón, a través de su clásica y larga serie de negaciones, es que la verdad no se encuentra en la finitud, sino fuera de ella. Aparentemente, muchos de los *Diálogos* de Platón terminan en la misma ignorancia en la que se encontraban al principio. Sin embargo, para Hegel, la resistencia socrática a encontrar la verdad en las opiniones de sus interlocutores no se debe a un mero capricho o a su ironía, sino a la profunda convicción de que todo lo finito es pasajero y, en última instancia, falso. Para Platón, al igual que para Hegel, el lugar de la verdad es la idealidad. Por ello, en Hegel, Idea no tiene el significado usual de una mera representación mental, sino de aquello que Platón denominaba *Eidos*. El idealismo hegeliano, por lo tanto, tiene que ver más con Platón que con el idealismo de Fichte o el de Kant. El idealismo sostenido por estos dos, para Hegel, no consiste más que en la consideración de lo finito en todos sus límites, o en el peor de los casos, en la absolutización de la finitud. Sin embargo, la verdad de lo finito es, por el contrario, su idealidad²⁸⁹. El Idealismo es absoluto en tanto sujeto que se supera a sí mismo y se trasciende hacia la Idea. Para Hegel, lo finito no tiene una existencia autónoma e independiente, sino que su realidad consiste en ser superado y formar parte del infinito. En cuanto independiente y separado de lo infinito, la finitud en realidad no existe. Con esto se invierte el sentido habitual de realidad e idealidad. Usualmente se considera a lo finito como lo real, mientras que lo infinito equivale más bien a lo ideal o irreal. Sin embargo, para Hegel, lo verdaderamente real es el infinito, la negación de la finitud, mientras que lo finito recobra su existencia en la medida en que es considerado como un momento del infinito y renuncia a una existencia autónoma. Lo propio de la finitud es desaparecer y morir, ser pasajero y superable. Una finitud eterna y autónoma es contradictoria en sí misma. La finitud, en su ser apariencia o idealidad, incluye su superación. "Esta idealidad de lo finito es la proposición fundamental de la filosofía, y, por tanto, toda verdadera filosofía es idealismo"²⁹⁰. Esto es, superación de toda determinación, consideración de la finitud como limitación e idealidad. Sin embargo, la idealidad de la finitud no es concebida, como en el caso de Platón, como algo separado de ella. Ni la idealidad ni la realidad pueden ser concebidas como un par de determinaciones dotadas de autonomía, de tal forma que por encima de la realidad existiese un ámbito específico en el que morase la idealidad. Para Hegel, al contrario, la idealidad no es algo que se ubique fuera o a lado de la realidad, sino que la idealidad consiste en ser la expresión verdadera de lo real. La finitud, la realidad, sólo se vuelve «real» cuando es considerada desde su idealidad. "La reflexión es la actividad del pensamiento aplicándose a un objeto, y su producto es lo universal; por consiguiente, este universal es lo que constituye el fondo mismo, la esencia íntima y la realidad del objeto"²⁹¹.

Esta primacía de lo ideal en la filosofía de Hegel es lo que posibilita, y hace comprensibles, afirmaciones aparentemente radicales, tales como "lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional". Empero, la confusión desaparece cuando se considera que Hegel usualmente da a los conceptos más comunes un significado distinto que pretende, paradójicamente, ser el más sencillo y básico posible. Para comprender la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, a decir de Hegel, basta, de cierta manera, con tener una cierta formación religiosa. Las tesis de la religión, según Hegel, expresan de manera simple e inmediata esta innegable verdad. El pensamiento

²⁸⁹ *Enciclopedia*. § 95

²⁹⁰ *Ibíd.*

²⁹¹ *Ídem*. § 21

hegeliano de que la verdad de la finitud se expresa en su idealidad corresponde con la idea de la religión de que sólo Dios existe. Dios no sólo es real, sino que es la cosa más real, la única verdaderamente real²⁹². Este se debe a que en él la existencia no es un atributo posible, sino algo esencialmente necesario. Hegel siempre sintió una gran admiración por San Anselmo y su particular demostración de la existencia de Dios en la cual, al igual que en Platón y Hegel, ser y razón se identifican. “Las obras de Anselmo denotan profundidad y espíritu; y no cabe duda de que alentó la filosofía de los escolásticos, al combinar la filosofía con la teología”.²⁹³ Es imposible, y contradictorio, concebir a un Dios cuya existencia no sea puesta de forma necesaria. Un Dios que tuviese todos los atributos en grado eminente —sabiduría, bondad, potencia— pero que le faltase el atributo de existir sería un Dios imperfecto, adolescente, y por lo tanto no sería Dios. Para que Dios sea Dios, es necesario que su existencia sea puesta esencialmente en su concepto. La existencia común, o existencia accidental como la llama Hegel, ni siquiera merece el nombre de real. La existencia accidental no es en modo alguno necesaria, sino posible, es decir, que puede no ser en la misma medida que es. Lo que los hombres comúnmente llaman realidad o existencia es algo tan frágil que puede desvanecerse y desaparecer en cualquier omento. Al igual que el Hamlet de Shakespeare, la existencia accidental se encuentra condenada al eterno dilema del ser o el no ser, oscilando intermitentemente entre el ser y la nada. En lo que Hegel llama real en grado eminente, Dios o Espíritu absoluto, esa opción ni siquiera es posible. Dios se presenta de tal forma que al poner su concepto se pone de forma necesaria su ser. “En la vida ordinaria, se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a lo que en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa o pasajera que sea”.²⁹⁴ Lo que Hegel llama real es una existencia atravesada por el concepto, por la razón, no lo que tocamos, sentimos o vemos. Sólo al ser elevada a la Idea la existencia común adquiere realidad. Por esta razón, para Hegel no tiene sentido hablar de lo real y lo racional de forma separada, sino que, en última instancia, se encuentran en una identidad absoluta. El primer momento —y en cierta manera el más importante—, por lo tanto, en la exposición del desarrollo del saber absoluto es su concepción como Idea. Y la doctrina, deudora en más de un sentido de San Anselmo, encargada de la exposición de Dios en cuanto concepto es la ciencia de la lógica.

El que Dios sea para Hegel el concepto por excelencia del pensamiento — concepto necesario en todo sentido— y que esto suceda en apenas trece años después de la muerte de Kant es algo que resulta increíble²⁹⁵. La lógica de Hegel no sólo es completamente distinta a la lógica trascendental de Kant, sino que representa también el rompimiento, y en cierta manera superación definitiva del pensador de Königsberg. Kant había dedicado precisamente una parte considerable de su primera crítica —así como en toda su filosofía— al análisis y refutación del argumento ontológico de la existencia de Dios. A partir de las premisas kantianas resultaba obvio que la existencia de Dios no es algo que pudiese ser demostrado. La necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas, dice frecuentemente Kant. Los juicios, el pensamiento, es algo limitado, cuyas afirmaciones no corresponden de manera necesaria con la realidad. Para Kant, el argumento ontológico era un intento absurdo del pensamiento de producir la realidad a partir de deducciones lógicas. La categoría de existencia sólo tiene sentido cuando se encuentra cargada con un contenido empírico, de otra forma es pura palabrería. En última instancia, en Kant lo que decide sobre la

²⁹² Ídem. § 6

²⁹³ *Lecciones sobre la historia de la filosofía III. P. 129*

²⁹⁴ *Enciclopedia. § 6*

²⁹⁵ Kant muere en 1804 y la *Enciclopedia* es publicada en 1817.

existencia o inexistencia de algo no es el pensamiento, sino la percepción o mundo sensible, ya que sin su intuición las categorías son tan inútiles y vacías como una canoa en el desierto. De esta manera, puesto que de Dios no existe una intuición sensible —no puede ser visto, tocado ni sentido²⁹⁶— y dado que es la empiria la que determina la existencia de algo, para Kant, las demostraciones lógicas de la existencia de Dios, como la de de San Anselmo, no son más que juegos del pensamiento en el vacío. En este sentido, el idealismo de Kant es, en realidad, una prolongación del empirismo de Hume. El pensamiento se encuentra sometido y limitado completamente por el mundo sensible. Sin embargo, como ya se ha señalado anteriormente, para Hegel, el empirismo kantiano es ambiguo. Por una parte, es el mundo sensible el que decide acerca de la existencia de algo. Pero por el otro, el mismo mundo sensible permanece, en el fondo, como desconocido. Para Hegel resulta absurdo sostener un empirismo en el cual el núcleo mismo de la realidad, lo que ella en realidad es, la cosa en sí, permanece en las sombras. En realidad, desde la perspectiva de Hegel, la filosofía de Kant no sólo es incapaz de demostrar la necesaria existencia de Dios, sino que, en última instancia, es incapaz de demostrar la existencia de algo en general. En efecto, ¿cómo es posible estar seguros de la existencia de algo cuando lo auténticamente real es incognoscible? La concepción kantiana del fenómeno y el noúmeno, su concepción de lo real —la cual le sirve a Kant para rechazar el argumento de San Anselmo— está por sí misma rodeada de la mayor incertidumbre. Y de forma similar, como invita a pensar Hegel, es de suma importancia reflexionar acerca de cómo hace un pensador que sume al pensamiento en la mayor humildad para saber cuándo y dónde termina el fenómeno y empieza el noúmeno. Kant en realidad no tiene forma alguna de saber si lo que llama fenómeno no se identifica completamente con el noúmeno, sino que sencillamente asume que es así, por respeto a las normas y límites que él mismo, y nadie más, se puso. El problema consiste, precisamente, en que aunque no tiene forma alguna de saberlo, actúa como si lo supiese, y por ello afirma que los fenómenos se diferencian del noúmeno y que no es posible ir más allá de ellos. “Es inconsecuencia máxima conceder, por una parte, que el entendimiento conozca sólo fenómenos, y por otra, afirmar este conocimiento como algo absoluto al decir: el conocimiento no puede ir más allá, éste es el límite natural y absoluto del saber humano”²⁹⁷. Para poder afirmar que el fenómeno es distinto del noúmeno es necesario saber, al menos de forma negativa —lo cual también es conocimiento a final de cuentas— lo que el noúmeno es. Si la ontología kantiana es problemática, y es precisamente ella la que decide sobre la realidad de Dios y la verdad de los juicios que se refieren a él, es al menos posible, como se hizo en la Edad Media, volver a poner al pensamiento en dirección a Dios.

Por otra parte, a decir de Hegel, Kant imagina el proceso de conocimiento de forma demasiado ingenua. Para la filosofía crítica, es una idea clave el que antes de proceder al conocimiento de Dios o de cualquier otra cosa es necesario analizar la capacidad de conocer para ver si es capaz de consumir semejante tarea. La razón de ser de las críticas de Kant probablemente sea su convicción metodológica de que antes de emprender una labor sería deseable examinar las herramientas con las cuales ha de llevarse a cabo; porque si el instrumento fuese defectuoso y no se examinase, todo esfuerzo sería completamente inútil. Esta sutil advertencia, que a muchos les ha parecido de lo más sensata, es lo que llevó a Kant al análisis de la razón antes de todo

²⁹⁶ Por cierto, en la historia del pueblo de Israel Dios es escuchado, captado por medio de uno de los sentidos. Kant, empero, parece no considerar a esto como una experiencia. Hegel añade, además, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que Kant nunca consideró la experiencia interna, de la que hablan, por ejemplo, los místicos. Cfr. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 419

²⁹⁷ *Enciclopedia*. § 60

conocimiento. A través del análisis de las herramientas y de los materiales con que tiene que valerse el pensamiento, Kant determina la imposibilidad de conocer objetos tales como Dios y el alma. La tarea supera con mucho a las humildes herramientas de que dispone la razón. Sin embargo, para Hegel, tal comparación es del todo inadecuada para la razón y el conocimiento. El pensamiento no es sencillamente una herramienta ni el conocimiento una tarea común entre otras. La razón no se propone conocer de la misma manera en que un carpintero se propone hacer una mesa. En realidad, para Hegel, el conocimiento ni siquiera es algo que la razón se proponga hacer, sino que le es en sí inherente. Concebir a la razón como una herramienta invita a pensarla de antemano como algo de lo cual el hombre puede alejarse o que puede utilizar o no. Sin embargo, para Hegel, el problema consiste en que para indagar la supuesta estructura de la razón previa al conocimiento nos valemos, obviamente, de la razón misma. “La indagación del conocimiento no puede efectuarse de otro modo que conociendo, de lo que se deduce que indagar este llamado instrumento no es otra cosa que conocerlo”²⁹⁸. El ejercicio kantiano de alejamiento o distanciamiento que se requiere para un análisis válido del proceso de conocimiento, su intención de posicionarse en un momento previo a todo conocimiento, para Hegel, es algo absurdo e imposible de llevarse a cabo. El conocimiento de esta particular herramienta exige su utilización en dicho proceso previo. La pureza (*Reinheit*) que Kant buscaba en su primera crítica es imposible de lograr, puesto que no existe un momento en que el hombre no esté conociendo y en el que la razón no se encuentre contaminada o manchada con algún contenido. La razón siempre es impura; el hombre siempre conoce, quiéralo o no²⁹⁹. Por consiguiente, afirma Hegel, “querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el prudente propósito de aquel cierto Escolástico de empezar a nadar antes de arriesgarse en el agua”³⁰⁰. El conocimiento, para Hegel, es una de esas cosas que sólo puede aprenderse en la experiencia, como comer. Pensar que el conocimiento sólo es posible cuando se sabe qué es el conocimiento —su estructura, dimensión y alcances— es como afirmar que una persona no puede comer antes de haber adquirido el conocimiento de las cualidades químicas y nutricionales de los medios de alimentación, o que debe esperar para digerir hasta no consumir su conocimiento del proceso digestivo —hasta saber exactamente hasta dónde llega su capacidad digestiva— o de la anatomía del ser humano³⁰¹. Y así como nadie puede conocer el límite de su capacidad hasta no probarla, no puede decirse que el conocimiento de Dios es imposible sin haber llevado el conocimiento hasta sus límites. En el análisis de Kant, al contrario, afirma Hegel irónicamente, “es como si se quisiese agarrar la verdad con pinzas o con tenazas”³⁰².

Para Hegel, pues, uno de los principales obstáculos para el conocimiento de Dios —si no es que el principal— no es, como en el caso de Kant y el de muchos otros, un argumento o demostración decisiva acerca de su imposibilidad —el cual en realidad no existe—, sino la pereza, o incluso temor, de llevar realmente al conocimiento tan lejos como pueda llegar. Kant, para Hegel, es como todos aquellos que se conformaban con pensar que la tierra era plana debido tan sólo a su inmenso temor, o cobardía, de perderse en las aguas del océano. Efectivamente, de cierta manera concebir a Dios como algo imposible de conocer es una posición bastante cómoda, la salida fácil para evitarse

²⁹⁸ Ídem. § 10

²⁹⁹ Heidegger, por esta razón, en *Ser y tiempo*, convertirá al comprender precisamente en algo existencial, no en una mera categoría teórica. “El comprender es siempre efectivo”. Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE. 2002. p. 160

³⁰⁰ *Enciclopedia*. § 10

³⁰¹ . Ídem. § 2. Hegel utiliza el mismo argumento para explicar la relación de la fe con Dios y para negar la común expresión según la cual no se puede creer en Dios hasta no saber qué es.

³⁰² *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 421

todos los problemas y dificultades que trae consigo el trabajo arduo y real. Por esta razón, para Hegel, el solo intento de alcanzar a Dios con el pensamiento encierra en sí un valor mucho mayor que el cómodo conformismo de filósofos como Kant y otros pensadores "ilustrados". El argumento de ontológico de San Anselmo, al igual que otras demostraciones de la existencia de Dios de la misma índole, representa, a los ojos de Hegel, un esfuerzo mucho más valioso que el criticismo y un momento de la mayor importancia en la historia del pensamiento. De ahí el que Hegel se refiera siempre a la Edad Media con cierta nostalgia debido al grado de intimidad que alcanzaron razón y fe en dicho periodo. Es importante en este sentido remarcar que para Hegel el pensamiento moderno —al menos en su variante kantiana-ilustrada— no representa sólo un avance, sino de cierta forma un retroceso respecto de la Edad Media, al negarse a una consideración seria de los contenidos de la religión. "Podemos, pues, afirmar, que la teología de la Edad Media se halla a mucha más altura que la de los tiempos modernos; los católicos no han sido nunca tales bárbaros que no hayan penetrado con el pensamiento en las verdades eternas, que no hayan procurado captarlas filosóficamente"³⁰³. Ciertamente, para Hegel las diversas demostraciones de la existencia de Dios que se elaboraron en la Edad Media no son perfectas y deben corregirse, pero expresan, en su dirección, una propuesta más ambiciosa y radical que la de muchas filosofías que se asumen como tales. Para Hegel, el hombre, por el sólo hecho de ser pensante, no puede renunciar, y nunca lo hará, como quería Kant, a elevarse por encima del mundo sensible y aspirar a algo más alto. Pensar significa elevarse a lo infinito. Por esta razón, ni la filosofía, ni el buen sentido ni la fe pueden evitar elevarse desde la consideración empírica del mundo a su contemplación ideal, y a través de ella, a Dios. Para Kant el pensamiento es algo finito. Para Hegel, empero, esta descripción no representa sino una limitación aparente de un pensamiento por naturaleza infinito. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios deben ser consideradas solamente como descripciones imperfectas de esta elevación del pensamiento al infinito. Esta elevación o ruptura de lo sensible hacia lo suprasensible, el ascenso o salto desde lo finito a lo infinito, es precisamente lo que constituye el pensamiento. "Decir que este salto no debe darse, es decir que no se debe pensar. En efecto, los animales no dan este salto, se limitan y se quedan encerrados en la aprehensión sensible y en la intuición, y, por lo mismo, carecen de toda religión"³⁰⁴. Pensar el mundo no significa contemplarlo, sino transformar, a través del trabajo del concepto, su forma singular en algo universal. El pensamiento ejerce una fuerza negativa sobre la finitud del mundo. Pensar dialécticamente es llevar esta negación hasta sus últimas consecuencias y convertir a lo finito en su contrario. De esta manera, "es sacado a la luz el contenido interior del precepto con la eliminación y negación de la envoltura exterior"³⁰⁵. Las pruebas convencionales de la existencia de Dios son defectuosas en la medida en que sólo ponen de relieve el momento de la elevación. No obstante, la elevación por sobre lo finito se realiza a partir de una negación. El mundo es negado como algo accidental y fenoménico, como algo cuyo ser se revela como caduco y que por sí mismo no es nada. El ser que posee el mundo fenoménico no es en realidad el ser verdadero, la verdad absoluta, sino algo aparente, cuya verdad consiste en la ruptura de sí mismo por medio de la afirmación de Dios. Para Hegel, Dios es declarado verdadero sobre la base de la negación de la verdad del mundo. La finitud es tan sólo un medio que se suprime a sí mismo al alcanzar el infinito. "Siendo esta elevación tránsito y mediación, es, a la vez, superación del tránsito y de la mediación; pues aquello, por

³⁰³ Ídem. P. 129

³⁰⁴ *Enciclopedia*. § 50

³⁰⁵ *Ibid.*

medio de lo cual Dios podría parecer mediato, el mundo, es, desde luego, declarado nulo³⁰⁶. El nihilismo de Hegel consiste en convertir al mundo sensible en algo aparente y falso. Negar la existencia de Dios en base al mundo fenoménico, o al menos declarar como imposible su conocimiento alegando que Dios no es fenómeno, para Hegel, obviamente, resulta absurdo. Para Kant, afirma Hegel, “la experiencia, la consideración del mundo, no significa otra cosa sino que aquí nos encontramos, supongamos, con un candelabro y más allá con una bolsa del tabaco”³⁰⁷. No puede sorprender, obviamente, que Dios no se presente de esa manera. Por otra parte, afirmar, como Jacobi, que al demostrar la existencia de Dios el pensamiento lo convierte en algo finito, significa desconocer que la dialéctica consiste precisamente en afirmar a Dios a partir de la negación de todo lo determinado. El conocimiento de Dios, para Hegel, no solamente es algo posible, sino necesario, en la medida en que lo propio del pensamiento —o de la dialéctica— consiste en elevarse por encima de la finitud negándola. Así, Dios, lo infinito, no sólo es una posibilidad entre otras, sino la conclusión necesaria del pensamiento, su objeto por excelencia.

El que Kant concibiera al pensamiento como finito por definición se debe, entre otras cosas, a su imposibilidad de relacionarse de manera inmediata con un objeto, esto es, de una intuición intelectual. El pensamiento se relaciona con sus objetos siempre por la mediación de la sensibilidad. Esto significa que el intelecto *depende* en todo momento de una intuición sensible para ser verdadero. El intelecto no puede crear sus propios objetos, sino que se limita a pensar los objetos que percibe fuera de sí. En Hegel, por el contrario, el pensamiento es infinito en la medida en que es capaz de producir sus objetos. Objeto no quiere decir aquí mundo sensible, sino que para Hegel los auténticos objetos del pensamiento son los conceptos. Para Hegel, la realidad no es real por el simple hecho de ser vista o sentida de alguna forma, sino que se vuelve real sólo cuando es atravesada por el pensamiento, cuando es elevada a lo universal por medio del concepto. El hombre construye la realidad a través del trabajo. En Hegel, dice Adorno, “a todo pensar le está asociado ese momento de esfuerzo violento (reflejo de las necesidades vitales) que caracteriza el trabajo: las fatigas y el esfuerzo del concepto no son nada metafórico”³⁰⁸. La realidad no puede ofrecer un concepto de sí misma, sino que necesita del pensamiento para acceder a él, y con ello, a su auténtica realidad. La limitación del mundo sensible no significa nada para Hegel. El pensamiento es la capacidad de acceder a lo universal, de producir sus propios objetos. Por lo tanto, el pensamiento es capaz de llegar tan lejos como pueda elaborar conceptos. Estrictamente hablando, en el caso de Hegel, no existe nada que no pueda ser pensado y, en la misma medida, no existe ningún límite real para la razón. “Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasados”³⁰⁹. Kant nunca se da cuenta de que poner un límite implica al mismo tiempo estar más allá de él, conocer el otro lado. Solamente podemos estar concientes de algo como límite cuando ya hemos ido más allá de él, cuando se sabe que hay algo más allá de él. Kant hace del mundo sensible el límite de la razón. Hegel, en cambio, hace de la razón el límite de la realidad, lo cual es lo mismo que decir que no hay límites, pues si la verdad, la idea, es algo que depende del pensamiento, éste puede ponerse límites o no. Los límites siempre son reconocidos como tales por comparación con lo que se encuentra mas allá de ellos. Nadie que se vea obligado a trazar una frontera puede limitar su vista a lo que se encuentra detrás de ella, sino que es capaz al mismo tiempo de cruzarla. Los

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. P. 434

³⁰⁸ Theodor W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel. Aspectos*. Madrid, ED: Taurus. 1991. p. 39

³⁰⁹ *Enciclopedia*. § 60

límites no representan un final, sino apenas un señalamiento, un nuevo comienzo. El conocimiento no se limita, por decirlo de alguna manera, a lo que se encuentra dentro de los límites, sino que para conocer algo como limitado es necesario conocer al mismo tiempo aquello que lo limita o que lo niega como determinado. ¿Acaso puede haber algo más cercano, íntimo e inseparable para el pensamiento que aquello que lo limita? El límite, o la deficiencia del conocer, como la llama Hegel, sólo puede ser conocido como límite y como deficiencia mediante la comparación con aquello que se encuentra más allá de ella y que la limita, es decir, lo ilimitado y perfecto. Conocerme como limitado significa conocer aquello que me limita, de otra forma ¿cómo tener conciencia alguna de un límite? Por tanto, afirma Hegel, “es simple irreflexión el no ver que precisamente la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado, que del límite sólo podemos tener noticia, en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado”³¹⁰. Lo limitado nunca se muestra solo, sino que siempre está acompañado de aquello que lo limita. Lo finito, por definición, no puede ser límite, puesto que lo finito se encuentra siempre en relación con algo, fuera de sí mismo. Ser limitado significa precisamente estar de-limitado, y en contacto, con otro. Lo finito es por sí mismo una invitación a ir más allá de él. Si lo finito es algo pasajero y que desaparece, todo límite basado en la finitud es algo igualmente momentáneo y provisional.

La idea de que el pensamiento es por naturaleza infinito es una de las convicciones más importantes de la filosofía de Hegel, y a la vez una de las más terribles. En Hegel, el pensamiento alcanza su apoteosis al no haber, estrictamente hablando, ningún límite real para su realización. La razón es Dios. Empero, este encumbramiento final de la razón se logra, en gran medida, a través de la recuperación de la religión. Hegel se da cuenta de que si la filosofía y el pensamiento le dan la espalda a la religión, su campo de acción de vuelve extremadamente modesto y limitado. Posiblemente la expresión más fiel de esta autolimitación es el kantismo, sobre cuyas aporías y ambigüedades Hegel insiste tanto para poner de manifiesto que se trata de una posición, a la larga, insostenible. El criticismo se muestra como una habitación demasiado baja y estrecha para la ambición de Hegel. Sin embargo, lo que en un primer momento podría ser considerado como un simple rescate y rehabilitación de la fe y la religión, rápidamente muestra su otra faceta. Hegel quiere reemplazar un pensamiento que se limita a negar a la fe por uno que la asimila por completo. Uno pecaría de la mayor inocencia si considerase que Hegel simplemente intenta hacerle justicia a la tradición religiosa, actualizarla a través de su filosofía. Sin duda alguna, al volver la vista hacia la religión, el pensamiento hegeliano se ve obligado a rehabilitar y justificar sus contenidos, pero ese no es su principal objetivo. Schelling probablemente sintió un gran entusiasmo al saber que el primer escrito de su amigo consistía en una refutación del sistema fichteano. Sin embargo, el entusiasmo pronto se volvió recelo al saber que su sistema era el siguiente. Lo que podría llamarse la reivindicación de la religión y la fe por parte de Hegel, es en realidad un breve momento en su camino a apoderarse por completo de ellas. Claro está, afirma Bloch, que en Hegel no hay ni que pensar en el vaticianismo como cristianismo. Hegel se rebela contra toda forma de religión basada en la servidumbre y la humillación. “Y se rebela de tal modo que da, o debe dar, que pensar, también en este punto a quienes sólo conocen a Hegel, mejor dicho, a quienes sólo lo tergiversan como filósofo del Estado prusiano o del principio de autoridad”³¹¹. Hegel es todo menos un filósofo conservador. El que, en efecto, abundan en el pensamiento hegeliano referencias a Dios, la Iglesia o el cristianismo, no debe,

³¹⁰ *Ibíd.*

³¹¹ Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. P. 293

empero, llevamos a pensar que Hegel tiene tendencia apologéticas o que es un partidario sin más de la tradición. En realidad, a pesar de todo, es posible que Hegel haya sido ajeno a una auténtica sensibilidad religiosa. Para Joseph Ratzinger, por ejemplo, la filosofía de la religión de Hegel, su rehabilitación del cristianismo, es tan inocente como un lobo vistiendo la piel de una oveja. "Hegel y Schelling quisieron explicar filosóficamente el cristianismo y la filosofía cristianamente. Se unían así al esfuerzo de los primeros tiempos para elaborar una filosofía del cristianismo. Esperaban hacer comprensible y útil, desde una perspectiva racional, la doctrina trinitaria y convertirla además, en su puro sentido filosófico, en la verdadera clave de la comprensión del ser"³¹². Sin embargo, este atractivo cambio y unificación de conceptos no es en buena forma más que un peligroso juego de seducción. Lo que hace tan peligroso para el cristianismo y la teología al pensamiento de Hegel es precisamente su estructura aparentemente cristiana. Ningún enemigo es tan peligroso como aquel que es capaz de hacerse pasar por nuestro mejor amigo. La rabia de un Nietzsche tiene en contra suya su obviedad y su marcada visión unilateral del cristianismo. En buena manera, Nietzsche se limita a criticar un cristianismo que el mismo creó. Y además, al igual que el Celso de Orígenes, lo hace mezclando insultos con argumentos. La mitad de su refutación consiste en permanecer calmados frente a él. En cambio, Hegel muestra un envidiable conocimiento del cristianismo y una solidez y un trabajo teóricos difíciles de rehusar. Y cuando este arsenal se dirige hacia Dios, y se une a una infinita ambición de conocimiento, los resultados no pueden ser del todo cristianos.

Sin embargo, incluso este desenlace, por llamarlo así, de la filosofía hegeliana no se deja expresar de forma tan sencilla. Pensar que Hegel es una especie de defensor del cristianismo es demasiado ingenuo; pero, al mismo tiempo, pensar que es un enemigo del cristianismo es demasiado unilateral. Hegel no es un ave de rapina que está a la espera ansiosa de apoderarse de su presa, ni tampoco un simple ladrón que quiere robar los tesoros del atrio de la iglesia. Hegel no quiere falsear el cristianismo, sino que pretende captar su esencia más íntima y realizarla. El cristianismo, por decirlo de alguna forma, aparece a los ojos de Hegel como algo que no está terminado, como algo incompleto que necesita ser perfeccionado, como una escultura que podría haber sido perfecta si se hubiese dedicado un mayor trabajo. El problema consiste en que este acabamiento, este detallar el cristianismo lo convierte en algo completamente distinto y, de cierta manera, contrario a sí mismo. Si el cristianismo no ha llegado a convertirse en algo plenamente racional, no se debe, a decir de Hegel y como muchos parecen pensar, a que el cristianismo, por definición, no pueda o no deba serlo, sino a la reticencia, o incompetencia, de filósofos y teólogos para llevar a cabo tal labor. Como ya se ha visto, Hegel le reprocha a toda la intelectualidad de su tiempo el haber renunciado a considerar el absoluto como objeto de conocimiento. Sin embargo, este mal no se limitó a la filosofía, sino que incluso ha alcanzado a la teología, la supuesta encargada de elaborar un conocimiento discursivo de Dios. La teología, a decir de Hegel, se ha refugiado cobardemente en la investigación histórica, en el romanticismo o en el misticismo, debido a su incapacidad de dar cuenta racionalmente de Dios. La insistencia hegeliana en que el hombre se distingue del animal por el pensamiento, aunque pueda parecer anticuada, es necesaria, según Hegel, "a causa de las corrientes modernas, que se complacen en separar el pensamiento del sentimiento hasta llegar a presentarlos como enemigos, como si el sentimiento —religioso en este caso— fuese desnaturalizado, manchado y hasta aniquilado por el pensamiento, y la religión y la

³¹² Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2001. p. 144

religiosidad no tuviesen su raíz y asiento en el pensamiento mismo”³¹³. Para Hegel, la religión no solamente es algo racional, sino lo más racional que hay. Su conocimiento y comprensión reflexiva no sólo es posible, sino que se trata de algo necesario. El único conocimiento que merece tal nombre, a decir de Hegel, es el conocimiento del todo. Por esta razón, el conocimiento de meros fenómenos que enarbola el criticismo kantiano ni siquiera puede ser considerado como conocimiento. Pero tampoco, y he aquí lo importante, el discurso acerca de Dios que mantiene a un *Deus absconditus* más allá de toda capacidad racional puede ser considerado como conocimiento. El cristianismo se sostiene sobre la base de que Dios —su esencia, su nombre y sus designios— es, en última instancia, inalcanzable para la razón. Ratzinger afirma: “Dios es siempre infinitamente más grande que nuestros conceptos y que nuestras imágenes y nombres. Que ahora le confesemos como trinidad no significa que lo sepamos todo sobre él, sino justamente lo contrario: lo único que nos muestra es lo poco que sabemos de él y lo poco que podemos comprenderlo o abarcarlo”³¹⁴. El saber que nada sabemos realmente sobre Dios, la conciencia de nuestra distancia e incapacidad para comprenderlo, en una palabra, su oscuridad, es tan importante, o tal vez más, para el cristianismo como lo poco que sabemos de él, como su luz. Todo lo cual se encuentra bella, e insuperablemente expresado al comienzo del tratado sobre *Los nombres de Dios* del Areopagita. “Aquella infinita supraesencia, dice el Pseudo Dionisio, trasciende toda esencia; aquella Unidad está más allá de toda inteligencia. Ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra. Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre. El es el Ser y ningún ser es como Él... Sólo Él, con su sabiduría y señorío, puede dar a conocer de sí mismo lo que es”³¹⁵. Este “defecto” de la teología cristiana es precisamente lo que Hegel se propone corregir. Que la teología se convierta realmente en un conocimiento completo y total de Dios es esa otra, y difícil, cara del sistema hegeliano.

Sin duda alguna, la teología cristiana no es una simple huida a lo irracional. La sabiduría del pensamiento cristiano no consiste, como muchos a veces parecen pensar, en una negación de la racionalidad o en una huida permanente hacia el misterio. Junto a la inherente oscuridad de Dios se da también su claridad. “Esto supone también, afirma Ratzinger, que la fe no es, en principio y por esencia, un cúmulo de paradojas incomprensibles. Supone que también es un abuso recurrir al misterio, como a menudo sucede, como pretexto para renunciar a comprender. Cuando la teología dice estos disparates y cuando pretende, no sólo justificarse, sino canonizarse acudiendo al misterio, es que desconoce qué es lo que hay realmente tras la palabra «misterio»”³¹⁶. Al menos para algunos teólogos contemporáneos, resulta bastante claro que el abuso de la categoría del misterio, o de la irracionalidad de la fe, resulta tan nociva para la religión como la cualquier otra herejía o la creciente ola de indiferencia que se expande cada día más. En lugar de proteger los contenidos de la fe, apelar constantemente al misterio ahuyenta a los que podrían interesarse en materia de fe de la ya de por sí perjudicada teología. Por eso una de las principales exigencias que Ratzinger lanza al mundo católico —especialmente a sus teólogos e intelectuales— es que Dios deje de ser un simple tapagujeros al que sólo se acude para dejar de discutir o para cubrir la propia ignorancia. El misterio, en realidad, jamás es tan misterioso que imposibilite del todo una cierta claridad o posibilidad del conocimiento. El misterio absoluto, aquel que no

³¹³ *Enciclopedia*. § 2

³¹⁴ *Introducción al cristianismo*. p. 29

³¹⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. Los nombres de Dios*. Madrid, BAC. 1991. 588 B

³¹⁶ *Introducción al cristianismo*. p. 69

deja comprenderse siquiera un poco, es algo tan ajeno al cristianismo como su absoluta racionalidad. Sin afán de dar una definición definitiva, el cristianismo, o la teología, bien podría comprenderse como un sutil juego de luz de y de sombras, en el cual cada parte es tan importante como la otra. Y de igual importancia es la cuestión de mantener el equilibrio entre ambas. La revelación no es tan completa que aniquile totalmente el misterio, pero tampoco es tan oscura que no se deje comprender un poco. Privilegiar, me parece, alguno de los dos polos, —querer permanecer en el mayor misterio o convertir al cristianismo en algo completamente racional— es lo que marca la diferencia entre el cristianismo y sus abusos y herejías. Por esta razón, quizás la teología sea el discurso más difícil de hacer y en el que es más fácil tropezar o caer en algún exceso. El discurso acerca de Dios no debe iluminar tanto su cuestión que lo convierta en algo obvio o fácil de conocer, sino que debe mantenerse al límite de lo que puede decirse acerca de él. La teología es siempre esa disciplina paradójica que debe hablar sobre lo que no se puede hablar, de nombrar aquello que no puede ser nombrado, de comprender aquello que jamás será comprendido del todo. Su objeto —que en realidad no puede ser considerado como un objeto— rebasa toda figura, determinación o concepto, de tal manera que, como decía el Areopagita, si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno³¹⁷. Dios es objeto que se muestra y se aleja, que se ilumina y se esconde.

Hegel, como ya se ha mencionado, sintió siempre una gran admiración, además de un gran interés, por la teología de la Edad Media. Sin embargo, es imposible extender esta admiración hacia toda la teología, ni siquiera, estrictamente hablando, a toda la Edad Media. En realidad, Edad Media parece significar aquí tan sólo Patrística y Escolástica. Esto debido principalmente al nivel especulativo que alcanzó la teología en su pensamiento. A los ojos de Hegel —aunque mucho podría replicarse al respecto— en dichos autores no existe una diferencia entre razón y fe, sino que se trata de la misma cosa, del mismo espíritu. Hegel parece querer reducir la teología a su rama especulativa o discursiva, en donde el discurso acerca de Dios es tan rico como extenso. Sin embargo, su parecer y relación es muy distinta respecto a la teología mística, en la cual, como dice el Areopagita, “en humilde silencio adoramos lo inefable”³¹⁸. Hegel, por decirlo de alguna manera, no sólo repudia el abuso del misterio y lo irracional de la teología de su tiempo, sino a la categoría del misterio como tal. Empero, posiblemente sin saberlo, la filosofía de Hegel muestra muchas semejanzas con la teología mística, al menos en los que respecta al método de pensamiento y de relacionarse con Dios. La teología mística en realidad va más allá del simple enaltecimiento del misterio. La obra de Santo Tomás, por ejemplo, una de las cumbres de la teología especulativa que tanto admiraba Hegel, incluye mil setecientos dos citas del Pseudo Dionisio³¹⁹. La teología del Pseudo Dionisio es en realidad una triple teología: simbólica, discursiva y mística. Y al igual que Hegel, no se trata de un discurso lineal o afirmativo de Dios, sino de una elevación basada en negaciones. Para Hegel, conocer a Dios en base a definiciones, como en el caso de Spinoza, representa una contradicción, puesto que al partir de una definición Dios se vuelve un objeto, algo definido y limitado, algo contrario a sí mismo. El Pseudo Dionisio, por su parte, también niega esta forma de entender el conocimiento de Dios. “Todo conocimiento, afirma, en realidad, tiene un ser como objeto. Aquello que es superior a todo objeto trasciende también todo conocimiento”³²⁰. Por eso, en la medida en que Dios es superior a toda definición y nombre, la teología simbólica,

³¹⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *Carta I al monje Gayo*. 1065 A

³¹⁸ *Los nombres de Dios*. 589 B

³¹⁹ *Obras completas del Pseudo Dionisio*. Introducción. P. 25.

³²⁰ *Los nombres de Dios*. 593 A

procede sobre una relación de semejanza y desemejanza, afirmación y negación. A cualquier imagen de lo divino debe seguir una negación inmediata, para hacer referencia a que se trata tan sólo de un signo y hacer el salto hacia lo significado. La teología simbólica ofrece, a fuerza de intuición, una imagen, y no una definición, en la cual la referencia del símbolo a Dios se da de forma directa. La teología discursiva, por su parte, convierte en razonamiento la imagen que brinda la teología simbólica. El pensamiento atribuye a Dios las características que considera más sublimes: sabiduría, omnipotencia, justicia, etc. Sin embargo, también aquí toda afirmación de lo divino requiere a su vez de una negación que la contraste con la trascendencia de Dios. De Dios puede decirse que es sabio, pero a la vez debe ponerse de relieve que su sabiduría nada tiene que ver con la sabiduría de Salomón, sino que es infinitamente más y mejor. Incluso lo más perfecto que pueda atribuírsele a Dios debe saberse como imperfecto e insuficiente para describirlo. Las palabras aquí no intentan agotar su objeto —el cual no puede ser agotado— sino más bien evocarlo y sugerirlo. Por esta razón, San Gregorio de Nisa, maestro del Areopagita, afirma que la significación de una palabra, es incapaz de dar una idea exacta de la naturaleza infinita. “Simplemente, gracias a ciertas marcas y tenues fulgores, nuestra razón intenta alcanzar lo invisible. Lo que puede comprender por analogía la ayuda a imaginar lo más incomprensible³²¹”.

El camino de negaciones progresivas —de imágenes y palabras— que describen el Pseudo Dionisio y San Gregorio De Nisa guarda más de una semejanza con la dialéctica hegeliana. Dialéctica, en el lenguaje del Areopagita, significa una marcha constante del espíritu en tensión espiritual, que desea saber de Dios y le busca a través de distintas figuras, en conocimientos sensibles o discursos del entendimiento. “Dialéctica es acelerar y frenar, mostrar la proximidad del objeto y afirmar la distancia infinita que alcanza el saber allí donde cesa el conocer³²²”. San Gregorio comparaba el conocimiento de Dios con el ascenso de Moisés al Sinaí. La subida de Moisés representa para Gregorio el abandono gradual de lo finito y el deseo insaciable de infinitud. Dios no le niega esta gracia, “pero le deja insatisfecho cuando le hace entender que pretende algo inasequible a la naturaleza humana³²³”. Dios sólo se le revela a Moisés de espaldas, ocultándose, mostrando sólo lo suficiente como para mover a Moisés a seguirlo eternamente. Al ascenso corresponde siempre un cierto descenso, así como a la afirmación corresponde una negación. Sin embargo, negación no significa aquí aniquilación o privación, sino más bien eminencia y magnificencia. El ascenso de Moisés, las dificultades que encuentra en su camino hacia la cima, no encuentran, al final, más que una nueva negación, tinieblas, no la revelación esperada. El camino del conocimiento, la negación de la finitud y de todo objeto determinado, desemboca no en el conocimiento total, sino en la sublimidad del misterio. El Pseudo Dionisio describe un movimiento de afirmaciones y negaciones, cuyo dinamismo, aunque resulte insuficiente para conocer a Dios, afirma negando la eminencia de Dios hasta el infinito. El misterio, que parece diluirse conforme se avanza en el camino, en realidad se agranda cada vez más hasta llevar al silencio total. Alguien podría tener la impresión de que la teología simbólica y la discursiva conducen gradualmente a un conocimiento cada vez más acabado y completo de la esencia divina. Sin embargo, se trata de todo lo contrario. Dios puede ser nombrado con mil nombres y representado por todas las figuras, pero eso no nos lleva más cerca de su conocimiento. “La manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo

³²¹ San Gregorio de Nisa, *Semillas de contemplación. Homilias sobre el Cantar de los cantares*. Madrid, BAC. 2001. p. 22

³²² *Obras completas del Pseudo Dionisio. Introducción*. P. 70

³²³ San Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés II*, 220.

entender. Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la sabiduría³²⁴. La vía afirmativa del conocimiento de Dios, el atribuirle símbolos o características distintas, es siempre algo aproximativo, más un indicio que un conocimiento real. La acumulación de nombres y adjetivos incluso puede llegar a ocultar más que a revelar. La vía negativa, en cambio, intenta librar el camino de todos los obstáculos que entorpecen la subida. Afirmar es construir a partir de principios, negar es subir a los principios mismos. "Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven"³²⁵. En la terminología mística, conocer a Dios no significa tanto comprenderlo, sino estar unidos a él. Por esta razón —de manera similar al *Tractatus* de Wittgenstein— el conocimiento conceptual o simbólico es apenas una herramienta de la cual nos deshacemos al llegar a la cima. Cuando el hombre renuncia a todo lo que el intelecto puede concebir, cuando se encuentra abismado ante lo que no percibe ni comprende, sin pertenecerse a sí mismo, en éxtasis, queda unido con aquello que le es totalmente incognoscible. Las palabras se van haciendo más escasas hasta desaparecer por completo. El alma queda extasiada y sin aliento, y permanece en silencio porque no puede encontrar palabras que puedan describir lo que ha visto. La *Teología Mística* del Areopagita —que apenas abarca unas diez páginas— es probablemente el testimonio más fiel de este silencio vivencial que se expresa en una breve intensidad. "El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no solamente cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada"³²⁶.

Así pues, la "dialéctica" del Areopagita no conduce a un conocimiento completo de la esencia divina, sino a la renuncia de todo conocimiento y toda palabra. Lo cual no impide, empero, que el entendimiento intente acercarse a Dios. No se renuncia al discurso racional sobre Dios, pero sí se niega que dicho discurso pueda agotar su objeto y ofrecerlo como algo claro y distinto, pues existe siempre el peligro de construir un Dios a la medida de la razón. La teología especulativa, por muy vasta que pueda ser —como en el caso de Santo Tomás— guarda silencio ante los umbrales del misterio, de la experiencia íntima de Dios. Condición necesaria de todo discurso teológico es que siempre sea concebido como un ensayo aproximado, y no definitivo. Probablemente uno de los rasgos que mejor distinga la labor teológica sea esta final muestra de humildad y resignación ante su objeto. La razón, el entendimiento, sin menospreciar su valor y capacidad, encuentran así una suerte de límite absoluto.

Es precisamente la idea de que el conocimiento de Dios no es nunca completo, sino siempre aproximativo, la que lleva a Hegel a tomar distancia respecto de la reflexión teológica. A pesar de que la religión mantiene siempre un lazo íntimo con la esencia absoluta, no es todavía conocimiento real, espíritu absoluto. En la religión, el espíritu aun no ha despertado completamente de la noche del desconocimiento, sino que se mantiene todavía entre sombras. Hegel quiere reducir la teología a su lado especulativo no sólo por la admiración que siente hacia sus autores, sino para que el «misterio» desaparezca completamente, para que no haya más sombras y la «Iluminación» sea completa. El poner límites al conocimiento —como en el caso de Kant— es para Hegel más una expresión de cobardía o pereza intelectual que la descripción de un hecho real. La dialéctica de Hegel —y en última instancia su

³²⁴ *Los nombre de Dios*. 872 B

³²⁵ *Teología mística*. 1025 B

³²⁶ *Ídem*. 1033 B

sistema— representa la negación de que exista un límite absoluto para la razón o el conocimiento. Mantener por encima de todo conocimiento un misterio al cual la razón, sin importar sus esfuerzos o grado de desarrollo, jamás podrá acceder, para Hegel equivale a condenar a la razón a la muerte. La vida, el conocimiento, para Hegel, es por definición movimiento. En el dinamismo de este movimiento nada permanece estático, sino que todas las categorías se ven afectadas y transformadas en algo distinto. En la dialéctica no hay lugar para categorías estáticas que permanecen siempre de la misma manera. La inmovilidad es el principio de muerte. Por esta razón, el misterio de la fe, el *Deus absconditus* que proclama la mística, es la negación de todo lo que Hegel entiende por razón, conocimiento y vida. En la concepción del universo hegeliano, su ontología, que siempre está unida íntimamente con su epistemología, no hay lugar para algo estático, sino que todo es negado y, en cuanto tal, puesto en movimiento, diferenciado. El postular un misterio más allá de toda razón, que siempre permanece como tal, no sólo es un atentado contra la teoría del conocimiento de Hegel, sino en última instancia contra su concepción del universo. Una categoría tal implica introducir arbitrariamente algo estático en un universo que se caracteriza por su dinamismo y transformación. En la medida en que no existe nada inmóvil, sino que todo cambia, Hegel puede afirmar que ningún misterio es absoluto, tan sólo un momento en la marcha del conocimiento, pero no su final. Toda categoría es superada, completada en sus carencias, mientras el espíritu avanza hacia su completa autotransparencia.

El conocimiento es siempre conocimiento del todo. Sin embargo, para llegar a éste punto, es necesario atravesar varios momentos. Estos momentos, por decirlo de algún modo, no son reales, sino abstractos. En el lenguaje de Hegel, la palabra «abstracto» quiere decir incompleto. “Un pensamiento o una determinación es abstracta cuando en ella se omite un elemento esencial o no se le considera bajo todos sus aspectos; o bien tal determinación es abstracta con relación a otra que contiene una mayor número de caracteres y de propiedades, y constituye, por consiguiente, una determinación concreta con relación a la primera”³²⁷. Completar o concretizar, llenar poco a poco los espacios que faltan es producir una idea, la tarea de la filosofía. “La idea es el pensamiento, no como algo formal, sino como la totalidad desarrollada de sus peculiares determinaciones y leyes que se da a sí mismo y que se encuentra en sí mismo”³²⁸. El despliegue de todos los momentos de la idea es el camino que recorre para completar su conocimiento. La idea debe recorrer este camino para depurarse, para eliminar todo lo que puede haber de oscuro en ella. El conocimiento es completo cuando la idea se sabe a sí misma, cuando después de haber recorrido todos sus momentos no queda ningún obstáculo para su conciencia total. No hay misterio que en este camino no sea asimilado y comprendido por completo. Todo llega, inevitablemente, a ser *logos*. “En la lógica demostraremos que el pensamiento es primeramente él mismo, y luego su contrario, que supera a éste, y que *nada se le escapa*”³²⁹. Detener abruptamente la marcha del conocimiento recurriendo al misterio no sólo atenta contra el dinamismo del sistema, sino que, para Hegel, tampoco representa una dignificación real de Dios. Pensar que mediante la negación de un concepto adecuado de Dios éste se vuelve más valioso e importante, a los ojos de Hegel, es más un gesto de un cursi romanticismo que una postura filosófica seria. En primer lugar, porque para Hegel, como debe resultar ya obvio, los conceptos no son lo mismo que los nombres y no se limitan a ser meras abstracciones. “Lo que se suele llamar conceptos, y conceptos determinados; por ejemplo: un hombre, una casa, un animal,

³²⁷ *Enciclopedia*. P. 31 Nota I

³²⁸ Ídem. § 19

³²⁹ Ídem. § 20

etcétera, son simples determinaciones y representaciones abstractas; abstracciones que toman del concepto sólo el momento de la universalidad y dejan a un lado las particularidades e individualidades, y así no son desarrolladas en sí mismas y abstraen precisamente del concepto³³⁰. Los conceptos, ciertamente, no son todavía ideas —lo más real como afirma Hegel— pero ya muestran una cierta determinación concreta y universal. Los conceptos, el trabajo del pensamiento, hacen real, racional, todo lo que tocan, elevándolo a la universalidad. Por esta razón, en segundo lugar, lo que no ha sido atravesado por el pensamiento, por lo que Hegel denomina el trabajo del concepto, no es más digno ni más elevado, sino todo lo contrario. Lo que se le escapa al pensamiento sólo lo hace de forma momentánea, pues tarde o temprano, debido a su incesante avance, se ve alcanzado por él. Pero si se afirma que hay algo que escapa a toda posibilidad de ser alcanzado completamente por el pensamiento, y en éste radica toda realidad y toda verdad, entonces aquello, a los ojos de Hegel, no es ni siquiera verdadero ni real. “Siendo el lenguaje obra del pensamiento, no hay en él nada que no sea universal...Lo que no puede ser nombrado ni comunicado, es decir, las sensaciones y los sentimientos, no es lo que hay de más importante ni más real; es, por el contrario, lo más insignificante y lo menos verdadero”³³¹.

Lo que para la teología mística es el mayor enaltecimiento de Dios, su elevación por encima de todo conocimiento, es, para Hegel, contrariamente, el mayor empobrecimiento del espíritu. La teología especulativa del Areopagita —*Los nombres de Dios*— acerca al alma a los umbrales de la divinidad, pero renuncia a ir más adelante con el conocimiento y salta libremente hacia el silencio. Los nombres no son conocimiento real, transparente, sino apenas indicios y fulgores que apuntan hacia la divinidad. El silencio, que para un espíritu religioso es signo de la experiencia religiosa más intensa, significa para Hegel nada más que pobreza intelectual, falta de conocimiento e ineptitud para expresarse claramente. Hegel sólo es capaz de ver en esta final renuncia un pretexto para disimular la profunda incompetencia para escribir o formar conceptos. El significado más profundo del misticismo, me parece, le es completamente ajeno, de la misma forma que la humildad y las reservas propias de la religiosidad y la teología. Hegel, obviamente, no ve la teología mística desde la piedad religiosa, sino desde el racionalismo y la Ilustración. La renuncia final de la mística —y en cierta medida de toda la teología—no podía sino dejarle insatisfecho. En lugar de una dignificación real, este último gesto, a los ojos de Hegel, vuelve a hundir a Dios, el Absoluto, en la mayor indeterminación. Dios es otra vez igual a la nada, a esa noche en que todos los gatos son pardos que denunciaba al inicio de la *Fenomenología*. La solución de la teología mística convierte a todo el trabajo teórico o conceptual que se invirtió en la empresa hegeliana en algo inútil y sin sentido, como si alguien se esforzara en reunir toda clase de materiales y medios para una construcción y, al final, se le dijese que eso nunca va a suceder. Un espíritu como el de Hegel no podía, pues, sino sentirse decepcionado. Por lo cual, por decirlo de cierta forma, decide tomar el asunto en sus manos y ofrecer lo que nadie nunca se había atrevido a elaborar: un conocimiento o sistema total del absoluto. Empero, esto no implica rechazar el avance de la religión y la teología como hizo la Ilustración, sino más bien completar el trabajo que queda por hacer y llenar los espacios que quedaron en blanco. Se trata, pues, de dar el paso final que lleva de *Los nombres de Dios* al *Concepto* de Dios³³². La reticencia del

³³⁰ Ídem. §

³³¹ Ídem § 20.

³³² La diferencia entre el nombre y el concepto, y su papel en la teología cristiana, también se encuentra expuesta, quizá de forma más nítida, en la *Introducción al cristianismo*. Ratzinger afirma: Existe, en primer lugar, una gran diferencia entre los objetivos que persiguen el concepto y el nombre. El concepto

Areopagita, y probablemente de todos los místicos, a ofrecer un nombre definitivo para Dios, o de intentar encerrarlo en un concepto, se debe, me parece, a su miedo justificado de convertir a Dios en algo finito y limitado. El conocimiento es siempre conocimiento de objetos. Esto es válido cuando el hombre, finito, sólo tiene que vérselas con objetos igualmente finitos. Sin embargo, tratándose Dios de un supra-objeto, no existe, o al menos el hombre no puede ofrecerlo, un supra-conocimiento. Sin embargo, como afirma Hegel, si el lenguaje es obra del pensamiento, y éste es por definición universal, no hay nada que esté en el lenguaje que no sea a su vez universal. Hegel no piensa que el lenguaje convierta a lo que toca en algo finito, sino todo lo contrario. El lenguaje es posibilidad de universalidad y, siguiendo la reflexión hegeliana, también de realidad. Por lo tanto, todo lo que está en el lenguaje ha abandonado su envoltura finita y se ha elevado a lo universal. Si Dios no se da en el lenguaje entonces no es nada, ni siquiera existe. Pero Dios es palabra, Verbo encarnado. Una vez que se ha manifestado de esta manera, si importar lo insignificante que pueda parecer, no puede evitar ser comprendido. Los nombres, ciertamente constituyen un estado incompleto, pero que puede ser completado. Para Hegel, por decirlo de cierta forma, una vez que Dios se ha dado, al menos parcialmente, en el lenguaje, no hay marcha atrás, ya se ha entregado por completo. La mística es apenas un intento de evasión, un prolongar lo inevitable, "una solución nebulosa que eleva dichas cualidades, mediante un procedimiento cuantitativo, a lo indeterminado, al *sensum eminentiorum*. Pero de este modo el tributo afirmado queda de hecho reducido a la nada, por lo que viene a ser un mero vocablo"³³³. Lo que distingue al Dios de los cristianos del Dios judío, es su capacidad o propensión a mostrarse, a ser nombrado o conocido. Hegel entiende la entrega del Dios cristiano en un sentido radical, quiere hacer que la revelación sea completa, que no quede nada detrás, ni un mínimo resto de oscuridad.

La encargada directa, o receptora, de esta última y final revelación, para el pensamiento hegeliano, es la filosofía, la razón. Jean Michael Palmier, por ejemplo, afirma que la importancia de conceptos tales como escisión, redención o reconciliación en la filosofía de Hegel se debe principalmente a la influencia que Hölderlin tuvo sobre el futuro rector de la universidad de Berlín. Ciertamente existen muchos paralelos y puntos en común entre la filosofía hegeliana y la poesía de Hölderlin. Sin embargo, existen al mismo tiempo grandes diferencias. Se ha insinuado que Hölderlin abandona la filosofía, y huye hacia la poesía, porque no cree que la razón sea capaz de brindar esa última reconciliación final. Hegel, obviamente, no sólo cree que es posible, sino incluso necesaria. La razón en su filosofía, por esta causa, tiene una cierta dimensión escatológica, que más que remontarse a Hölderlin está directamente relacionada con su interés y profundización en la religión cristiana. Sin embargo, este momento final, en el pensamiento de Hegel, ya ha sucedido, desde el principio. Su escatología es más bien una escatología realizada. La unión de lo divino y lo humano no es algo que haya que esperar en un futuro lejano, o en un momento después de la muerte. En la filosofía de Hegel el pensamiento no tiende desesperadamente hacia el Absoluto sin poder alcanzarlo, como en el caso de la conciencia desventurada y de cierta forma en la

quiere expresar la esencia de la cosa tal como es en sí misma. El nombre, en cambio, no se interesa por la esencia de las cosas; lo que pretende es hacer que se las pueda nombrar, es decir, que se las pueda invocar, que se puede entablar contacto con ellas... Con él se expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo, que sólo busca el concepto del ser supremo. Ese concepto es el resultado del pensamiento, que quiere saber en qué consiste el ser supremo en sí mismo. Con el nombre no pasa lo mismo. Cuando Dios se nombre, desde la perspectiva de la fe no se revela su naturaleza íntima, sino que se hace nombrable, se da a los hombres de manera que se le pueda llamar". Cfr. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*.

p. 113

³³³ Enciclopedia. §36

mística, sino que el Absoluto es ya algo presente. Mientras que en la conciencia religiosa se desplaza hacia un futuro lejano o hacia el dominio de lo inefable, la filosofía de Hegel nos introduce, por medio de la razón, en el seno mismo del Absoluto. Y es al interior de ese Absoluto en donde hay que ubicar toda redención e inmortalidad posibles. La finitud no se redime a sí misma proyectándose hacia un más allá lejano, sino constituyéndose como un momento del único Absoluto. Pero a su vez, el Absoluto supera esa vacía trascendencia que denuncia Hegel pasando a través de lo finito y uniéndose con él. Al concebirse como algo dinámico, el Absoluto se ve obligado a abandonar su lejana prisión y volver la trascendencia en immanencia, lo inefable en efable. El momento del fin, la revelación o Apocalipsis, se vuelve algo presente, comprensible, palpable. Por esta razón quizás, se afirma que la filosofía de Hegel era capaz de producir en sus oyentes una especie de vivencia beatífica, pues el Absoluto mismo acababa desplegándose en sus virtualidades sin dejar lugar al misterio. Difícilmente, en este punto, cabría hablar de un *Deus absconditus*, concepto tan íntimo a la tradición religiosa, en la filosofía de Hegel. La filosofía, de cierta forma, daba por confirmada la vieja promesa que había iniciado con la llegada de Jesús de Nazaret: la unión con la divinidad, el fin del desgarramiento. Este volverse finito de la infinitud no representa, como tampoco el caso de Jesús, un rebajamiento de la esencia divina, sino todo lo contrario. Volviéndose finita, la divinidad se dignifica, sale de sí y supera todos los límites. Por su parte, la finitud, negándose, adquiere su auténtica realidad. Al revelarse completamente, el misterio se convierte en algo real; mientras que el pensamiento, a través de negaciones, se despoja de su finitud y se vuelve uno con la divinidad. La mística se vuelve racional y lo racional es elevado a misterio. Esto es probablemente lo que Feuerbach tenía en mente cuando denominó a la filosofía hegeliana como «mística racional»³³⁴.

³³⁴ Cit. por Arsenio Guinzo en su introducción a *El concepto de Religión*. P. 11

Hegel, un teólogo impaciente.

Capítulo III

“La esencia del cristianismo”

*Nun sahn wir erst den Himmel offen,
Als unser altes Vaterland,
Wir konnten glauben nun und hoffen
Und fühlen uns mit Gott verwandt*³³⁵.

Novalis, *Cantos espirituales*.

3.1. Dios sin mí no es nada. Mística alemana y racionalismo

A pesar de las conclusiones a las que podrían llevarnos algunas de las conclusiones de la *Lógica* hegeliana —su rechazo al *Deus absconditus* por ejemplo— lo cierto es que el problema de la religión no desaparece del horizonte de su filosofía, sino que en cierta forma Hegel encuentra una nueva forma de asimilarlo dentro del sistema. Si considerásemos al pensamiento hegeliano hegelianamente, resulta en extremo tentador considerar sus primeros escritos sobre el cristianismo como el germen de su filosofía, el cual se convertirá en flor en sus escritos de madurez como la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, para regresar finalmente a la tierra que le vio nacer. Toda la filosofía hegeliana, afirma Bloch, puede ser leída como un solo libro que ha ido madurando de un modo concreto³³⁶. En efecto, entre los últimos escritos que jamás llegará a publicar, ocupan un lugar muy importante sus famosas *Lecciones sobre filosofía de la religión*, fruto de sus años como catedrático de la Universidad de Berlín, en donde impartió repetidas veces un curso sobre filosofía de la religión, teniendo como alumnos, entre otros, a personajes como Ludwig Feuerbach y Heinrich Heine³³⁷. Aunque formadas, en buena medida, a partir de apuntes de clase y esbozos, las *Lecciones* reflejan muy bien el lugar privilegiado que ocupó siempre la religión en su pensamiento. Estas lecciones suponen la síntesis más sistemática del pensamiento religioso hegeliano que, por supuesto, se encuentra diseminado a lo largo de varias de sus obras. Aquí la religión vuelve a ocupar el lugar principal que había abandonado

³³⁵ Una traducción en prosa de los versos de Novalis podría ser la siguiente: “Sólo entonces vimos abierto el paraíso/ como nuestra patria antigua/ Entonces pudimos creer y tener esperanza/ y sentirnos emparentados con Dios”.

³³⁶ Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 39

³³⁷ Con Hegel, afirma Dilthey, Berlín se convierte en el nuevo centro del movimiento filosófico en Alemania. Hegel llega a la Universidad de Berlín en el otoño de 1818, justo después de la muerte de Fichte, su principal caudillo filosófico, junto a Schleiermacher. La situación en Berlín, por lo tanto, no podía ser mejor para él. Un lugar disponible y una necesidad urgente. Además, a su llegada, Hegel ya posee un sistema propio; había elaborado ya la *Fenomenología* y la *Lógica* y acababa de aparecer su *Enciclopedia*. Sus cursos en la Universidad se extienden desde el invierno de 1818 hasta el de 1831 sin interrupción, y abarcan todas las partes de su filosofía. En sus años en Berlín, Hegel domina el panorama filosófico como un dictador. En torno a él se encaramaban discípulos que comentaban su sistema como los escolásticos comentaban el de Aristóteles. Cfr. Dilthey, *Hegel y el Idealismo*. p. 272

desde sus primeros escritos de juventud. Por esta razón resulta imposible hablar de una superación, mucho menos de una disolución, de la religión en la filosofía de Hegel. Tal postura es precisamente la que Hegel se encarga de combatir en varias de sus obras y que le resulta no sólo extraña, sino incluso absurda. Una filosofía que no se ocupe de Dios, para Hegel, ni siquiera merece el nombre de filosofía. Si por filosofía entendemos solamente el pensamiento de la Ilustración o el criticismo kantiano, o incluso el materialismo o el ateísmo, nada estaría más lejos del concepto hegeliano de lo que es la filosofía. Lo que queda de la auténtica filosofía una vez que Dios ha sido extirpado de ella no es más que un panorama gris y limitado al que le ha sido arrebatado lo que le es más valioso y lo que constituye su mayor riqueza. Para utilizar palabras de Hegel, una filosofía sin Dios es igual que una iglesia sin *sancta sanctorum*. De ahí que su filosofía sea en buena medida la negación del usual —al menos para su tiempo y en buena forma también del nuestro— concepto de filosofía. Pero al mismo tiempo, la forma en que Hegel trata el concepto de Dios y la religión lo aleja completamente de lo que de común se entiende por ellos. En términos simples, la filosofía hegeliana es la resultante de la síntesis del contenido religioso y la forma filosófica. Lo que Hegel entiende por filosofía es, por lo tanto, al mismo tiempo, más que filosofía y más que religión. Si Hegel, en su pensamiento, quiso destruir algo, no fue al pensamiento de la Ilustración ni a la religión, sino a la aparente línea divisoria que separa a ambos.

La insistencia de Hegel en romper todos los moldes y límites supuestos de antemano en el pensamiento posiblemente sea una consecuencia de una intuición más profunda. Hegel quiere desaparecer todas las fronteras —imaginarias desde su punto de vista— para que todo sea Uno de nuevo. El afán de unificar todo lo que está desgarrado es una de las cosas más importantes en la filosofía de Hegel. Unificar no quiere decir destruir, sino sintetizar, alcanzar la unidad previa a toda posterior diferenciación. Por eso, comúnmente, Hegel prefiere utilizar el término «absoluto» y no simplemente «Dios» para referirse a la divinidad —divina-unidad— y a su carácter unificador. El concepto de Dios, puesto que se le pueden oponer otros Dioses, queda corto para expresar la amplitud que Hegel le atribuye a lo divino. Es el concepto de lo Absoluto el que posibilita su diferenciación, determinación o especificación, en otros Dioses, y no a la inversa. Lo que comúnmente se denomina Dios, o Dioses, no es, para Hegel, más que una manifestación del Absoluto, y la religión, por su parte, el ámbito en el cual los pueblos dan forma a su concepción del carácter último de la realidad: Dios. La religión y su Dios, o en plural, no es más que una forma particular de entender al Absoluto. Ningún Dios, sin excepción, es una entidad individual, sino apenas la expresión de una sola unidad absoluta.

La filosofía de Hegel, por lo tanto, no intenta solamente mostrar la unidad que yace debajo de todas las diferenciaciones que ha sufrido el Absoluto a lo largo de la historia en las distintas religiones, sino que también intenta subsanar, en última instancia, el abismo entre la razón y la fe. Si en la filosofía hegeliana no hay espacio para concebir los Dioses de las distintas religiones como separados o individuales, o para concebir dos absolutos, tampoco lo hay, estrictamente hablando, para un Dios de la razón y un Dios de la fe. La fusión que se opera en la filosofía hegeliana entre la fe y la razón —mistificando la razón y racionalizando la fe— impide distinguir de forma absoluta entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe. Para Hegel, en realidad, son uno mismo, como iguales son, o deberían ser, en última instancia, la razón y la fe. El místico Pascal, poco más de un siglo antes que Hegel naciera, había llevado escrito en su ropa: "Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y

de los sabios³³⁸». Distinción desesperada que, al menos en la filosofía de Hegel, se muestra insostenible a la larga³³⁹. Lo cual no implica, como podría parecer, la destrucción de ese Dios lejano por el que sufría Pascal, sino más bien lo contrario, su acercamiento radical. Hegel acerca a Dios a la finitud hasta tal grado que se vuelve invisible para ésta, pero sólo en la medida en que se ha identificado con ella, como si intentara ver sus propios ojos. Hegel, sin duda alguna, no es Pascal, por lo que le parece imposible y vacío imaginar un Dios trascendente a la razón. Sin embargo, Hegel tampoco es Feuerbach, y no intenta negar la trascendencia de la religión y la filosofía. Hegel se encuentra más bien a medio camino entre ambas posturas. Lo trascendental es siempre pensado en referencia a lo inmanente, pero éste, a su vez, es empujado siempre al ámbito de lo trascendental. El Dios de los filósofos y el Dios de la fe son como las dos caras de una misma moneda. Privilegiar a uno de ellos o concebirlo separadamente del otro es una posición unilateral y abstracta. El mérito de Hegel consiste precisamente en no privilegiar a uno de los dos, sino en mantenerlos en tensión constante. El pensamiento de Hegel suele pensarse solamente como inmanencia de la trascendencia, pero en realidad, si hemos de ser fieles a su planteamiento, no es menos importante y necesaria la trascendencia de la inmanencia, por decirlo de alguna forma. Hay que recordar e insistir en que el concepto principal de la filosofía hegeliana es el dinamismo, el cambio y la transformación. Las categorías de su pensamiento no son estáticas, sino que se intercambian constantemente entre sí. Lo mismo sucede con el concepto del Absoluto. En buena medida, el Absoluto hegeliano no es más que la expresión de su dialéctica entre lo finito y lo infinito. El infinito abstracto se determina, mientras que la finitud se suprime y eleva. El punto de encuentro entre los dos es lo que Hegel denomina Absoluto. Por esta razón, más que como algo estable y acabado, habría que pensar el Absoluto hegeliano como este constante ir y venir de la finitud a la infinitud y viceversa. Pero que a pesar de su diferenciación, se mantiene siempre uno. Nada más ajeno al espíritu de Hegel, por lo tanto, que concebir al Absoluto desde el punto de vista de la pura inmanencia.

Sin duda alguna, el monismo hegeliano es en cierta manera una consecuencia, o prolongación, del pensamiento de Spinoza. Ya maduro Hegel convierte en sujeto a la sustancia de Spinoza y es quien establece la alternativa entre Spinoza o *no filosofía*³⁴⁰. Sólo Spinoza parece ser el filósofo y no Fichte, Kant, Jacobi o cualquier otro pensador de corte ilustrado. Sin embargo, como ya se ha visto, el pensamiento de Spinoza pronto se muestra insuficiente y se convierte también en una suerte de apéndice del sistema. Las raíces del concepto hegeliano del Absoluto habrían que ser buscadas mucho más

³³⁸ Blaise Pascal, *Obras. El memorial*. Madrid: Ediciones Alfaguara. P. 606

³³⁹ Al respecto de esta problemática habría que confrontar también el interesante análisis de Joseph Ratzinger en su trabajo titulado precisamente *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Ratzinger remite a la posición de Santo Tomás de Aquino para resumir en buena forma la postura de la Iglesia católica respecto al problema. Para Santo Tomás, el Dios de la fe y el Dios de la filosofía sólo se distinguen parcialmente. El Dios de la fe le añade algo al Dios de la filosofía, lo perfecciona. La fe avanza sobre la filosofía llevándola más allá de donde ésta alcanza sus límites. Más que en contradicción, Santo Tomás entiende a la fe y a la razón como complementarias, al igual que Hegel. Sin embargo, éste último insiste en invertir la relación. No es la fe la que perfecciona a la razón, sino a la inversa. Ratzinger, empero, al igual que Kierkegaard en su momento, insiste en la necesidad de distinguir, o al menos intentarlo, de forma más expresa los contenidos propios de la fe y los de la filosofía, debido al peligro de reducir al cristianismo a algo subordinado al pensamiento filosófico. El problema de la relación entre fe y razón, para Ratzinger, en realidad está bien lejos de haber sido solucionado, y más bien se constituye como una de las tareas más propias de la teología contemporánea.

³⁴⁰ *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. p. 305. La frase completa dice: "Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna".

atrás: en su lectura del cristianismo. Como ya se ha mencionado, la problemática religiosa estuvo presente desde temprano en el pensamiento de Hegel. Es ella, en buena manera, la que va dirigiendo su pensamiento y al mismo tiempo lo amplía. Pero, a pesar de compartir estas preocupaciones con muchos otros jóvenes alemanes estudiantes de teología protestante, Hegel las enriquece con sus aventuras en la teología católica, por la cual muestra especial preferencia. "Los teólogos más antiguos han aprehendido estas profundidades de modo más íntimo, especialmente los católicos; los protestantes actuales sólo tienen la crítica y la historia"³⁴¹. Además, la concepción de Lutero de los dos reinos había convertido poco a poco a la religión en algo íntimo, individual, separado del mundo. Para Hegel, por decirlo de algún modo, la teología protestante es la mejor representante de la separación y el desgarramiento entre lo divino y lo humano. En cambio, en el catolicismo, Hegel cree ver una marcada insistencia en la unidad de lo finito y lo infinito. No solamente en sus admirados San Anselmo y Santo Tomás, sino especialmente en su variante mística. Hegel, no habría que olvidarlo, concibe su sistema como la realización de todos los proyectos y aspiraciones del cristianismo, no como su negación. Más que criticar y destruir, Hegel busca subsanar, completar, añadir lo que falta, realizar. Que el resultado exceda el cristianismo y lo convierta en algo contrario a sí mismo es otra cuestión, importante sin duda. Pero es desde esta perspectiva que habría que considerar todas las críticas que Hegel dirige al cristianismo, sin importar lo arrogante que tal postura pueda parecer. Si Hegel rechaza en un primer momento la categoría del misterio no se debe a que considere la idea como algo absurdo, sino tan sólo por su irracionalidad final y su indeterminación. Empero, existen pocos testimonios tan lúcidos como los que provienen de la tradición mística católica que expresen mejor la unión entre lo divino y lo humano, idea central del pensamiento hegeliano. El Areopagita afirmaba por ejemplo: "Por tanto, en lo divino, la unión prevalece sobre la distinción. Precede la unión a las diferencias y éstas permanecen unidas incluso después de que el Uno, a la vez que se mantiene en unidad, se expande en diferencias"³⁴². La riquísima cosmovisión de la mística, su concepción del Uno, de la trascendencia, la providencia, la expresión y estratificación de la naturaleza, y su dialéctica de triadas, no podía sino producir una fuerte impresión en pensadores como Bruno, Cusa, Leibniz, Spinoza, y por supuesto, Hegel. La idea de la Unidad que procede a la división de las creaturas y que describe el camino de regreso a sí misma expresa perfectamente el núcleo del pensamiento hegeliano. El misterio en la filosofía de Hegel, si bien pierde su carácter absolutamente trascendental e inefable, no deja por ello de referirse a la divinización de la humanidad y su correspondiente humanización de lo divino. Lo único que distingue a Hegel de la mística, por decirlo de algún modo, es apenas una cuestión de acento o énfasis. Mientras que el Areopagita no puede dejar de referirse a la trascendencia de la divinidad, la filosofía hegeliana insiste en el momento de unión entre lo divino y lo humano. La mística católica, por decirlo de algún modo, es siempre *a posteriori*, se sitúa en un momento posterior a la unión mística. Habla después de la unión, no desde ella, puesto que la mejor expresión de dicha unión, como afirma el Areopagita, es el silencio. Para la filosofía hegeliana, como ya se ha visto, este silencio es a la larga insostenible y no hay ninguna buena razón para no convertir este momento de absoluta intimidad en algo claro, racional y transparente, en *logos*.

Si bien la influencia directa del Areopagita sobre la filosofía de Hegel puede resultar dudosa debido a que sólo se encuentran insinuaciones a algunas de sus obras³⁴³,

³⁴¹ Hegel, *El concepto de religión*. México, FCE. 1986. p. 296

³⁴² *Los nombres de Dios*. 652 A

³⁴³ Por ejemplo, *Enciclopedia* § 29 y §36. Hegel se refiere al *sensum eminentiorum* del Areopagita como una simple "solución nebulosa"

la influencia de la mística en su versión alemana dentro de su pensamiento parece no dejar lugar a dudas. Se dice que en algunos de los primeros textos de juventud de Hegel existen extractos de Taulero y del Maestro Eckhart, copiados directamente de revistas u otras obras³⁴⁴. El caso del Maestro es particularmente especial debido a la intensidad de su pensamiento y a su radicalidad. La unión de lo divino y lo humano, en sus obras, se encuentra planteado de forma tan atrevida y extrema que no sólo parecen un antecedente del pensamiento de Hegel, sino incluso un adelanto. Posiblemente esta sea la razón de las varias acusaciones de herejía que pesaron sobre algunas de sus afirmaciones³⁴⁵. En el caso del Pseudo Dionisio, el éxtasis o unión con Dios parece estar fuertemente jerarquizado. Una parte considerable de su obra consiste de hecho en una minuciosa descripción del fundamento y la necesidad de la jerarquía. Por lo tanto, si el hombre quiere llegar a esa máxima unión con Dios, como lo expresa perfectamente el caso de Moisés, es él quien debe subir a través del Sinaí hasta la cima. Desde la cima de la montaña, Dios ordena a Moisés que suba para unirse con él. En cambio, en las obras del Maestro Eckhart, parece existir la opción de obligar a Dios a bajar hacia nosotros. La unión mística sigue siendo la misma, pero el énfasis sobre el modo de conseguirla parece sugerir algo distinto. En el caso de Eckhart, ya no es Dios quien ordena a Moisés que suba a la cima de la montaña, sino que Moisés es capaz de ordenarle a Dios que baje hacia él. Lo cual muestra no sólo rebeldía y cierta irreverencia, sino sobre todo un afán de reivindicar el valor y la importancia del ser humano en su relación con Dios. La mística del Areopagita parece adecuarse más al primer momento de la dialéctica hegeliana del señor y el siervo: el señor manda y el siervo, despojándose, obedece. En cambio, en el pensamiento del Maestro Eckhart —si bien los términos no llegan a invertirse completamente como en la figura hegeliana— los involucrados en tal relación parecen estar, al menos, en condiciones de igualdad. La relación entre Dios y el hombre, en el Maestro Eckhart, se asemeja, por decirlo de alguna forma, a una relación completamente simétrica, como la que existe entre el hombre y su imagen en el espejo. La imagen no tiene la libertad ni la opción de moverse a donde le plazca, sino que obedece fielmente a todos los movimientos del hombre, alejándose y acercándose conforme éste lo hace. Según Eckhart, algo similar ocurre en el caso del hombre y Dios. El maestro afirma por ejemplo: “piensa sólo en Él y no te hagas problema por si Dios opera tus obras o lo haces tú; porque si tú estás pensando solamente en Él, Dios tiene que obrarlas, *quíéralo o no*”³⁴⁶. Le guste o no, tenga deseos de hacerlo o no. Dios se ve impelido de forma necesaria a seguir los movimientos del hombre, y no puede no hacerlo. La íntima unión del hombre con Dios probablemente pueda rastrearse hasta San Agustín, quizás más atrás, pero la peculiar forma de expresarla y el énfasis puesto en la capacidad y fuerza del ser humano hacen del Maestro Eckhart un caso único. Eckhart convierte a la negación de sí mismo, al despojo —premisa necesaria del éxtasis y posteriormente de la dialéctica hegeliana— en una actividad o actitud tan poderosa que incluso puede mover y sacar a Dios de sí mismo. “En todo aquello en que yo me despojo de mi yo, Él debe querer *forzosamente* todo cuanto quiere para sí mismo, ni más ni menos; y del mismo modo que lo quiere para Él. Y si Dios no lo hiciera —por la verdad que es Dios— Dios no sería justo ni sería Dios, lo cual es su ser natural”³⁴⁷.

³⁴⁴ *Escritos de juventud. Extractos de lectura*. P. 69

³⁴⁵ Eckhart fue condenado en Avignon en 1329 por toda una lista de expresiones heréticas. Por ejemplo la siguiente: “omnes creaturae sunt unum purum nihil, non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil”.

³⁴⁶ Maestro Eckhart, *Tratados y sermones. De las obras interiores y exteriores*. México, ED: CONACULTA. 1998. p. 74. La cursiva es mía

³⁴⁷ Ídem. *De la verdadera obediencia*. P. 30

Para el Maestro Eckhart, pues, la unión de lo divino y lo humano se muestra como necesaria desde ambos lados. En dicha relación el hombre no es encuentra subordinado, sino prácticamente en igualdad de condiciones. Además, Eckhart parece esforzarse en dibujar la unión mística con mucho más desenfado y naturalidad que otros autores del género. El Pseudo Dionisio, por ejemplo, crea toda una atmósfera de misterio alrededor del éxtasis y lo describe con gran solemnidad, convirtiéndolo en un acontecimiento hartamente raro y especial. El éxtasis o unión con la divinidad parece, de esta manera, reservado a una élite o a unos pocos elegidos, con lo cual una gran mayoría quedaría excluida de tal privilegio. El Maestro, por su parte, famoso especialmente por sus sermones, no busca dirigirse solamente a otros "Maestros" o miembros de su orden, sino también al pueblo. Para Eckhart, la unión con Dios no es algo reservado a unos pocos, sino algo a lo cual cualquier persona puede acceder y que de cierta forma siempre está ahí³⁴⁸. Lo único que se necesita, aunque no es fácil de lograr, como dice el propio Maestro, es la capacidad de negarse a sí mismos, *desasimiento*. "Elogio el desasimiento antes que a todo el amor. En primer término, porque lo mejor que hay en el amor es el hecho de que me obligue a amar a Dios; el desasimiento, empero, obliga a Dios a amarme a mí"³⁴⁹. Desasimiento quiere decir despojo, vaciamiento, capacidad para deshacerse de todo, incluso de uno mismo. Sin embargo, el desasimiento no tiene solamente el significado negativo de desprendimiento o pérdida. El desasimiento, efectivamente, parece llevar a la máxima pobreza y desnudez, a la vez que a la mayor soledad. Sin embargo, el desasimiento, tal como lo entiende Eckhart, tiene a su vez el matiz positivo de orientación hacia Dios, convirtiéndose así en la condición de posibilidad de la *unio mystica*. Desnudándose, el hombre se reviste de gloria. Es el desasimiento, precisamente, la herramienta con la cual el hombre es capaz de obligar a Dios a acercarse a él. Como arrastrado inevitablemente por la fuerza de gravedad, Dios se ve obligado a llenar el vacío que el hombre ha provocado en sí mismo. La conexión, o unión, de Dios y el hombre es de por sí tan íntima, Dios está siempre tan cerca, que al menor movimiento de vaciamiento del hombre corresponde inmediatamente el de plenitud por parte de Dios. Un hombre vacío del mundo es un hombre que invita e impele a Dios a que habite dentro de él. Eckhart insiste, empero, en que no se trata de una invitación abierta, sino en que Dios realmente no tiene opción, no es algo que pueda hacer o no hacer, sino que se trata de una obligación que no puede rehuir, de la misma forma que el mar no puede rehusarse a entrar en un recipiente vacío. Precisamente el objeto auténtico del desasimiento no es el mundo o un objeto en particular, sino éste vacío, ésta nada que arrastra cual un agujero negro a Dios hacia ella. Querer la nada es, por lo tanto, querer a Dios. El que quiere esto o aquello quiere algo determinado, pero no a Dios; porque éste no es un algo determinado. Por ello, para querer a Dios hay que querer la nada. "En el corazón en que hay *esto* y *aquello*, puede haber algo en *esto* o *aquello* a causa de lo cual Dios no puede obrar de la manera más elevada. Por ello, si el corazón ha de tener una disposición para lo más elevado, tiene que estar situado sobre la nada desnuda"³⁵⁰.

³⁴⁸ Esta tesis, que en Eckhart alcanza proporciones realmente extremas, podría también lanzar una nueva luz sobre la particular perspectiva de la filosofía hegeliana. Hegel ha sido fuertemente criticado por su intención de hacer filosofía desde el punto de vista de la eternidad. Hegel quiere ver el mundo y su historia de la misma forma en que Dios lo hace. Empero, este rasgo no es consecuencia de la mera arrogancia, sino de la convicción que atraviesa toda la filosofía hegeliana y la mística del Maestro: Dios y el hombre son uno. Ambas perspectivas jamás están separadas. Hegel intenta describir el cosmos bajo una especie de eternidad porque, en el fondo, se sabe unido íntimamente con dicha eternidad.

³⁴⁹ Ídem. *Del desasimiento*. P. 78

³⁵⁰ Ídem. P. 85

El desasimiento es, pues, la condición y la posibilidad auténtica de la unión mística. Sólo el desasimiento despeja el camino para que Dios pueda entrar plenamente en el alma y sea una con ella. Antes del desasimiento, por decirlo de alguna forma, Dios se encuentra “pegado” al hombre, adherido a él, rozando sobre su piel, pero sin poder penetrarlo. Dios está invariablemente junto al hombre, pero no es todavía uno con él. Sólo éste gesto de absoluta negación posibilita la unificación completa. En la cual, según Eckhart, no existe una relación de subordinación, sino más bien de co-dependencia. Eckhart también piensa esta unión de manera bastante sugestiva, sacando algunas conclusiones que se asemejan mucho a las de la filosofía hegeliana. Por ejemplo, Eckhart llega a la categoría del desasimiento “investigando con seriedad y perfecto empeño cuál es la virtud suprema y óptima por la cual el hombre es capaz de vincularse y acercarse lo más posible a Dios, y debido a la cual el hombre puede llegar a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza y mediante la cual el hombre se halla totalmente de acuerdo con la imagen que él era en Dios y en la que *no había diferencia* entre él y Dios”³⁵¹. Para el Pseudo Dionisio el éxtasis también es una suerte de divinización, en la cual el alma se pierde a sí misma para adherirse a la divinidad. Anclado en el Pseudo Dionisio, empero, el Maestro Eckhart llega con frecuencia más lejos en sus concepciones. La mística, al menos en el ámbito de la catolicidad, no es realmente nunca algo pasivo. La mística cristiana nada tiene que ver con una postura que intenta darle un aire misterioso a todo lo que no es misterioso y que sólo intenta disimular la incompetencia para expresarse claramente. Mucho menos con una especie de quietismo perezoso o contemplativo que cifra todo su contenido en un estéril silencio. La mística, como resulta en extremo claro en el caso de Eckhart, es ante todo una actividad por medio de la cual el hombre se diviniza. Mística significa divinización, negación del hombre en cuanto hombre para convertirse en Dios. Al igual que en la dialéctica hegeliana, para Eckhart la negación no significa aniquilación, sino elevación. La negación de la finitud no suprime la finitud, sino que la eleva a la infinitud. A través de la negación, el hombre consigue ponerse en una identidad con Dios más completa que la que se consigue, como dice Eckhart, al vaciar una gota de vino en un odre de agua. Aquí todavía puede hablarse de dos cosas distintas, mientras que en la unión de Dios y el hombre se trata de un solo ser. “Sal por completo de ti mismo por amor a Dios, luego Dios saldrá de sí mismo por amor de ti. Cuando estos dos salen, entonces lo que queda es un Uno simple”³⁵². Y lo que está unido de esta manera no se separa de forma alguna, sino sólo se *diferencia*. En el pensamiento de Eckhart —mucho antes que Hegel— no es posible concebir a la trascendencia separada de la inmanencia ni viceversa. Dios y el hombre son uno. Dice Eckhart: “Uno no debe tomar ni mirar a Dios como si estuviera fuera de uno mismo... Algunas personas bobas opinan que deberían ver a Dios como si estuviera allá y ellas acá. No es así, Dios y yo somos uno. Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí, y mediante el amor me adentro en Dios”³⁵³. Afirmaciones como ésta convierten a la figura de la conciencia desventurada más bien en una caricatura que en una posición real. La trascendencia, como ejemplifica perfectamente el caso de Eckhart, nunca es pensada separada del hombre, nunca es un simple más allá o una promesa irrealizable de vida eterna. Dios está aquí, está en mí, soy yo.

La originalidad, y en buena forma el peligro, de la mística del Maestro consiste precisamente en esta radical afirmación de la divinidad del hombre. Eckhart no se cansa de insistir en que el hombre no es un mero apéndice de la divinidad, sino que se

³⁵¹ Ídem. P. 77. La cursiva es mía.

³⁵² Ídem. Sermón *En esto se ha manifestado la caridad de Dios hacia nosotros*. P. 112

³⁵³ Ídem. Sermón *Los justos vivirán eternamente*. P. 117

encuentra a la misma altura que ella. Si realmente se trata de un solo espíritu, entonces ni Dios ni el hombre pueden ser superiores al otro. “Más, si Dios permanece en mi y yo en Dios, yo no valgo menos y Dios no es más elevado”³⁵⁴. Dios necesita del hombre tanto como el hombre necesita de Dios. La constitución de ambos consiste en estar referidos el uno al otro. Por esa razón, en el momento en que ambos se vuelven una toda posible diferencia o privilegio simplemente desaparecen. O al menos no es posible pensar la relación creador-criatura de la misma manera. Santo Tomás, por ejemplo, pensaba al hombre como una existencia derivada, como un ser-por-otro, en la que la existencia es una cosa distinta de la esencia. El hombre es un ser derivado cuya existencia no coincide con su esencia y es, por lo tanto, posible, no necesaria. El hombre es algo que puede ser como puede no ser³⁵⁵. Dios, como puede adivinarse, es todo lo contrario. De esta manera, aunque sin concebirlos separados, el papel que juega la criatura respecto del creador es más bien limitado, como si no fuese indispensable. Dios parece no perder nada sin ella. Para Eckhart, en cambio, las criaturas son elevadas a condición de posibilidad de Dios. Dios sólo se vuelve Dios gracias, o a través, de las criaturas. “Porque antes de que fueran las criaturas, Dios aún no era Dios”³⁵⁶. Uno de los rasgos que más separa al Dios de los cristianos de los demás Dioses —y que Eckhart se encarga de llevar hasta el extremo— es que su perfección no excluye el amor o la relación. El Dios de los cristianos no puede concebirse como un ser solitario que se regodea en sí mismo, sino que debe entenderse siempre como entrega total a otro. Dios no sólo *gusta* de la compañía del hombre, sino que *necesita* de ella. Dios está “poseído” por el hombre a tal grado que no es dueño de sí mismo. El Pseudo Dionisio afirmaba: “La bondad, amor y enamoramiento le seducen hasta hacerle salir de su morada trascendente y descender a vivir dentro de todo ser... Por lo cual, los que entienden de lo divino, llaman a Dios *celoso*, pues está poseído de un grande y misericordioso amor hacia todo los seres”³⁵⁷. Debido a este loco enamoramiento, quizás pensaría Eckhart, el hombre es capaz de “jugar” con Dios de la misma manera en que un seductor jugaría con una quinceañera. Para el Pseudo Dionisio, la criatura, en cuanto objeto del amor de Dios, cobra la misma dignidad y poder que aquel que es objeto de una infinita pasión. Sin amor, sin un objeto o un alguien a quien amar, al menos en el mundo cristiano, Dios no es Dios. Por eso Eckhart —con la profunda certeza de que la criatura es necesaria para el creador— puede afirmar que incluso la más ínfima mosca ocupa un lugar similar al de los ángeles y las almas³⁵⁸. Eckhart, como resulta obvio, habla en ocasiones con la arrogante confianza de aquel que se sabe amado por un amor infinito y que conoce su poder sobre el amante. Pero además de esta certeza profundamente mística, Eckhart añade otra de carácter, por decirlo así, puramente ontológico. Aunque la existencia del hombre sea algo contingente, como afirmaba Santo Tomás, esto no implica que su existencia tenga un valor menor a la de Dios. El hombre puede ocupar el lugar más bajo en la escala de perfección y sin embargo determinar la existencia de Dios. La criatura hace al creador. Por esta razón —en una expresión casi al borde del delirio y que Hegel no se cansará de elogiar— el Maestro Eckhart, invirtiendo casi todas las deducciones de Santo Tomás, puede decir: “Junto con mi nacimiento nacieron todas las cosas y yo fui la causa de mí mismo y de todas las cosas; y si lo hubiera querido no existiría yo ni

³⁵⁴ Ídem. Sermón *Éste es mi precepto: que os améis unos a otros, como yo os he amado*. P. 137

³⁵⁵ Cfr. Por ejemplo, Santo Tomás, *Del ente y la esencia*. Madrid, ED. Sarpe. 1983. p. 80

³⁵⁶ Maestro Eckhart, Sermón *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos*. P. 151

³⁵⁷ *Los nombres de Dios*. 712 B

³⁵⁸ Maestro Eckhart, Sermón *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos*. P. 151

existirían todas las cosas; y si yo no existiera no existiría *Dios*. Yo soy la causa de que Dios es *Dios*; si yo no existiera, Dios no sería *Dios*.”³⁵⁹

El Maestro Eckhart, empero, es a pesar de todo un místico y un cristiano, no sólo un antecedente de Hegel No en balde; Mauricio Beuchot, el célebre medievalista, no duda en situar a Eckhart entre “los grandes pensadores de la diferencia, tanto del Creador con respecto a la creatura como entre los hombres entre sí. Entre sus diversas obras, además de sus tratados y sermones, se encuentran unos *Discursos sobre la distinción* que lo han convertido en un autor paradigmático dentro del pensamiento místico³⁶⁰. Lo cual no contradice en nada lo anteriormente dicho. Es precisamente su fina sensibilidad acerca de la diferencia lo que lo empuja a enseñar el desasimiento, la renuncia de sí mismo. El anonadamiento no es una renuncia de la dignidad del hombre, sino renuncia de la vanidad, del orgullo y del endiosamiento de la persona. Por eso esta renuncia es en realidad una superación, la recuperación de la auténtica dignidad del hombre como Dios. Además, Eckhart insiste en que esta renuncia funciona desde ambos extremos. No sólo es el hombre quien debe renunciar a sí mismo, sino que también Dios renuncia y sale de sí para alcanzarse con el hombre. Sin embargo, por seductora que pueda parecer esta unión, Eckhart también se encarga de mantener la distancia que se yergue entre Dios y el conocimiento. Estar unido a Dios no significa conocerle completamente. Por más que exista ese grado de suprema intimidad que Eckhart se complace en dibujar, el misterio para la razón jamás desaparece. La unión mística no conduce a una unión lógica o epistemológica. Por eso, refiriéndose a San Gregorio, Eckhart aclara: “Aquello que decimos de las cosas divinas, lo tenemos que balbucear, porque hay que expresarlo con palabras”³⁶¹. Ningún místico que se precie de serlo, al menos en el ámbito de la cristiandad, puede jamás jactarse de haber alcanzado o de poder ofrecer un conocimiento absoluto de Dios. La humildad inherente a todo discurso teológico brilla, por esta razón, con especial intensidad en la mística. “Cuanto se enuncia de Dios no es verdad, y lo que no se enuncia de Él, esto es verdad. Cualquier cosa de la que se dice que es Dios, no lo es; lo que no se enuncia de Él, lo es más verdaderamente que aquello de lo cual se dice que lo es”³⁶². Ni siquiera el Maestro Eckhart, cuyo discurso linda en ocasiones peligrosamente con lo herético, es capaz de sostener que Dios pueda ser conocido de forma total. Para eso hay que esperar todavía algunos siglos.

Así pues, si bien la teología mística del Maestro Eckhart no conduce necesariamente a las conclusiones hegelianas, lo cierto es que su lectura debió de haber impresionado fuertemente a Hegel, no sólo en su juventud sino también en el pensamiento de sus últimos años. Entre los pocos autores que Hegel cita en sus *Lecciones*, además de San Anselmo y Santo Tomás, existen varias referencias y muestras de admiración por el Maestro. Posiblemente la originalidad, e incluso los excesos, del pensamiento religioso de Hegel dependa en buena medida estas lecturas, y no sólo de su asimilación de la filosofía de Spinoza. Algún tiempo después de la muerte de Hegel, Nietzsche gritará a los cuatro vientos y con su conocido dramatismo: “El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana”³⁶³. La presencia de una formación teológica en algunos de los más célebres pensadores alemanes —o casi en todos— en realidad no tiene nada de sorprendente. Desde Kant a Feuerbach, incluido el propio Hegel, hasta el mismo Nietzsche y Heidegger posteriormente, la teología

³⁵⁹ Ídem. P. 154.

³⁶⁰ Ídem. Prólogo e introducción de Mauricio Beuchot. P. 14

³⁶¹ Ídem. Sermón *Quien odia su alma en este mundo*. P. 128

³⁶² Ídem, Sermón *Cierto hombre hizo una gran cena*. P. 131

³⁶³ *El anticristo*. P. 39

protestante forma una parte importante de su vida como pensadores. Nietzsche mismo, en realidad, en todas sus críticas al "cristianismo" parece no poder salir de los límites del mundo protestante. Por su parte, Hegel, advirtiendo muy bien la fuerza del protestantismo en la filosofía alemana —Kant y Fichte representan como pocos el "principio del norte"— no reduce el cristianismo al protestantismo, sino que profundiza también visiblemente en su variante católica³⁶⁴. Los filósofos alemanes, como su contemporáneo Schleiermacher, gustaban de analizar el cristianismo desde la perspectiva de la subjetividad. Para Schleiermacher, por ejemplo, la religiosidad está basada en un sentimiento subjetivo de dependencia³⁶⁵. La religión no es ni metafísica ni moral, ni una mezcla de las dos, sino que tiene lugar en el contacto del alma con lo infinito. Para Kant, "sólo la fe" justifica la idea de Dios; mientras que Feuerbach y Marx sólo podrán ver en la religión oficial una droga o un elemento de dominación que impide al individuo realizarse completamente. "La gran forma del espíritu del mundo, decía Hegel en *Fe y Saber*, que se ha dado a conocer en esas filosofías es el principio del norte, y es religiosamente considerado el espíritu del protestantismo, la subjetividad"³⁶⁶. Para Hegel, la división operada en la reforma luterana afecta de tal forma a la filosofía, que comúnmente ésta no puede ver en la religiosidad sino un asunto subjetivo, o en su defecto, una institución corrupta. Subjetividad, en Hegel, tiene un significado similar a abstracción, esto es, reflexión, egoísmo, limitación o carencia. La subjetividad es un espíritu incompleto, inacabado. Por esta razón, una filosofía, o incluso una teología, que concibiera a la religión como algo exclusivamente interno o individual, resulta en una perspectiva en extremo limitada. Lutero había convertido al cristianismo en una religión de lo interno, en una relación privada con Dios, que podía o no tener consecuencias externas. No es de extrañar, por lo tanto, que una gran mayoría de los pensadores alemanes vean en el recogimiento, en el sentimiento y en la individualidad el *quid* de la religiosidad, cerrándose a sí mismos una comprensión más amplia del fenómeno religioso, más universal. Contrariamente a esto, una de las virtudes de la filosofía de la religión de Hegel, precisamente, consiste en ver a la religión como *espíritu*, como forma de vida.

Una de las intenciones más básicas de la filosofía hegeliana en general consiste, de hecho, en alcanzar el máximo grado de universalidad. Hegel, como bien anuncia en la *Fenomenología*, escribe para que la filosofía deje de ser simplemente amor a la sabiduría y se convierta en saber real. Hegel no quiere que su filosofía sea una filosofía más, sino *la* filosofía. Ésta, como Enciclopedia, si bien no puede contener todo el desenvolvimiento de las ciencias, debía encerrar todos los principios y conceptos fundamentales de las ciencias particulares. El sistema, como expresión filosófica del Absoluto, no puede dejar nada fuera de sí, sino que debe contenerlo todo en perfecta unidad. Así pues, el sistema se revela como algo profundamente católico. La idea de superar el punto de vista de las ciencias particulares es una consecuencia de esta

³⁶⁴ Empero, Hegel también queda aprisionado dentro de un panorama estrecho. G Van der Leeuw comenta que la diferencia fundamental en la Iglesia cristiana no es la lucha entre el catolicismo y el protestantismo, sino en la contraposición entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente. "La Iglesia cristiana tiene dos rostros, uno hacia el Occidente, otro hacia Oriente". Hegel se limita en sus *Lecciones* a mencionar dicha división, pero no la desarrolla. En general, para Hegel, como para muchos otros pensadores, la Iglesia oriental es tan misteriosa como el oriente mismo. Lo cual, sin embargo, no significa que carezca de importancia, sino todo lo contrario. Lo que en realidad señala es el común gusto de varios pensadores, Hegel incluido, a pensar el Cristianismo como sinónimo de Europa. El universalismo de Hegel, en realidad, está cortado desde el comienzo. Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. México, FCE. 1964. p. 623

³⁶⁵ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 314

³⁶⁶ Hegel, *Fe y saber*. P. 55

búsqueda de universalidad. No es de sorprender, pues, que sea el mismo afán el que rija su comprensión de la religión. El protestantismo, a decir de Hegel, no sólo es una visión limitada del cristianismo —hemiplejía lo llamará Nietzsche³⁶⁷—, sino que, en cuanto fe privada, renuncia implícitamente a la conversión del otro, y con ello, a la expansión del cristianismo, a su universalidad. Las últimas palabras de Jesús a sus apóstoles fueron: "Id, y haced discípulos a todas las naciones"³⁶⁸. Ese era el sentido que Hegel le había dado al bautismo en el *Espíritu del cristianismo*. El protestantismo, como bien acertará a describir Nietzsche por su parte, es una especie de parálisis del cristianismo, un cristianismo estancado. El movimiento, o al menos afán, de expansión universalista que rigió al cristianismo durante siglos, en su variante protestante parece volverse sobre sí mismo, volverse una espiral o máquina centrífuga. Ésta parálisis y su posterior recogimiento han sido analizadas desde los ámbitos más diversos. Max Weber llamará la atención sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo, el reino de la propiedad privada; y Dostoievski, no sin cierta ironía, insistirá repetidas veces en la manía acumuladora que caracteriza al pueblo alemán³⁶⁹. De ahí que, en orden a ofrecer un concepto universal del cristianismo, y de la religión en general, Hegel recurra con frecuencia a autores católicos para enriquecer su punto de vista.

Alcanzar un punto de vista universal, o más amplio, respecto de la religión, no es, como ya se ha visto, un mero capricho de la filosofía hegeliana, sino uno de sus puntos cardinales. La filosofía debe alcanzar un punto de vista universal puesto que su objeto no es otro que el Absoluto. Por la misma razón, una filosofía de la religión no puede limitarse a la religión entendida como subjetividad. "La religión es aquello en lo que el espíritu se desprende de toda finitud y se encuentra seguro y diestro en todo, la ocupación con lo eterno"³⁷⁰. Religión, en términos hegelianos, es sinónimo de superación de la finitud, de los límites, de la reflexión, de la subjetividad. Como puede verse claramente en la estructura de la *Fenomenología*, la religión es un casi saber absoluto, la premisa necesaria de toda filosofía. Habría que bañarse, para parafrasear a Hegel, en las aguas de la religión poder estar capacitado para hacer filosofía. Por esta razón, en un primer momento, religión no significa, o más bien no se limita, al cristianismo. El cristianismo es una forma, o una manifestación particular del Absoluto. Por ello, la filosofía de la religión no puede limitarse a él. "El objeto de la religión misma es el más elevado, el absoluto; él es también el objeto de la Filosofía de la religión, su contenido es el contenido absoluto mismo"³⁷¹. Al menos en cuanto a su objeto, en Hegel, la filosofía y la religión no tienen diferencia alguna, mucho menos la

³⁶⁷ *El anticristo*. P. 55

³⁶⁸ Mateo 28, 19

³⁶⁹ Cfr. sobre el primero, especialmente, su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Dostoievski aborda el tema de la obsesión alemana hacia el ahorro y la acumulación en varias de sus obras. Empero, quizás la mejor caracterización de la misma, y también de su negación, se encuentre en *El jugador*. El análisis de Weber, por su parte, insiste en la necesidad de abordar con mayor seriedad el problema del protestantismo y sus variantes. Concebir que el protestantismo se caracteriza sencillamente por una mayor apertura al mundo, e incluso cierta licenciosidad hacia él, en oposición a un catolicismo basado en un supuesto alejamiento del mundo y en los rasgos ascéticos de sus más altos ideales, es, para Weber, una concepción casi infantil. Lo que sucede es más bien lo contrario. En efecto, algunas de las variantes más radicales del protestantismo, el calvinismo e incluso la teología de Müntzer, se caracterizan más bien por un redoblamiento del rigor ascético, como en el caso del puritanismo. Rigor que complementa de forma perfecta la noción del cálculo preciso, la manipulación meditada y la premeditación económica del capitalismo moderno, propiciando de esta forma, como en ningún otro lugar, un florecimiento mayor de un sistema basado en el capital.

³⁷⁰ Hegel, *El concepto de religión*. P. 58

³⁷¹ Ídem. P. 57

filosofía de la religión³⁷². Empero, a pesar del punto de vista universalista, así como la filosofía va recorriendo un camino de depuración —lo que sencillamente puede llamarse historia— hasta llegar a su forma como sistema, también existen, por decirlo de alguna forma, formas más acabadas o perfectas de la religión. Por ello, aunque en un principio Hegel utiliza el término genérico «religión» en lugar de «cristianismo», su filosofía de la religión va inclinándose poco a poco hacia éste hasta convertirse prácticamente en su único objeto. De la misma forma en que el la filosofía debe expresarse finalmente como sistema, la religión desemboca necesariamente en el cristianismo. Para Hegel, Hölderlin y Schelling en su juventud, fue Spinoza, aparentemente, el que brindó el punto de vista necesario para elaborar una filosofía del absoluto. Pero en realidad, mucho antes que Spinoza, o de forma aun mayor, es el interés por la religión y su lectura del cristianismo lo que le brinda su particular dimensión al pensamiento hegeliano. En este sentido, la filosofía hegeliana se reconoce como deudora de la religión y el cristianismo. Toda filosofía que se tenga por tal, a decir de Hegel, parte de una forma particular de religión. Sin ésta, el absoluto jamás habría llegado al mundo. La formación del idealismo absoluto, en este sentido, le debe mucho a la misa, a “ese domingo de la vida donde se desvanecen las preocupaciones terrenas, las ocupaciones mundanas y el espíritu alcanza su satisfacción en Dios”³⁷³. Podemos decirlo sin ambages: el enorme edificio del idealismo hegeliano se levanta sobre la base del cristianismo.

A pesar de esto, la relación de Hegel con el cristianismo no es tan simple como podría parecer. Pese al cierto dominio que gozó el hegelianismo en Berlín, y en cierta forma en toda Alemania durante algún tiempo —Schopenhauer atestigua esto no sin resentimiento— prácticamente desde un comienzo sus opiniones sobre la religión, la filosofía y la ciencia fueron objeto de las más diversas interpretaciones. De cierta forma, el edificio del sistema hegeliano, incluyendo la filosofía de la religión, sólo se mantiene en pie mientras vive su autor. A Schelling, al ocupar la cátedra de Hegel en Berlín tras la muerte de éste, se le encarga explícitamente combatir el veneno del panteísmo hegeliano³⁷⁴. Marx, por su parte, ve con cierta ironía y desprecio como muchos de los fieles seguidores de Hegel, tras su muerte, abjurán abiertamente del sistema hegeliano³⁷⁵. Feuerbach y Kierkegaard, aunque de forma distinta, no ven en el sistema hegeliano más que una oscura nube que oculta la verdadera esencia del cristianismo. Hegel mismo, en la *Enciclopedia* resume esta situación de perplejidad de la siguiente

³⁷² Para Hegel, de hecho, el propósito específico de la Filosofía de la religión no consiste sino en borrar la línea que las separa y las mantiene ajenas la una a la otra.

³⁷³ *El concepto de religión*. P. 59

³⁷⁴ Este dato bien podría arrojar una luz distinta sobre la clásica imagen de Hegel como un filósofo oficial. En efecto, la gran influencia y dominio que gozó la filosofía hegeliana en su tiempo se vio favorecida por la relación de su pensamiento con los círculos gobernantes. Hegel llegó en un momento en el que importaba hacer valer la conciencia acerca de las fuerzas que actuaban en el gobierno prusiano frente a la reciente invasión francesa. El mismo rasgo puede verse claramente en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. Empero, Hegel, al igual que Goethe, que también fue favorecido por el gobierno, se vio envuelto por los círculos más conservadores. La apología del gobierno prusiano domina su *Filosofía del derecho*, su último escrito publicado en vida. Con ello, Hegel dio pie para aquel juicio contra la filosofía universitaria que va desde Schopenhauer a Feuerbach y de éste a Nietzsche. Sin embargo, pese al claro compromiso que Hegel adoptó con el gobierno de su tiempo, la cuestión no es tan simple como parece. En su estudio sobre Hegel, Bloch se encarga de llamar la atención sobre la profunda vena revolucionaria de la filosofía de Hegel, vena que los gobernantes sólo pudieron ver hasta muy tarde. Asimismo, Adorno llama la atención sobre el singular hecho de que fue Hegel, como rector, quien habilitó a Schopenhauer como docente universitario, pese a todos los arrebatos y muestras de ingratitud de éste último. La incursión de Hegel en la política es, en realidad, tan compleja como su filosofía misma.

³⁷⁵ Cfr. Marx, *El capital. Postfacio a la segunda edición*. P. XXIII. Dichas críticas a la filosofía hegeliana incluso movieron a Marx a declararse, frente a sus “fieles seguidores”, abiertamente discípulo de Hegel.

forma: "Con motivo de su forma, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones por parte de la religión, y, a la inversa, a causa de su contenido especulativo los ha recibido de una pseudo filosofía y de una vacua piedad. Según la primera, en la filosofía se habla poco de Dios; y según la otra, al contrario, se habla demasiado"³⁷⁶. Para la filosofía posterior, Marx por ejemplo, el problema de la filosofía hegeliana consiste precisamente en un exceso de especulación, en hablar demasiado de Dios y mistificar la realidad. La filosofía hegeliana cumple como pocas aquella afirmación de Borges según la cual la metafísica no se diferencia de la literatura fantástica. Así es como muchos pensadores posteriores tomarán el pensamiento de Hegel. Por su parte, la teología o el pensamiento religioso —como se observa en Kierkegaard— reclamarán a Hegel el convertir a Dios, o al cristianismo, en algo demasiado racional, demasiado simple, fácil y obvio. El problema de Hegel, desde esta perspectiva, consiste en haber «resuelto» el cristianismo, en quitarle todo lo que de problemático tenía, dejando en su lugar una versión demasiado cómoda del mismo. Por una parte, pues, el hegelianismo apesta a misticismo; y por otra, se acerca peligrosamente al ateísmo y la idolatría. Podría argüirse, no sin cierta razón, que el sistema hegeliano no muere, sino que sólo se divide en una izquierda y una derecha. Sin embargo, al menos desde las premisas que plantea el propio Hegel y su forma de entender el sistema, éste no es algo que pueda rescatarse sólo parcialmente. El sistema hegeliano está diseñado de tal forma que una sola de sus partes incluye todas las demás. El sistema es la expresión del Absoluto y el Absoluto sólo se muestra realmente como sistema. No es algo, pues, que pueda ser tomado por partes, al menos sin traicionar la intención de Hegel. Lo propio del hegelianismo es ofrecer una síntesis que supere toda visión particular. Quizás sea esta buena intención de Hegel la que, paradójicamente, termine condenando al sistema. De cierta manera, en la síntesis hegeliana no hay espacio para la particularidad de las ciencias. Ni la filosofía ni la teología tienen realmente un objeto propio, ajeno al objeto de la otra. No habría, pues, espacio para un dominio puramente filosófico —éste sería, paradójicamente, el todo— ni mucho menos para uno puramente teológico —éste sería el absoluto, el objeto de toda verdadera ciencia—. Por esta causa, cuando las diversas disciplinas se esfuerzan en mantener sus diferencias, posiblemente con toda razón, la síntesis hegeliana debe aparecer como algo insoportable, tanto para la filosofía como para la religión.

La relación de Hegel con el cristianismo ha sido, pues, objeto de las más diversas, y a veces contradictorias, interpretaciones. "En la filosofía hegeliana se ha querido ver «ateísmo, panteísmo, gnosis, "filosofía cristiana" e incluso teología especulativa»"³⁷⁷. Empero, al igual que como sucede con el sistema de Spinoza, —y tal vez con la mayoría de los filósofos—, existen toda una serie de opiniones al respecto que más que enriquecer la comprensión de dicha relación, la entorpecen. Hegel se defenderá repetidas veces, y también a Spinoza, de la común acusación de panteísmo. Y también, al igual que al pensador judío, nada le parecería más absurdo que el considerar su pensamiento como una muestra perfecta de ateísmo. Nietzsche se asumirá posteriormente de forma abierta como «profeta del anticristo» o «enemigo del cristianismo». Que lo sea realmente es otra cuestión. Hegel, en cambio, no sólo no puede imaginar una filosofía que ignore la religión, sino de forma más específica, que no parta del cristianismo. En realidad, la importancia que Hegel otorga al cristianismo es difícil de medir. Usualmente tendemos a pensar a Hegel, tal vez debido a la influencia de Kierkegaard y otros teólogos, como un pensador que traiciona al cristianismo o que lo convierte en una especie de aberración. Hegel lee el cristianismo de forma demasiado racional, convirtiéndolo en parte de un inmenso movimiento

³⁷⁶ Enciclopedia § 573

³⁷⁷ Cfr. *El concepto de religión*. Estudio introductorio de Arsenio Guinzo. P. 21

lógico. De esta forma, parecería como si la interpretación hegeliana del cristianismo fuera producto de la posterior aplicación de un sistema ya acabado a una religión en particular. Empero, también es posible ver al sistema hegeliano como una consecuencia de la comprensión hegeliana del cristianismo. No se trata, pues, de que Hegel aplique su filosofía al cristianismo, sino más bien de que aplique el cristianismo a la filosofía. Eusebi Colomer, por ejemplo, afirma sin escrúpulos que el mérito de la filosofía hegeliana consiste en aplicar a la filosofía un modelo cristológico. Hegel, según Colomer, se atrevió a hacer lo que ningún filósofo se atrevió a hacer antes: "utilizar el modelo cristológico como molde u horma con la que dará forma a su pensamiento"³⁷⁸. De esta manera, Cristo sería más bien la clave para entender el sistema hegeliano, y no a la inversa. Lo cual posibilitaría, al menos, ver en Hegel, además del gran filósofo que a su manera fue, a un interesante teólogo.

El interés filosófico por la figura de Jesús no es, sin embargo, un mérito completamente hegeliano, sino más bien de su época. Algunos de los poemas de Hölderlin, por ejemplo, reflejan también el vivo entusiasmo que produjo dicho descubrimiento. Para Hölderlin, el cristianismo, o la figura particular de Cristo, viene a ser la superación de las religiones pasadas, especialmente la griega. "El Cristo sólo es signo de sí mismo. Hércules se parece a los príncipes. Baco, es el alma unánime. Pero Cristo es el término. Sin duda, tiene otra naturaleza. Pero cumplió lo que faltó a los otros en presencia divina"³⁷⁹. Cristo viene a ser el fin, la divinidad más perfecta, la que viene a darle pleno sentido a la religión. Para Fichte, por ejemplo, Cristo representa la introducción real de la verdad en el mundo. No sólo para la religión, sino también para la filosofía y la ciencia, la llegada de Cristo es el acontecimiento clave de la historia, el momento que marca el antes y el después. Por esta razón, Fichte es capaz de afirmar con gran entusiasmo lo siguiente: "sigue siendo, sin embargo, eternamente verdadero que nosotros, con toda nuestra época, estamos instalados en el terreno del cristianismo y partimos de él..., y que nosotros en conjunto no seríamos absolutamente nada de lo que somos si este poderoso principio no hubiera precedido en el tiempo... Y así también, la parte del dogma cristiano, de que todos aquellos que después de Jesús llegaron a la unión con Dios, sólo llegaron a ella a través de él y por su medio sigue siendo por igual irrefutablemente verdadera... Y así se confirma, pues, que hasta el fin de los días los seres inteligentes todos se inclinarán sin duda profundamente delante de este Jesús de Nazaret"³⁸⁰. Para Fichte, pues, la condición de posibilidad de la ciencia y la filosofía no es otra, obviamente, que la aparición de la verdad misma. Formalmente, el espíritu ya se había abierto paso en Sócrates, pero es el Nazareno quien le da cumplimiento a todas las expectativas.

En este sentido es que podemos añadir al tantas veces mencionado entusiasmo juvenil por Grecia, un entusiasmo no menor por la figura de Cristo, que comparte con un gran número de sus contemporáneos. El joven Hegel, como ya se ha visto, dedicó una gran parte de sus trabajos al cristianismo. Entre estos trabajos, a demás de los ya mencionados, se encuentra una *Vida de Jesús*, aunque supuestamente todavía bajo la fuerte influencia de Kant³⁸¹. En la *Positividad de la religión cristiana*, Hegel opone al sectarismo de la doctrina de Jesús la universalidad de las enseñanzas de Sócrates. Éste último, en este periodo de su pensamiento, es para Hegel infinitamente superior a Jesús.

³⁷⁸ Eusebi Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger, El idealismo*. Barcelona, ED: Herder. 1986. p. 127

³⁷⁹ Friedrich Hölderlin, *Poesía completa*. Barcelona, Ediciones 29. "El único"

³⁸⁰ Citado por Reinhard Lauth, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. P. 12

³⁸¹ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 25. Dilthey, de hecho, que la *Vida de Jesús* es la primera obra escrita por Hegel. Su redacción proviene del año 1795, al igual que *La positividad de la religión cristiana*.

“Sócrates no tuvo siete discípulos, o tres veces tres; todos los amigos de la virtud le eran bienvenidos. Por su parte, Jesús encontró apropiado fijar el número de sus amigos íntimos en doce”³⁸². Sin embargo, estas opiniones, al llegar al *Espíritu del cristianismo*, ya se han alterado completamente y con el paso del tiempo seguirán confirmándose. En las obras de madurez, Hegel ya ha abandonado los titubeos y las hipótesis de la juventud para adoptar una postura mucho más firme y justificadora para con el cristianismo, y más cercana a la de Hölderlin y Fichte. También para Hegel, el cristianismo es la religión más perfecta y representa un acontecimiento decisivo en la historia de la humanidad. Sin embargo, Hegel aclara un poco más en qué consiste esta ventaja o superioridad del cristianismo frente a las demás religiones. El cristianismo es la religión, a decir de Hegel, que mejor capta la esencia del Absoluto. “Lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición, y comprender su significado y su contenido, tal se puede decir ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; a este punto ha mirado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo. El verbo y la representación del espíritu han sido encontrados pronto, y es el contenido de la religión cristiana el hacer conocer a Dios como espíritu”³⁸³. En su juventud, Hegel le había dado una especial importancia al evangelio de San Juan, pues, entre los evangelistas, es Juan quien más habla de lo divino y de su conexión con Jesús. En esta conexión, en el estatus ontológico de Jesús como «completamente hombre» y «completamente Dios», Hegel ve la síntesis más completa del conocimiento de lo divino. Espíritu, para Hegel, es sinónimo de vida. Vida significa unidad en la multiplicidad, unidad que se diferencia o se diversifica pero manteniéndose siempre una. La multiplicidad introduce la vida en la unidad, la convierte en espíritu y hace que abandone su fría inmovilidad. Por esta razón, definir al Absoluto como espíritu implica concebirlo como uno pero a la vez como múltiple, como una unidad que vence todos los obstáculos al diferenciarse, y que gracias a esta diferenciación se enriquece y plenifica, cobra vida y regresa a sí misma. La figura de Cristo, en un primer momento, representa para Hegel precisamente la idea de la unidad de lo aparentemente múltiple y distinto. Cristo convierte a la divinidad en algo manifiesto, que busca relacionarse e intervenir en la vida de los otros, pero que incluso en su máximo rebajamiento o diferencia se mantiene siempre completamente Dios, Uno. Cristo introduce un dinamismo inaudito en la concepción de Dios. A través de Cristo, de la diferencia, Dios cobra vida y se vuelve realmente Dios. Dios deja de tener límites, y volviéndose algo vivo comienza su *via crucis* hacia el concepto pleno del absoluto.

Una de las cosas que Hegel más criticaba a la sustancia de Spinoza era su inmovilidad. Un absoluto inmóvil es un absoluto imperfecto, que deja cosas fuera de sí y que no puede hacer nada para alcanzarlas. La sustancia de Spinoza no puede entrar en el tiempo, es ajena a él. Su perfección consiste en ser siempre sí misma. Se dice que Spinoza no podía contener una irónica sonrisa cuando veía a alguien rezar. Que Dios, en su perfección, se ocupara de los ínfimos asuntos que agobian la vida del hombre común le parecía algo absurdo. Dios no se ocupa de tales pequeñeces. Tanto el movimiento, que exige la determinación concreta de Dios, su presencia en la historia, como la atención a las criaturas más insignificantes de la creación, representan para Spinoza un rebajamiento de la sustancia divina, o en última instancia, un sinsentido. Para que Dios mantenga su grandeza y perfección debe mantenerse alejado, a nivel “emocional” al menos, de la historia y la vida diaria de los hombres. Por eso, a la vista de Spinoza, la descripción que hace la religión, o el cristianismo, de la relación que existe entre Dios y

³⁸² *La positividad de la religión cristiana*. p. 86

³⁸³ Enciclopedia. § 384

los hombres es más una ficción infantil que algo que deba tomarse en serio. La verdad de la religión no consiste sino en expresar las más básicas verdades morales. Cristo no es más que, en el mejor de los casos, un hombre excepcional, cuya doctrina consiste esencialmente en enseñanzas morales³⁸⁴. Para Hegel, por su parte, el precio a pagar por mantener la grandeza de Dios es demasiado alto. Hegel se da cuenta muy bien que la proclamada perfección de la sustancia de Spinoza es en realidad la mayor esterilidad. Para Hegel, en realidad no se trata de mantener la dignidad divina, sino que en realidad la sustancia de Spinoza está imaginada de tal forma que incluso si quisiera intervenir en la vida de los hombres no podría hacerlo, puesto que «*omnis determinatio est negatio*». Lo que para Spinoza es perfección, para Hegel es limitación. Para Hegel, la sustancia de Spinoza se asemeja a esas increíblemente bellas esculturas griegas cuya belleza esconde, empero, la total carencia de vida. Un Absoluto con tales limitaciones, para Hegel, no es realmente Absoluto. Cristo, la determinación de Dios como hombre, no es, por lo tanto, un simple modelo de perfección moral, sino la condición misma de la vida del Absoluto. Cristo es la determinación por medio de la cual el Absoluto busca superarse, alcanzarlo realmente todo, desde lo más grande a lo más pequeño. Un Dios que no puede acercarse a los hombres no es algo perfecto, sino un Dios encerrado en una prisión. Con términos muy cercanos a los de Hegel, Joseph Ratzinger, basándose en el *Hyperion* de Hölderlin, explica en qué consiste la imagen cristiana de la verdadera grandeza de Dios: «*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est, es divino no estar encerrado en lo máximo y sin embargo estar contenido en lo mínimo. Ese espíritu ilimitado, que contiene la totalidad del ser, supera lo «más grande» porque para él es pequeño, pero cabe también en lo más pequeño, porque para él nada es demasiado pequeño. La superación de lo más grande, así como la penetración en lo más pequeño, constituyen la verdadera esencia del espíritu absoluto*»³⁸⁵. La perfección del Dios cristiano consiste en vivir hacia fuera, en éxtasis por decirlo de algún modo, sin límites que lo mantengan sujeto a un lugar o estado determinado. Su grandeza consiste en ser cercano a todo, incluso a lo que podría parecernos la parte más insignificante de su creación. Cristo es la expresión de esta absoluta cercanía. Pensar que la perfección de Dios consiste en el alejamiento del hombre es en realidad una imagen muy mezquina y limitada de Dios, un Dios hecho a la medida de la conciencia del hombre. No en balde, la perfección del Dios de Spinoza consiste en vivir de la misma manera en que vivió el judío holandés: en la más completa soledad³⁸⁶.

Empero, el caso de Jesús representa aun algo más que la cercanía de Dios a los hombres. Los Dioses griegos también eran cercanos a los hombres y se inmiscuían incluso en las acciones más triviales. Lo radical en el ejemplo de Jesús consiste en que no se limita a estar entre los hombres, sino que *es* un hombre. Jesús siente en su totalidad los sufrimientos y la desesperación de la condición humana. Para Hegel, en cuanto hombre-Dios, Cristo es el símbolo de la unión de la divinidad y su creación. A través de Jesús, la religión deja de ser un simple anhelo y se convierte en algo real, puesto que el hombre, dejando de buscar a Dios fuera de él, lo encuentra dentro de sí. En este punto es donde vuelve a encontrarse de forma clara la fuerte influencia del Maestro Eckhart sobre Hegel. A decir de sus acusadores, Eckhart planteaba la

³⁸⁴ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza Editorial. 2003. [156]

³⁸⁵ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2001. p. 124

³⁸⁶ Sobre esto, Hegel menciona en historia de la filosofía lo siguiente: «Spinoza, como judío que es, levanta totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano. Como judío que es, decimos, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta». *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. p. 280

posibilidad de alcanzar la salvación en la tierra al asumir la filiación divina del hombre. Efectivamente, Eckhart insiste de forma tan sugestiva y arriesgada en la unión del hombre con Dios que la vida bienaventurada parece volverse algo demasiado cercano. Para Hegel, habría que recordarlo, la virtud de la finitud consiste en desaparecer, en abandonarse y recuperarse como parte de la infinitud. La salvación del individuo no consiste en acceder a un más allá después de la muerte, sino en asumirse como unido al espíritu absoluto. No hay que esperar, pues, hasta después de la muerte para unirse a Dios, sino que siempre estamos unidos a él, o podemos estarlo a través de la negación de sí mismos. Pero Eckhart todavía va más allá. Además de sus claras alusiones a la divinización del hombre en la tierra, Eckhart añade algunas peligrosas afirmaciones sobre el nacimiento de Dios en el alma. "El padre celestial es de veras mi padre, porque soy su hijo y tengo de Él todo cuanto poseo, y soy el mismo hijo y no otro. Como el padre no hace sino una sola obra, por eso hace de mí su unigénito, sin ninguna diferencia"³⁸⁷. Dios se recrea en mí, nace y muere dentro de mí. Jesucristo no es el único hijo de Dios, completamente hombre y completamente Dios, sino que el hombre lo es también en la misma manera. "Cuando una rama brota de un árbol, lleva tanto el nombre como la esencia del árbol. Aquello que brota es lo mismo que permanece dentro, y aquello que permanece dentro es lo mismo que brota. Así pues, la rama es la expresión de sí misma. Lo mismo digo también de la imagen del alma. Aquello que sale es lo mismo que permanece adentro, y aquello que permanece adentro es lo mismo que lo que sale. Esta imagen es el Hijo del Padre y esta imagen la soy yo mismo y esta imagen es la Sabiduría"³⁸⁸. Al que sea capaz de comprender esto, según Eckhart, ya no le hacen falta más sermones. Sin embargo, esta unión no se limita, como la sustancia de Spinoza, a permanecer en sí misma. La perfecta coincidencia de Dios y el hombre es dinámica, y el escenario de su recreación es el hombre mismo, su alma. En este punto, Eckhart incluso parece ir más lejos que el propio Hegel, pues mientras en éste último el individuo parece disolverse y perderse en el movimiento del espíritu absoluto, Eckhart describe el movimiento del espíritu del absoluto en el corazón de cada hombre. Con esto, la unión del hombre con Dios se vuelve algo extremadamente íntimo y personal, algo que puede vivir cada uno dentro de sí. Eckhart lo describe en el siguiente fragmento, que bien puede considerarse como la síntesis de todo el pensamiento místico del Maestro: "El Padre engendra a su Hijo en la eternidad como igual a sí mismo. El Verbo estaba con Dios y Dios era el Verbo": era lo mismo en la misma naturaleza. Digo además: Lo ha engendrado en mi alma. Ella no sólo está con Él y Él con ella como iguales, sino que se halla dentro de ella, y el Padre engendra a su Hijo dentro del alma de la misma manera que lo engendra en la eternidad, y no de otro modo. Tiene que hacerlo, le agrade o le disguste. El Padre engendra a su Hijo sin cesar, y yo digo más aún: Me engendra a mí como a su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: Me engendra no sólo como su hijo, me engendra a mí como si yo fuera Él, y a sí como si fuera yo, y a mí como su ser y su naturaleza. En el manantial más íntimo broto yo del espíritu santo; allí hay una sola vida, un solo ser y una sola obra. Todo cuanto obra Dios es uno. Por eso me engendra como hijo suyo sin ninguna diferencia"³⁸⁹.

Cristo representa, pues, la síntesis entre lo divino y lo humano. Las otras religiones, incluso la bella religión griega, se mantienen en el ámbito del desgarramiento. En mayor o menor medida, todas podrían ubicarse bajo la figura de la conciencia desdichada. Escisión, para Hegel, es sinónimo de imperfección, o en última instancia, de desesperación. Cristo es la figura misma de la reconciliación que regresa al

³⁸⁷ Maestro Eckhart, *Tratados y sermones*. Sermón *Los justos vivirán eternamente*. P. 117

³⁸⁸ Ídem. *Dice un maestro*. P. 124

³⁸⁹ Ídem. Sermón *Los justos vivirán eternamente*. P. 116

mundo su unidad con lo divino, y que hace que éste abandone su inaccesible posición. El marcado deseo de la filosofía hegeliana de reconciliar todas las oposiciones del pensamiento, de unir lo que se encuentra separado, proviene probablemente de esta interpretación de la figura de Cristo. Sin embargo, su importancia en el sistema hegeliano se extiende todavía más. El corazón del pensamiento hegeliano, su objeto y característica más importante, hemos dicho, es el movimiento. En el mundo, como en el pensamiento, no hay nada estático, sino que todo se encuentra en constante transformación. La semilla se convierte en flor y ésta a su vez en fruto, así como A se convierte en B y avanza hasta volverse C. Empero, para Hegel, el movimiento no es solamente, por decirlo así, lineal y positivo, sino también sinuoso y negativo. El movimiento de lo real es, por lo tanto, dialéctico. Una filosofía que pretende abarcar el absoluto no puede, pues, limitarse a comprender la expresión de lo positivo, sino que también debe prestar especial atención a lo negativo. Sólo la negación introduce la posibilidad del movimiento, y al mismo tiempo un punto de vista más amplio. "El punto capital sobre el que debemos insistir, es que la antinomia no sólo se encuentra en la cosmología, sino antes bien en todos los objetos de todas clases, en todas las representaciones, en todos los conceptos y en todas las ideas. Saber esto y conocer en los objetos esta propiedad es el fin esencial de la reflexión filosófica; esta propiedad constituye lo que más adelante estudiaremos como momento dialéctico"³⁹⁰. No obstante, la dialéctica no es un descubrimiento de Hegel, ni tampoco es un reelaboración de la dialéctica socrática-platónica —aunque se tome usualmente de esa manera— sino que puede ser considerada como la aplicación más patente de esa cristología que denunciaba Colomer. En *Fe y Saber* Hegel ya había insinuado que la muerte de Dios o viernes santo especulativo es el inicio real de toda filosofía. Si bien el nacimiento de Dios como hombre, su concepción por medio de una mujer, representa la síntesis de lo divino y lo humano, el movimiento continúa, y el hombre-Dios tiene que morir. La muerte es el acceso a la vida del espíritu, a la vida real. Al misterio de la encarnación le siguen la pasión y la muerte de Jesús. Dios no se limita a determinarse como hombre, sino que incluso prueba la angustia y el mayor de los sufrimientos para finalmente morir. Jesús no se amedrenta ante la muerte, sino que la acepta y carga con ella. Sin embargo, su muerte era algo necesario, pues la muerte tenía que ser vencida. En el prólogo a la *Fenomenología*, por ejemplo, Hegel describe el camino de su exposición en términos muy similares a la vida de Jesús. "La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza... Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta frente a la muerte, sino la que sabe afrontarla y se mantiene en ella. El espíritu sólo es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo..., sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece en ello"³⁹¹.

La dialéctica de afirmación, negación y negación de la negación corresponde de manera perfecta con el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús. Lo que Hegel persigue desde el principio es comprender "la vida de Dios y el conocimiento divino"³⁹². En el evangelio, Hegel encuentra una descripción perfecta de esa vida. El relato de la vida, pasión y muerte de Jesús abarca de manera completa todos los momentos de la vida del espíritu absoluto. En primer lugar, como afirma el evangelio de San Juan, "en el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era

³⁹⁰ *Enciclopedia*. § 48

³⁹¹ *Fenomenología*. P. 24

³⁹² Ídem p. 16

Dios³⁹³. Dios es unidad consigo mismo, indiferenciado. Todavía se encuentra en la universalidad abstracta, en una igualdad no empañada por ninguna determinación real. En este sentido, a decir de Hegel, es que se puede decir que Dios es la nada, pues es lo que está completamente privado de forma o de contenido, es sólo en sí mismo y nada se parece a él. Dios es solamente la suma esencia y nada más. "En esta pura determinación y por ella solamente, el ser es nada, algo inefable cuya diferencia con la nada es una mera intención"³⁹⁴. La teología mística, por lo tanto, tiene razón al concebir a Dios de esta manera, pero su error consiste, según Hegel, en creer que Dios permanece de esa forma. La nada es sinónimo de la mayor pobreza, la cual no le trae a la concepción de Dios ningún beneficio, sino todo lo contrario. El concepto más amplio de Dios es al mismo tiempo el más vacío. Para salir de esta pobreza, Dios se ve impulsado a la determinación real, a un ser otro y a la enajenación. Dios, por lo tanto, se niega, el ser indeterminado se convierte en ser determinado, entra en el mundo, encarna. "Una virgen concebirá y dará luz a un niño, y llamarás su nombre Emmanuel, que traducido es: Dios con nosotros"³⁹⁵. Negándose, Dios se hace hombre y lo acompaña, y como tal, come, bebe, duda y sufre. Dios es azotado, vilipendiado, carga una cruz en la cual posteriormente es crucificado. Hegel, en la *Fenomenología*, utiliza repetidas veces el término *via crucis* para designar la dramática configuración y realización del espíritu que lo acerca cada vez más a su fin. Dios se vuelve algo real y cercano a través de su padecer, deja de ser una mera abstracción o un deseo inalcanzable de plenitud. Pero es sólo en el máximo dolor y al lanzar el último suspiro que Dios alcanza su máxima realización. La negación debe, a su vez, ser negada. "Y el sol se oscureció, y el velo del templo se rasgó por la mitad. Entonces Jesús, clamando a gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y habiendo dicho esto, expiró"³⁹⁶. La muerte, sin embargo, no es el fin. Jesús muere para fructificar, para regresar a su padre y alcanzar la vida plena. La muerte tiene un doble significado. En primer lugar, Dios tiene que morir para poder demostrar que no tiene límites, que ningún obstáculo puede detenerlo, y que una vida plena no rehúsa el sufrimiento, sino que lo incluye. En su sentido más amplio, la vida incluye y supera la muerte. Para ser realmente Dios, es necesario probarlo todo, que nada le sea ajeno, ni siquiera la muerte. En segundo lugar, la muerte es la condición de la vida auténtica, porque sólo lo que muere dará fruto. El absoluto es esencialmente resultado, un todo que se completa mediante su desarrollo. La elevación de Jesús hacia su padre, la resurrección, el regreso de la idea a sí misma tras haberse enriquecido con todo lo que hay en el mundo, inaugura la vida del espíritu. Sólo después de la muerte es posible el Pentecostés, la llegada del espíritu santo, el comienzo de la iglesia universal y el reino de Dios. Éste es el Espíritu absoluto que se ha reconciliado consigo mismo tras haber atravesado la totalidad de sus momentos, los cuales han de recrearse eternamente. En Hegel los estados de ánimo se convierten en estructuras conceptuales. Extrañamiento, escisión, desgarramiento, no son sino sinónimos del dolor. La conciencia y apropiación de éste último por parte del cristianismo es precisamente lo que lo separa de las demás religiones. "La historia de la religión le muestra a Hegel un acrecentamiento del valor religioso que reside en la unión, pero la unión se verifica con lo separado y la separación es dolor: así, la conciencia en el dolor de la limitación y el antagonismo se le ofrece como la condición a que se vincula la superación de la limitación. Esta significación del dolor es un nuevo rasgo que aporta Hegel a la historia

³⁹³ Juan 1, 1:2

³⁹⁴ *Enciclopedia*, § 87

³⁹⁵ Mateo 1, 23

³⁹⁶ Lucas 23, 46

de la filosofía, desde Leibniz, y en esto se revela también su parentesco con los místicos³⁹⁷

De esta manera, si la dialéctica bien puede ser considerada como el núcleo de la filosofía de Hegel, y ésta no es más que una aplicación de un modelo cristológico a la filosofía y sus objetos, Cristo vendría a ser la roca sobre la cual se sostiene el enorme edificio del sistema hegeliano. Sin embargo, ésta influencia o recuperación de lo cristiano no se limita al mero uso de categorías o a sus constantes referencias o insinuaciones al evangelio —tal vez ningún filósofo alemán deja de referirse de una u otra forma al cristianismo— sino que se manifiesta también de forma clara en lo que podríamos considerar como la intención última del sistema o la filosofía hegeliana: la redención. Más que un final acto de la más pura arrogancia —como usualmente se considera— el sistema hegeliano es un intento de redimir al ser humano, de subsanar sus defectos, carencias, decepciones y arrepentimientos. Así como Jesús vino a sanar a los enfermos y perdonar al arrepentido, el sistema intenta mostrar su inherente grandeza al hombre que se siente pequeño e insignificante. Al igual que Spinoza, Hegel cree que la claridad y la comprensión total de cierta manera consuelan y liberan. Un sistema que muestra al mundo como absolutamente comprensible y que hace claro el lugar que el hombre ocupa en el mundo, intenta brindar tranquilidad y reposo. Sin embargo, esta tranquilidad también se diferencia de que la enseñaba Spinoza. Para el pensador judío la paz del espíritu, la sabiduría, consiste en comprender que a Dios nada le importa de lo que yo hago. En el sistema de Spinoza el hombre es Dios, pero al mismo tiempo está infinitamente separado de él. La salvación consiste, para él, en renunciar a la salvación. En Hegel, por su parte, la unión con Dios está impregnada de un fuerte optimismo cristiano. Lo que mueve a la substancia de Spinoza es la necesidad; más lo que mueve al absoluto hegeliano es el amor, la reconciliación real o extática con el Uno. La unión con Dios, en el caso de Spinoza, es un simple estado, en modo alguno es causa de gozo o alegría. En última instancia, uno siempre está unido a Dios. En cambio, en Hegel la unión con Dios está expresada con la misma alegría del misticismo que tiene la certeza de que Dios corre por las venas de todo ser y que, por lo tanto, todo es bueno. Por eso, cabría entender la filosofía de Hegel —aunque resulte en extremo paradójico— como una suerte de racionalismo cristiano. Hegel es un racionalista porque cree que todo es de suyo racional. Pero, al mismo tiempo, cristianizando el racionalismo, convierte a la razón en un instrumento salvífico. Es por medio del pensamiento que el hombre accede a la unión con Dios. Pensar significa para Hegel rebasar la finitud. “La filosofía es, precisamente, la doctrina que emancipa al hombre de una infinita multitud de fines y miras finitas y le hace indiferente hacia ellos, de modo que para él es lo mismo que aquellas cosas sean o no sean”³⁹⁸. Pero esta superación de lo finito que Hegel atribuye a la filosofía, proviene de la religión. Y rebasar la finitud significa rebasar todas sus carencias y limitaciones, implica abandonar la finitud y convertirse de cierta forma en Dios, puesto que unirse a Dios y convertirse en él, como probablemente diría Eckhart, es en última instancia lo mismo. La filosofía de Hegel dialoga principalmente con el protestantismo y sus variantes, con la filosofía de la limitación y con la religión del desgarramiento. Frente a eso, Hegel opone la unión real con Dios y la superación de todo límite.

La filosofía de Hegel, pues, tiene una clara dimensión escatológica y redentora. Más aun así, es difícil pensar que para Hegel la salvación sea, en efecto, algo individual, algo a lo cual el individuo puede llegar por sus propias fuerzas. Habría que recordar que a dialéctica, para Hegel, no es un movimiento que él introduzca en las cosas, sino un

³⁹⁷ Dilthey, *Hegel y el idealismo*. p. 153

³⁹⁸ *Enciclopedia*. § 88

movimiento de las cosas mismas, del Absoluto mismo. Por decirlo de cierta forma, Hegel se limita a contemplar y hacer más patente dicho movimiento. Toda cosa en el mundo busca un mayor desarrollo, una mayor realización y una mayor claridad. El racionalismo, o el idealismo absoluto, en este sentido, es un destino, no una postura casual. Lo mismo puede decirse de la interpretación hegeliana del cristianismo. No se trata, de esta forma, de que Hegel convierta al cristianismo en una religión racional, sino de que la religión misma apunte en esa dirección. El cristianismo, necesariamente, adopta progresivamente una forma más racional, más sistemática, más completa. El cristianismo, para Hegel, no es algo hecho, no es algo construido en piedra que llegó al mundo para permanecer igual por siempre, sino algo que cambia, y por decirlo así, evoluciona. Que el espíritu se torne en razón, o que el cristianismo se convierta en una religión racional, no es, por lo tanto, algo que ocurra subrepticamente, sino que no es posible que no suceda. Hegel cree poder ver las premisas de una religión racional en el cristianismo mismo. Lo único que hace falta es que dichas premisas se desarrollen. Tal como Hegel lo ve, el cristianismo está a medias, apenas a la mitad de su desarrollo, y equivaldría a falsearlo el negarse a que adopte una forma más completa. De cierta forma es absurdo, porque no es algo que dependa de los teólogos y demás defensores de la religión, sino del Espíritu mismo que busca salir. En cuanto espíritu, la razón es una. Para Hegel no existe tal cosa como una razón humana y una razón divina existiendo de formas separadas, sino que la una se corresponde con la otra, son la misma. Por eso, no es del todo exacto decir que el hombre se salva a sí mismo por medio de la razón, sino que es ésta, en última instancia, la que lo incorpora en sí. El Absoluto hegeliano es ambos momentos o recorridos: de la finitud a la infinitud y de la infinitud a la finitud. Uno no ocurre sin el otro. La emancipación del hombre a través de la razón sólo es posible en la medida en que la razón misma se haya desarrollado ya. Por eso es necesario que al desarrollo del hombre corresponda el desarrollo del cristianismo. No en balde se esfuerza tanto en demostrar que el cristianismo es susceptible de adoptar una forma más racional. La salvación, en última instancia, no es tan simple para Hegel como para Münchhausen, que quería salir del estanque tirándose de los pelos³⁹⁹. Del estanque de la inseguridad y la desesperación no se sale espontáneamente ni por medio de nuestras propias fuerzas. Estrictamente hablando, sólo el espíritu salva. Por eso es necesario que el cristianismo se convierta en una religión absoluta, racional.

³⁹⁹ K. H. Münchhausen (1720-1797), célebre militar alemán famoso por sus fanfarronadas que lo convirtieron en un famoso personaje, dando lugar a diversos relatos legendarios. Quizá el más famoso de ellos sea precisamente aquel en que, sin saber nadar, se arroja a un lago afirmando ser capaz de salvarse a sí mismo tirándose de los cabellos.

3.2. La religión absoluta. La representación y el concepto

«En nuestra época —dije—,
lo reaccionario es creer en Dios.
Yo soy el diablo.»

Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*

La religión cristiana es, pues, una de las más importantes fuentes de inspiración, quizás la mayor, de la filosofía hegeliana. De ella rescata Hegel no sólo contenidos y categorías conceptuales, sino también su espíritu e intención. Incluso el discurso de la Ilustración y posteriormente la izquierda hegeliana piensan siempre en el cristianismo cuando se pretende abordar el problema religioso. La enorme incidencia que el cristianismo ha tenido en el desarrollo de la cultura occidental es todavía más obvia en el ámbito cultural alemán, en donde la filosofía jamás se desarrolla al margen de la religión —si es que tal cosa es posible—, sino más bien dentro de ella. Sin embargo, el cristianismo puede ser considerado tanto un punto de partida como un destino. El cristianismo es ciertamente el medio inevitable en el cual se mueve la filosofía, no sólo la de Hegel, pero al mismo tiempo es el resultado de toda una serie de determinaciones previas. La religión cristiana es, para Hegel, sin duda la más perfecta, pero de forma alguna la única existente. El cristianismo es también consecuencia de un largo proceso de maduración que determina su forma final. Por esta razón, Hegel se ve en la necesidad de examinar con mayor profundidad y detenimiento las raíces y el desarrollo de la cultura occidental. El cristianismo es, para Hegel, el acontecimiento clave en la historia de la humanidad, aquel que marca en toda la extensión de la palabra una diferencia cualitativa entre un antes y un después. Debido a esta importancia, Hegel se da a la tarea de actualizar y revivir el pasado para justificar históricamente el valor del cristianismo, e incluso, para ver más allá de él. Para Hegel existen dos fuentes principales de la cultura europea: «hemos recibido el «aquí», lo «presente», la ciencia y el arte, de Grecia, bien de un modo directo, bien indirecto. El «más allá», en cambio, la hemos recibido más lejos de Grecia, de Oriente»⁴⁰⁰. Nuestra forma de ver y analizar lo real, la elaboración de conceptos y categorías, nuestros criterios científicos, están marcados fuertemente por la filosofía griega. En cambio, el sentido de la vida, la dimensión de la muerte y lo trascendental, nuestra vida espiritual en general, está unido íntimamente a la aparición de la religión judeocristiana. Si Grecia nos dio la ciencia, Jerusalén nos dio la fe. Del choque y posterior «mestizaje» de ambos ámbitos culturales nace la peculiar y paradójica constitución de Europa. Es por ello que el mundo religioso del hombre occidental aparece dominado por el cristianismo, y por ello, a decir de Hegel, éste se vuelve un polo de referencia fundamental para todo el que intente una valoración de Europa o la cultura occidental. En definitiva, una filosofía del Absoluto como la de Hegel tiene que dialogar y desentrañar los orígenes y el desenvolvimiento de aquella religión que se presenta a sí misma como absoluta y definitiva.

El trabajo histórico-filosófico de análisis y justificación del cristianismo se encuentra asimismo diseminado en varias de las obras de Hegel. Desde la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* hasta sus famosas *Lecciones* publicadas de forma

⁴⁰⁰ *El concepto de religión*. Estudio introductorio de Arsenio Guinzo. P. 42

póstuma, a través de insinuaciones, notas, pequeñas apartados y tratados completos, Hegel intenta dar forma a su visión especial del cristianismo. Hegel es quizá el último filósofo en el que el cristianismo no se limita a estar en el centro de la reflexión — Nietzsche es todavía un ejemplo es ello— sino que es a la vez la fuente y la expresión más fiel del pensamiento. El cristianismo, para Hegel, no necesita de apologías. Hegel no se acerca al cristianismo con la timidez e inseguridad que él denuncia en la teología de su tiempo, sino con el convencimiento pleno de que el cristianismo no sólo es una religión racional, sino *la* religión absoluta. La justificación hegeliana se distingue, entre otras cosas, por su valoración positiva del cristianismo en contraste con un contexto cultural en el que abundaban las apreciaciones críticas y las defensas dudosas. En la medida en que la religión es “la conciencia absolutamente libre, la conciencia de la verdad absoluta”⁴⁰¹, el cristianismo no es algo que merezca un poco de atención, sino toda la atención posible. De cierta manera, el examen de la religión absoluta no le sirve sólo a Hegel para finalizar su Filosofía de la religión, sino, en definitiva, para coronar todo su esfuerzo por comprender racionalmente la realidad. “No en vano es la religión, en Hegel, precisamente la llamada a comunicar la mayor audacia y, al mismo tiempo, el mayor sostén a sus categorías de verdad y libertad”⁴⁰². Posiblemente sea la Filosofía de la religión la que mejor represente la intención, dimensión y espíritu de la filosofía hegeliana. No se trata solamente de un apéndice más al sistema —como tal vez lo sea su Filosofía de la naturaleza— sino el lugar en el que Hegel se siente más a sus anchas. Toda filosofía, a decir de Hegel, es en cierta medida filosofía de la religión. “La filosofía de la religión debe descubrir la necesidad lógica en el progreso de las determinaciones de la esencia conocida en cuanto absoluto”⁴⁰³. La filosofía de la religión de Hegel no se limita a analizar las diversas formas del culto y las posibles formas de entender la relación entre Dios y el hombre, sino que avanza hasta considerar cómo la eticidad de un pueblo, el principio de sus leyes y su Derecho, así como los principios del arte y de la ciencia constituyen la esencia de una religión. “Que todos estos momentos de la realidad de un pueblo constituyan una totalidad sistemática, y un único espíritu los produzca e informe, esta visión yace como fundamento de la otra, de que la historia de las religiones coincide con la historia del mundo”⁴⁰⁴.

Empero, si bien el cristianismo es la *última* religión en ser analizada, es también de cierta forma la primera. El espíritu cristiano de la filosofía hegeliana afecta de manera decisiva la manera en que entiende a las demás religiones y su desarrollo. Habría que entender por ello a la historia de la religión no como el surgimiento y dispersión de distintas religiones, sino como el desarrollo de un único espíritu que encuentra su realización más perfecta en el cristianismo. Las demás religiones son, en este sentido, premisas o antecedentes del cristianismo. Asimismo, la configuración del espíritu en sus diversas figuras, o religiones, se desarrolla cristológica, o lo que es lo mismo, dialécticamente. Por esta razón, la estructura de la Filosofía de la religión de Hegel aparece dividida en tres partes fundamentales: concepto, determinación y consumación o negación de la determinación. La primera parte trata del concepto de religión considerado en sí mismo. Contiene todas las características y directrices de la religión, pero sólo como formas conceptuales. El concepto es todavía algo abstracto, incompleto, por eso necesita determinarse. Empero, es posible ver en este primer momento claras referencias e indicaciones a la religión cristiana. En un segundo momento, por lo tanto, Hegel aborda dicha determinación del concepto que intenta

⁴⁰¹ *El concepto de religión*. P. 58

⁴⁰² Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 313

⁴⁰³ *Enciclopedia*. § 562

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

abarcarse la totalidad de las manifestaciones religiosas, a excepción del cristianismo, y que se desarrolla de forma ascendente desde las manifestaciones más primitivas y esenciales hasta las más complejas. Toda religión, como resulta obvio, corresponde en mayor o menor manera al concepto de la religión, pero lo realizan de modo limitado, por lo que se convierten en simples momentos que no lo abarcan completamente. Finalmente, en un tercer momento, se estudia la religión cristiana en cuanto religión consumada o absoluta. En el cristianismo, el desarrollo corresponde totalmente con el concepto de religión previamente esbozado y realiza cabalmente todos sus momentos. La religión es aquí para sí, transparente consigo misma. Las *Lecciones*, aunque de forma un tanto esquemática, intentan abarcar todos esos momentos. Es precisamente la forma de analizar el fenómeno religioso, la dialéctica, la que convierte a su punto de vista en filosófico o científico. No se trata simplemente de una historia de las religiones, sino de expresar la necesidad interna del concepto en su desarrollo. Es también debido a este análisis o justificación especulativa de la religión cristiana que Hegel se aleja de la apologética en el sentido tradicional de la palabra, y en última instancia, de la teología. Todo discurso teológico o apologético, sin importar lo minucioso o profundo que pueda ser, se apoya en última instancia en la autoridad de la escritura o la Iglesia. Hegel, en cambio, intenta explicar el desarrollo del cristianismo a partir de sí mismo, de su lógica y necesidad interna. La única autoridad aquí es la estructura racional del cristianismo. La validez del cristianismo, a diferencia de la apologética, no es deducida a partir de la autoridad o la revelación, sino a partir de su concepto.

Sin embargo, dentro de este rigor aparentemente científico existe una circunstancia digna de tener en mente. A pesar de que su análisis de las religiones determinadas se extiende hasta el *Bhagavad-Gita* y la religión hindú, la religión del pueblo de Israel, empero, parece simplemente quedar relegada a segundo término. En la *Fenomenología*, por ejemplo, la última configuración de la religión antes del cristianismo corresponde a la religión del arte, a la antigua Grecia, en la que la religión es capaz de producir la *figura* del espíritu⁴⁰⁵. En las *Lecciones*, Hegel sitúa como última etapa la «religión de la finalidad» propia del mundo romano. En ambos casos, la religión judía, a pesar de la estrecha relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, no es, como cabría de esperar, la religión que en cuanto desarrollo y perfección antecede al cristianismo. De hecho, el silencio respecto de la religión de Israel es casi total. Posiblemente, una de las pocas opiniones de Hegel que no cambia con el paso de los años es la que se refiere al caso del judaísmo. Parece como si desde *El espíritu del judaísmo* Hegel no encontrase algo más que añadir o una forma de completar o enriquecer su opinión. Para Hegel, tanto en su juventud como en su madurez, el judaísmo es la imagen perfecta del espíritu de la letra, del formalismo, la pasividad y la esclavitud en las costumbres. La religión judía, a los ojos de Hegel, en su afán de particularidad y obediencia, termina negando cualquier forma de manifestación y contacto con lo divino. Más que una religión, el judaísmo se convierte en una especie de código penal o en un conjunto de leyes y costumbres, muy similar a lo que Kant esperaba de la religión. La visión hegeliana del judaísmo es, por lo tanto, completamente negativa, y no se alteró ni siquiera con el paso del tiempo. Por ejemplo, así como en *El espíritu del judaísmo* Hegel resumió la religión judía en la figura de Abraham, en el caso de las *Lecciones* tal lugar lo ocupa, entre otros, Moisés Mendelssohn, manteniéndose, empero, en la misma opinión general. Hegel afirma: «Cuando Moisés Mendelssohn fue exhortado por el abad Jerusalem a convertirse a la religión cristiana, replicó que su religión no le imponía la fe en verdades eternas; sólo le

⁴⁰⁵ *Fenomenología*. P. 408

exigía ciertas leyes, pautas de conducta, ceremonias. Consideraba como una ventaja de la religión judía que no impusiera verdades eternas⁴⁰⁶. Una verdadera religión, por el contrario, a decir de Hegel, no debe contener otra cosa que religión, es decir, las verdades eternas del espíritu. Una religión basada en mandatos supone la máxima dureza e incluso cierta irreligiosidad. Por esta razón, Hegel concluye que la religión más cercana al cristianismo en cuanto desarrollo no es el judaísmo, sino la religión grecorromana. El criterio de Hegel no es, de nuevo, el meramente histórico, sino más bien el lógico o conceptual. Empero, no deja de tener un efecto extraño el que Zeus y Júpiter vengan, en el orden hegeliano, después de Jehová, lo que, en la disposición jerárquica sucesiva del sistema, quiere decir que se trata de productos superiores. "Consecuentemente con ello, Hegel no ve la cuna del cristianismo en Galilea y Jerusalén, sino más bien en Grecia y Roma"⁴⁰⁷. A decir de Bloch, este peculiar rasgo de la Filosofía hegeliana de la religión es una suerte de residuo de la mentalidad del joven Hegel que, al igual que Hölderlin, Schelling y Schiller, se sintió siempre más atraído por la belleza del mundo clásico que por la sobriedad y dureza de la religión del Antiguo Testamento⁴⁰⁸.

La religión judía es, pues, sinónimo de particularidad, exclusión y hostilidad, pero quizá el motivo real de la salvedad del judaísmo en la Filosofía de la religión no se deba a cuestiones meramente lógicas y conceptuales, sino más bien estéticas. La religión grecorromana no es superior a la judía debido a la mayor seriedad de sus contenidos o a su profundización en cuestiones teológicas, sino debido a la importancia que atribuía a la belleza y el arte. La crítica de Hegel al judaísmo, además de los aspectos ya mencionados, insiste repetidas veces en la carencia, o imposibilidad, de un arte al interior de la religión de Israel. Y de la misma forma, en buena medida lo que salva a la religión griega de su dispersión y sangrante politelismo es su singular aprecio y dedicación por el arte bello. En el judaísmo, la preocupación por la belleza, por todo lo que tuviera un carácter de ideal, decía Hegel, está como exorcizada. La religión judía no tiene ni la más mínima idea de cómo la imagen se diviniza por medio de la intuición del amor, a través de la fruición de la belleza⁴⁰⁹. Lo que caracteriza más bien al pueblo judío es su asepsia, su afán de mantenerse libre de toda relación y un profundo convencimiento de que toda manifestación de lo divino a través del arte representa un rebajamiento de la dignidad divina. El arte, como en el caso de Platón, tiene algo de inmoral que debe ser controlado o, en última instancia, prohibido. Por el contrario, en Hegel, ya desde su juventud, debido a su compartida pasión y entusiasmo por el mundo griego, la categoría de la belleza tiene una importancia decisiva. En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, por ejemplo, Hegel afirmaba: "Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas *sólo en la belleza*... La filosofía del espíritu es una filosofía estética"⁴¹⁰. Y de manera específica en el caso de su Filosofía de la religión, la aparición o carencia de un arte corresponde a un mayor o menor grado de perfección o desarrollo. Una religión sin arte se mueve todavía en las tinieblas de lo indeterminado, es una religión en sus primeras formas de desarrollo. En una religión artística, en cambio, se encuentran ya cierta paz y reconciliación, así como

⁴⁰⁶ *El concepto de religión*. P. 290

⁴⁰⁷ Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 297

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *El espíritu del cristianismo*. P. 292

⁴¹⁰ *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. P. 220. Hegel habla de la existencia de un sentido estético en términos muy similares a los de Pascal al describir el *espíritu de fineza*. De la misma manera, los hombres carentes de sentido estético, los ortodoxos, guardan más de una semejanza con lo que Pascal llamaba *espíritu geométrico*.

las premisas de la religión absoluta. "Sobre la estrecha conexión del arte con las religiones hay que hacer una observación más particular, la de que el arte bello puede pertenecer sólo a aquellas religiones cuyo principio es la espiritualidad concreta hecha libre en sí, pero no aún absoluta. En las religiones en las cuales la idea no es aún revelada y sabida en su libre determinación, se hace sentir bien la necesidad del arte para presentar en la conciencia en forma intuitiva y fantástica la representación de la esencia"⁴¹¹.

El arte, pues, al igual que la religión, no es meramente un apartado más en el sistema de la filosofía hegeliana. La *Estética*, de hecho, va ganando progresivamente en importancia hasta constituirse en un objeto de especial atención. Es de notar, al mismo tiempo, el hecho de que ambos, religión y arte, al menos en el sistema hegeliano, parecen referirse el uno al otro constantemente. Podría decirse incluso que arte y religión no son fenómenos separados. El arte es condición del progreso de la religión de la misma forma en que ésta propicia nuevos desarrollos artísticos. La religión, especialmente la cristiana, se ha servido del arte a lo largo de los siglos para los más diversos propósitos y ha sido objeto de las más diversas, y a veces contrarias, opiniones. El arte, por su lado, en cuanto intención, experiencia y método, no deja de tener matices y dimensiones religiosas. Gadamer, por ejemplo, afirma que el arte difícilmente habría podido sobrevivir a los últimos siglos de tecnificación e indiferencia sin la cierta aura religiosa que lo rodea⁴¹². Si el arte no tuviese por sí mismo algo de religioso, entonces la extrema atención dedicada al cuidado y la conservación de las obras de arte —en ocasiones como si fueran las reliquias de un mártir o una astilla de la cruz— o la auténtica devoción y culto que giran alrededor de él no podrían ser entendidas. La íntima relación entre el arte y la religión era también una preocupación bastante extendida en la época de Hegel. Goethe, con una marcada inclinación artística, afirmaba: "la religión está con el arte en la misma relación que otro cualquiera de los intereses superiores de la vida. No debe ser considerada más que como materia artística, con igualdad de derechos respecto a las demás"⁴¹³. Para el romanticismo, a su vez, el arte representa un cierto contrapeso a la razón ilustrada, así como una suerte de vía directa a la religión o el misticismo. Novalis, por ejemplo, considera que una razón que no se acerca al arte es una razón incompleta y estéril, cerrada de antemano a toda experiencia de lo divino. "La filosofía es el poema de la razón... Unidad de la razón y de la facultad de imaginación... Sin poesía, son imperfectos los pensadores y los críticos"⁴¹⁴. En el caso de Hegel, al menos en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, como ya se mencionó, arte y religión se implican mutuamente. Ya en la *Fenomenología* Hegel afirmaba que "una religión se diferencia de otra según la *determinabilidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe"⁴¹⁵. Las diversas figuras o imágenes en las cuales se muestra el espíritu religioso son los indicadores de un mayor o menor grado de perfección. Posiblemente la historia de las religiones que Hegel propone pueda leerse siguiendo la cantidad y la calidad de las imágenes o representaciones que produce.

En todo caso, como afirma Hegel en la *Enciclopedia*, la aparición del arte anuncia el fin de una religión⁴¹⁶. A pesar de que en la religión judía haya ciertas insinuaciones estéticas —la creación del mundo a partir de la nada o la del hombre

⁴¹¹ *Enciclopedia*. § 562

⁴¹² Hans George Gadamer, *Verdad y método*.

⁴¹³ Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. P. 85

⁴¹⁴ *Ensayistas alemanes del siglo XIX*

⁴¹⁵ *Fenomenología*. P. 401

⁴¹⁶ *Enciclopedia*. §562

hecho a “imagen y semejanza de Dios”— éstas nunca llegan a concretizarse en algún elemento artístico. Hegel, a este respecto, acentúa mucho la diferencia entre el Dios egoísta de la tradición judía y el Dios que gusta de mostrarse de las demás religiones, entre ellas la cristiana. La negación del arte en la tradición judía obedece en última instancia a la reticencia de su Dios a mostrarse a su pueblo, o a su insistencia en aparecer a través de oscuras señales o solamente como una lejana voz. Dios está replegado sobre sí y se muestra sólo en situaciones excepcionales, e incluso en ellas en la menor medida posible. Empero, si bien Dios se ve empujado a mostrarse en ocasiones, el intento de algunos de representarse a Dios a través de una imagen o una figura es un crimen que se castiga severamente, como se narra en el Éxodo⁴¹⁷. El que el arte no sea sólo limitado, sino incluso penado, no hace sino contribuir a la ya negativa imagen que Hegel tenía de la religión judía. Además, la falta de una determinación en el Dios judío trae consigo otras dificultades. Un Dios que se rehúsa a mostrarse y que al mismo tiempo exige una ciega obediencia y devoción por parte de su pueblo, para Hegel, es un Dios egoísta, caprichoso y, en cierta forma, cruel. Es un Dios que lo exige todo y no ofrece nada de sí a cambio. Por esta razón, la situación en la que se encuentra el pueblo judío le parece a Hegel la más desesperada de todas. El pueblo judío tiene que obedecer y creer ciegamente en alguien del que ni siquiera puede hacerse la más mínima representación a la cual aferrarse. Para Hegel, como ya se ha visto, esta absoluta indeterminación —si se exceptúa la voz o el lenguaje— no realza o da mayor dignidad a la divinidad sino todo lo contrario, la empobrece. Dios es igual a la nada. Y es precisamente por esto por lo que la historia del pueblo de Israel es una historia de inconstancias que fluctúan entre la fe y la desconfianza, entre la obediencia y la insubordinación. La carencia de una determinación más fiel y estable, aunque intenta fortalecer la fe, es también una invitación abierta a que el pueblo dude o incluso llegue a pensar que Dios no existe, lo cual, por cierto, no es del todo falso. Esta falta, a su vez, también posibilita la incertidumbre acerca de los verdaderos y los falsos profetas. En efecto, ¿cómo reconocer al representante cuando no se tiene idea alguna del representado? Incertidumbre que termina por convertirse en ceguera total en su incapacidad para reconocer a Dios incluso cuando lo tuvieron frente a ellos.

Por estas razones, la religión judía juega más bien un papel secundario en la filosofía hegeliana de la religión. Para Hegel, el judaísmo se encontraría en un nivel similar a lo que él denomina religión natural. “La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como *religión inmediata* y, por tanto, *natural*; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata”⁴¹⁸. La religión natural, al menos en la *Fenomenología*, es al mismo tiempo la primera y la más básica forma de religiosidad. La descripción que Hegel hace de esta forma de la religión, en la que el espíritu se encuentra todavía “en la noche de su esencia frente al día del su despliegue”⁴¹⁹, anticipa en más de un sentido a la *Rama dorada* de Frazer o al Freud de *Tótem y tabú*. Quizás, además de religión natural, podría llamarsele religión *primitiva*, en la medida en que intenta representar las primeras formas religiosas de la humanidad. Precisamente esta forma de religión se caracteriza por ser una suerte de intento, o insinuación, por parte de la conciencia para captar el absoluto. Es la forma más básica e indeterminada posible. No hay Dioses personales ni representaciones artísticas, sino tan sólo difusas imágenes provenientes de la naturaleza. Rudolf Otto, por ejemplo, habla de una noción irracional (*Ahmung*) en la cual lo divino no aparece sino

⁴¹⁷ Éxodo 32

⁴¹⁸ *Fenomenología*. P. 400

⁴¹⁹ Ídem. P. 402

como pre-sentimiento o pre-figuración⁴²⁰. Este presentimiento es el primer acceso o vislumbre de lo divino en lo real. Para Hegel, en la religión natural, el espíritu está lejos de ser una totalidad, sino que aparece apenas como concepto o figura abstracta de lo que habrá de venir. La conciencia se limita a captarlo de manera confusa, a presentirlo, a verlo de soslayo a su alrededor. El espíritu no alcanza aún la claridad, sino que se vuelve algo indeterminado e inaccesible, “el secreto creador de su nacimiento”⁴²¹.

La religión natural, al igual que la judía, es completamente objetiva, exterior, ajena a la conciencia. Este objeto, como dice Hegel, “es para el yo la compenetración de todo pensamiento y toda realidad”⁴²². Sin embargo, el Espíritu absoluto que se muestra en un objeto para la conciencia inmediata o sensible no se manifiesta en un objeto frío y carente de espíritu —un ídolo de piedra o algo similar— sino, como afirma el propio Hegel, en el ser *pleno* de espíritu: la luz. “Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia luminosa* de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma”⁴²³. La esencia luminosa es, por decirlo así, pura sustancia sin forma, espíritu libre que se retrae a toda silueta y que, no obstante, lo alcanza todo con su suave mano. Como la estrella matutina o la zarza ardiente, Dios es calor y movimiento, un ser vago y sin consistencia que “amplía sus límites hasta lo desmedido y disuelve en su sublimidad su belleza exaltada hasta el esplendor”⁴²⁴. Ser luz es la primera manifestación del espíritu, genio fugaz que se muestra negándose a recibir una mayor determinación. La esencia luminosa, por lo tanto, es, a pesar de todo, una forma demasiado ligera como para sostenerse a la larga. El espíritu, en cuanto luz, se limita a vagar de un lado a otro sin adquirir conciencia de sí mismo, sin llegar a ser sujeto. El contenido de la religión natural es, para Hegel, como un mero jugar de la esencia que no quiere ahondar en sí misma. Por esa razón, la esencia luminosa es aquello que debe dejar de ser para abrirle paso a una nueva figura. Hegel no cree, como muchos otros autores parecen hacerlo, que la religión natural, por el simple hecho de estar al principio, sea una religión superior o más pura que las que le siguen, entre ellas el cristianismo. Su lugar en el tiempo, su naturalidad y su falta de determinación no son en modo alguno signos visibles de una forma más original de vivir la religión. De hecho, al menos en la filosofía de Hegel, todo parece indicar lo contrario. Pensar que la religión natural es más valiosa u original que las religiones más desarrolladas equivale, en términos hegelianos, a pensar que la semilla es superior al fruto. La religión natural, como la niñez, vale en cuanto momento, en cuanto germen que posibilita, y no impide, los demás momentos. El espíritu en la religión natural, como afirma Hegel, se encuentra como vestido con un ornamento carente de sí mismo, con fuerzas que son solamente mensajeros de un poder carente de voluntad, intuiciones breves de su señorío y voces de su alabanza⁴²⁵.

La religión del arte es la encargada de poner fin a la religión natural. En ésta, la autoconciencia inmediata se encuentra en una posición subordinada respecto del espíritu. La esencia luminosa encierra la forma del *señor* frente a la autoconciencia, que queda, por lo tanto, relegada detrás de su objeto. Asimismo, en la religión natural la esencia se encuentra siempre fuera de la autoconciencia, separada de ella. Aunque ya en la religión natural Hegel afirma que el espíritu avanza hasta la construcción de obeliscos

⁴²⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo de Jorge Uscatescu. México, FCE, 2006. p. 15

⁴²¹ *Fenomenología*. P. 403

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ibidem*.

y templos, éstos permanecen todavía como símbolos ajenos a la autoconciencia⁴²⁶. El espíritu absoluto, empero, debe ser concebido siempre como unidad. La certeza inmediata de la unidad del espíritu es lo que Hegel denomina en varias ocasiones como fe. La fe es la conciencia inmediata de la verdad absoluta en cuanto unidad de lo finito y lo infinito. La religión del arte avanza más allá de la religión natural al darle una figura concreta a dicha unidad. Además, solamente a partir de la aparición de la religión del arte es que puede hablarse propiamente hablando de un culto. El culto es, en su sentido más básico, un intento de unirse y vivir con la divinidad. “Ocurre que el espíritu supera su objetividad frente a sí como ser otro y se alcanza en el *culto* la reconciliación de los polos antes mencionados, a saber, del espíritu finito en cuanto que sabe, y del Espíritu Absoluto en cuanto objeto suyo”⁴²⁷. En la religión natural, por lo tanto, no puede hablarse todavía de un culto debido a su indeterminación. En la medida en que no existe un objeto artístico, sino solamente sombras y contornos vagos, es imposible reconciliarse con la divinidad. El culto surge cuando existe algo cercano, familiar y visible con lo cual reconciliarse. Arte, culto, religión —y posteriormente la filosofía— son categorías difíciles de separar claramente en el pensamiento hegeliano, especialmente en su filosofía de la religión. Todas ellas son ensayos más o menos completos de reconciliarse con lo divino. Al avanzar un poco más en esta concepción de la unidad, la religión del arte contribuye al desarrollo de la fe. La fe, en cuanto devoción y culto, “es traspasada al proceso de suprimir el contraste llegando a la liberación espiritual, de convalidar, con esta mediación, aquella primera certidumbre —la de la unidad—, y de adquirir su determinación concreta, esto es, la conciliación, la realidad del espíritu”⁴²⁸.

La religión del arte, pues, constituye la primera posibilidad real en la historia del espíritu de alcanzar una cierta reconciliación con él. Grecia, en la cual Hegel sitúa el apogeo del arte bello, siempre fue para Hegel sinónimo de armonía con lo divino. Por eso el arte nunca deja de tener resonancias religiosas y la religión asume de distintas formas las representaciones artísticas para valerse de ellas. La religión y el arte se integran recíprocamente a partir de su finalidad, pero se distinguen en función de su forma. “En la medida en que han llegado a diferenciarse, afirma Hegel, existe en general un arte, de forma que el arte, que no existe ni puede existir absolutamente sin religión, es sólo la exposición objetiva del contenido religioso en la intuición sensible, en la imagen o en los mitos”⁴²⁹. A través del arte la religión quita el anatema que pesa sobre la finitud. El mundo de lo finito se convierte en un ámbito propicio y susceptible de la acción del espíritu. La sensibilidad, el contenido de la intuición sensible, deja en la religión del arte de ser concebido como un lastre para la divinidad, o como un insulto para su grandeza. Por eso Hegel puede afirmar que “el arte bello ha suministrado por su parte, lo mismo que la filosofía, la purificación del espíritu de la servidumbre”⁴³⁰. Espíritu que se esfuerza por mantener tanto al hombre como a Dios en una prisión determinada. El hombre se encuentra encerrado en los límites de la finitud mientras que

⁴²⁶ Resulta interesante el hecho de que Hegel se rehúe a utilizar la categoría del arte en lo que respecta a la religión natural. Para Hegel, toda la diversidad de manifestaciones estéticas de la religión natural — incluidas las pirámides— tan sólo alcanzan el nivel de la artesanía. La razón por la cual el artesano no puede ser considerado como artista consiste en que el artesano no ha recogido el pensamiento sobre sí mismo. El trabajo del artesano, para Hegel, es más bien un trabajo instintivo, como el de las abejas que construyen sus celdillas. Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. P. 405 y también, Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 494

⁴²⁷ *El concepto de religión*. P. 120

⁴²⁸ *Enciclopedia*. §555

⁴²⁹ *El concepto de religión*. P. 321

⁴³⁰ *Enciclopedia*. §562

Dios, paradójicamente, es incapaz de abandonar la prisión de su trascendencia. Gracias al arte, el hombre se eleva a lo trascendental y Dios amplía su alcance hasta tocar lo que se pensaba imposible. De esta manera se alcanza una primera forma de unidad entre lo finito y lo infinito, entre lo ideal y lo sensible, entre el hombre y Dios.

Una de las principales características del arte en la filosofía de Hegel consiste, pues, en ser un medio de liberación, al igual que la filosofía. “La libertad, según Hegel, es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma”⁴³¹. Libertad significa, en el más puro sentido del término, no querer límites, no limitarse a ellos, o al menos, ser capaz, o desear superarlos. No es exagerado afirmar que, al menos en una gran medida, este deseo de libertad —de obvia raíz ilustrada— es el encargado de poner en movimiento todo el pensamiento hegeliano. Por esta razón, si el arte, la religión y, especialmente la filosofía, no sirven a tal fin, ni siquiera merecen ser tomadas en cuenta. La principal barrera, o límite, que Hegel se esfuerza por superar constantemente es la finitud misma. El arte, la religión y la filosofía superan este límite en su referencia a la trascendencia, en su idealidad. Las tres son formas distintas, con un mayor o menos grado de desarrollo, de romper con la finitud y alcanzar dicha idealidad. “El punto de vista religioso, la verdad,...es un punto de vista universal, común al arte, a la religión y a la Ciencia, y corresponde a la determinación del concepto de religión establecer esta distinción y determinación más precisas”⁴³².

De esta manera, el arte debe ser concebido como la intuición concreta del Espíritu absoluto en cuanto idea. El arte no se trata, al menos en Hegel, de meras representaciones aisladas de la naturaleza, sino en intentar mostrar una imagen o intuición sensible para el espíritu en cuanto idea. La dignidad de la inmediatez del arte yace en su momento ideal, en constituirse en signo de la idea. Esta forma de representar al espíritu mediante intuiciones o imágenes sensibles es la forma de la belleza. En la belleza, o arte bello, Dios mantiene su elemento espiritual y al mismo tiempo la determinación de un elemento natural. El arte tiene necesidad tanto de un material exterior como de una forma dada para expresar el contenido espiritual. Entre las muchas y diversas formas naturales, a decir de Hegel, “la humana es la más alta y veraz, porque sólo en ella el espíritu puede tener su corporeidad y, por consiguiente, su expresión intuitiva”⁴³³. Expresión humana que no se limita solamente a la imagen, como en el caso de la escultura, sino que alcanza incluso la épica y el teatro, como se encuentra en la *Fenomenología*. Sin embargo, pese a la notoriedad y belleza que puede alcanzar el arte, a decir de Hegel, también muestra grandes limitaciones o defectos. A final de cuentas, “el arte bello es solamente un grado de la liberación, no ya la suma liberación”⁴³⁴. En el arte, el espíritu todavía se encuentra atado a varias contingencias, entre ellas el trabajo del artista. Dios depende, pues, para poder manifestarse, del “individuo que elige como receptáculo de su dolor”, del trabajo de un individuo sujeto a toda clase de contrariedades y caprichos. Dios no se muestra en sí y para sí, sino por medio de un otro. “La obra de arte es por esto, además, una obra del libre arbitrio, y el artista es el dueño de Dios”⁴³⁵. Además, ciertamente a través de la religión del arte el espíritu ha alcanzado su objetividad, pero el defecto de esta manifestación consiste en que dicha objetividad mantiene y exige su autonomía. En la religión del arte la objetividad no desaparece, sino que se convierte en un fin en sí misma. La objetividad de la obra de arte es algo individual y estático, falto de vida. El espíritu absoluto,

⁴³¹ Ídem. §482

⁴³² *El concepto de religión*. P. 316

⁴³³ *Enciclopedia*. § 559

⁴³⁴ Ídem. §562

⁴³⁵ Ídem. § 560

obviamente, no puede limitarse a ser expresado en tal figura individual. El espíritu de las bellas artes, a decir de Hegel, es un espíritu limitado que, al intentar expresar la inmensa riqueza del absoluto en figuras individuales, desemboca en un extremo politeísmo, como en el caso de la Grecia antigua. La feliz armonía de la vida griega, afirma Jean Hyppolite, “es la de una humanidad perfecta en su finitud, pero es una armonía inestable, la juventud del espíritu del mundo”⁴³⁶. Debido a su inherente limitación, afirma Hegel, “la belleza en general no llega sino a la intuición o a la imagen compenetrada de espiritualidad, es decir, a algo de formal”⁴³⁷. En el arte falta necesidad. Tanto los materiales que utiliza para su configuración como el contenido de su pensamiento puede ser de lo más diverso, arbitrario e inesencial y, sin embargo, la obra puede ser considerada algo bello o una obra de arte. La universalidad del espíritu se convierte, a través del arte, no sólo en algo particular —en lo cual no hay contradicción—, sino a la vez en algo demasiado efímero, arbitrario y estático. La obra de arte tampoco se muestra conciente de sí misma. Ciertamente el arte levanta la religión por sobre su limitación, brindándole una mayor expresividad y esplendor, pero, al mismo tiempo que brinda una determinación individual, desemboca en la indeterminación propia de todo politeísmo, en su confusión y limitación. La verdadera libertad es propia de la esfera del pensamiento. En el pensar el espíritu se tiene a sí mismo como objeto y la libertad es realmente ilimitada. La religión del arte bello tiene su fruto en la religión verdadera: el cristianismo. La máxima libertad sólo llega con el cristianismo. Hegel afirma: “Esta idea —la libertad— llegó al mundo por obra del cristianismo, por el cual el individuo, como tal, tiene valor infinito, y siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluto con Dios como espíritu, y hacer que este espíritu more en él, esto es, el hombre está en sí destinado a la suma libertad”⁴³⁸.

La religión del arte, pues, a pesar de todo, debe dar paso a su vez a una forma más completa de religiosidad. Ya en su filosofía de la religión, Hegel añade que ésta debe ser un fenómeno autónomo. El arte, en última instancia, no es algo necesario para la religión, sino que ésta puede entenderse sin él. Si el arte es asimilado posteriormente dentro del cristianismo, es porque ya ha perdido su autonomía y cuenta con un sentido distinto. La religión cristiana, como ya se ha mencionado antes, no se limita a ser una religión entre las demás, sino que en buena medida es *la* religión. El cristianismo puede ser entendido como la causa final de la filosofía de la religión, esto es, al mismo tiempo como origen y como destino. Esta primacía del cristianismo en el pensamiento hegeliano, además de la propia filiación del autor, se debe principalmente a dos razones. En primer lugar, el cristianismo es la religión que más corresponde al concepto previamente esbozado por Hegel. La religión cristiana muestra una mayor consistencia conceptual que, en última instancia, a decir de Hegel, se debe a una mayor racionalidad a su interior. El cristianismo, para Hegel, es la religión más racional de todas. Al mismo tiempo, por decirlo así, el cristianismo es la religión final, la que en cierta forma asimila y supera a las religiones anteriores, y la que pone la pauta para cualquier comprensión futura. Por eso el fenómeno religioso, al menos en el caso de Hegel, es siempre analizado como un antes y un después del cristianismo, el centro de la historia. Hans Urs Von Balthasar afirma, por ejemplo, que Cristo es, de cierta forma, la clave para entender a Dios y la historia. “Como centro del mundo y de su historia, es la clave del significado, no sólo de la Creación, sino incluso de Dios”⁴³⁹. Hegel, por su parte,

⁴³⁶ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 495

⁴³⁷ *Enciclopedia*. §559

⁴³⁸ Ídem. §482

⁴³⁹ Hans Urs Von Balthasar, *Teología de la historia*. P. 27

resume esta perspectiva con las palabras del evangelio: "Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su hijo"⁴⁴⁰. Por esta razón, entre los varios adjetivos que Hegel atribuye al cristianismo, uno de los más comunes es religión *consumada*⁴⁴¹. Consumar significa terminar, completar, realizar, tanto en un sentido metafísico o conceptual como histórico. Decir que el tiempo, la historia, estaba lista para recibir tal determinación significa que la aparición del cristianismo era algo necesario, que las religiones anteriores ya habían cumplido sus posibilidades y debían desembocar en una nueva figura. De forma específica, en las *Lecciones*, el cristianismo aparece después de la última religión determinada, la religión de la finalidad del mundo romano. Si el judaísmo es la religión de la universalidad abstracta y la religión del arte griego es un primer paso hacia su determinación, la religión del mundo romano es la religión absolutamente determinada. La religión romana es una religión estatal en la cual el espíritu sirve a fines sociales como la guerra. En el mundo romano la religión tiene un papel tan inmediato en el mundo que llega a confundirse con él. Hegel, en realidad, también desdén la fe romana, con sus numerosos y curiosos Dioses finalistas, funcionales y basados también en abstracciones⁴⁴². Pero al mismo tiempo, Jesús proviene de Nazaret, nace en el ámbito de la pura trascendencia. El cristianismo, por lo tanto, aparece marcado por ambas religiones y se constituye como una síntesis de las dos. En el cristianismo queda reconciliado el máximo dolor del desgarramiento de la religión judía y al mismo tiempo se reintroduce en el mundo romano un nuevo sentido de libertad y trascendencia. El pueblo judío ve de repente caminar a Dios entre sus calles, abrazando su humanidad hasta un grado tal que se vuelve un extraño en el mundo por amor al mundo. Al incrédulo pueblo romano, por su parte, le es descubierto el Reino de Dios y el principio de libertad espiritual que libera a todo esclavo de sus cadenas. La cita se ha cumplido y Dios se ha manifestado.

La interpretación hegeliana del cristianismo es uno de los apartados más bellos de todo el sistema, pero al mismo tiempo uno de los más controversiales. Como se mencionó antes, Hegel intenta analizar el cristianismo desde sí mismo y no a partir de una autoridad externa. Los resultados de tal análisis son, por lo tanto, la consecuencia o desarrollo lógico del cristianismo, no de la aplicación de un sistema ajeno a él. Hegel no se vale, como lo hizo Spinoza en su *Tratado teológico-político*, de un aparato exegético racionalista para desentrañar los misterios de la religión, sino que son los mismos conceptos o categorías del cristianismo las que cobran un significado nuevo. Lo que Hegel pretende es, como lo afirma en varias ocasiones, tomarse en serio la palabra de Dios, no desfigurarla dándole un sentido ajeno a ella. Pero sobre todo, elevar al cristianismo del estado en que se encuentra. A decir de Hegel, la opinión de que nada puede saberse de Dios había rebasado el ámbito académico y había alcanzado incluso a la teología. Además de filósofos como Kant y Jacobi, existían teólogos como Schleiermacher que negaban tajantemente todo conocimiento racional de Dios. Frente a ellos —quizás a causa de ellos— Hegel opone su propia interpretación del cristianismo. Este tipo de afirmaciones —que nada puede saberse de Dios—, a decir de Hegel, en nada benefician al cristianismo, sino que, además de ser ridículas, hunden al cristianismo al nivel del paganismo. Para Hegel, representa un sinsentido total el que tales afirmaciones se lleven a cabo al interior de una religión que se llama a sí misma *revelada* (geoffenbarte)⁴⁴³. "Tales aserciones (pues no son otra cosa) resultan tanto más inconsecuentes en la región de una religión que expresamente se dice revelada; mientras

⁴⁴⁰

⁴⁴¹ Hegel llama al cristianismo *Die Vollendete Religion*, esto es, la religión terminada, acabada, completa.

⁴⁴² Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 320

⁴⁴³ *Offenbar* en alemán puede significar también "claro", "obvio", "evidente"

que según aquellas aserciones, sería más bien la religión en la cual no se revelaría nada de Dios... y sus secuaces serían «los paganos que no saben nada de Dios»⁴⁴⁴.

Para Hegel, la revelación en el cristianismo debe ser de tal forma que marque realmente una diferencia significativa respecto de las demás religiones. En su filosofía de la religión, por lo tanto, una revelación real significa una revelación completa, total, que no deja ni esconde nada tras de sí⁴⁴⁵. Una revelación incompleta, parcial, no es revelación, sino ocultamiento. Para Hegel no hay medias tintas ni puntos intermedios. Un Dios que se revela es un Dios que invita abiertamente a ser conocido, que desea que se le conozca plenamente. Afirmar lo contrario representa una afrenta a Dios. Decir que Dios no desea ser conocido es concebir en Dios una imperfección, inconstancia, o en última instancia, envidia. Un Dios envidioso es aquel que se esfuerza en mantener para sí, y solo para sí, un patrimonio particular, un Dios que se rehúsa a compartir con los demás el caudal de su infinita riqueza. Un Dios envidioso es un Dios imperfecto, y un Dios imperfecto ni siquiera es Dios. Pero para Hegel, Dios no es envidioso, no puede serlo. Dios es amor, entrega total, alguien que se da a sí mismo completamente a la humanidad. Dios es lo contrario de la envidia, es la des-apropiación. Por eso Dios se revela, gusta de manifestarse y entregarse al otro *sin reservas*. Además, para Hegel, el que Dios sea conocido no representa ninguna disminución a su grandeza. Dios no deja de ser Dios por revelarse, sino que, al contrario, se realiza a través de tal revelación. Y en última instancia, si Dios amó tanto a la humanidad que incluso le entregó a su propio hijo, ¿porqué reservar todavía para sí mismo el conocimiento? Revelación quiere decir manifestación, ser para otro, no para sí mismo. La falla en el conocimiento, por lo tanto, debe ser atribuida a nosotros mismos, a los teólogos y a todos aquellos que niegan de una u otra forma el conocimiento de la esencia absoluta. Si no se conoce nada de Dios esto se debe a la propia falta de inteligencia o a la pereza del pensamiento. “Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Pues para comprender exacta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se exige un sólida especulación”⁴⁴⁶.

En las otras religiones Dios es todavía distinto de su autorrevelación. Dios se esconde detrás de figuraciones artísticas, de vacías abstracciones o en la mundanidad de los fines inmediatos. En la religión cristiana, al contrario, el espíritu es para el espíritu, se muestra tal como es, sin intermediarios de ningún tipo. La revelación de una de las determinaciones más propias del cristianismo y que lo separa decisivamente de las demás religiones. Negar la revelación es, por lo tanto, un retroceso, un retorno al paganismo. “La religión cristiana es así la religión de la *revelación*, en ella es manifiesto lo que es Dios de modo que Él sea sabido tal como Él es”⁴⁴⁷. El cristianismo, de esta manera, al concebir a Dios revelándose, capta la esencia más íntima del Espíritu Absoluto. Revelación no significa solamente dejar de esconderse, ser manifiesto, mostrarse, sino que es la condición misma de la vida del espíritu. Un Dios que no se

⁴⁴⁴ *Enciclopedia*. §564

⁴⁴⁵ Jean Hyppolite, a éste respecto, añade una nota de especial importancia en su comentario a la Fenomenología. “La exposición hegeliana, dice Hyppolite, es oscura, pero la idea resulta sencilla: al final de la dialéctica de la religión ya no habrá superación; el espíritu en el mundo será el mismo espíritu absoluto, ya no habrá simbolismo ni trascendencia. Lo que el espíritu va a contemplar en su historia es él mismo en su auténtica figura. *Todo será revelado*. Sin embargo, incluso en la religión revelada hay todavía una cierta superación debido al «elemento de la representación», y por eso la efectiva reconciliación sólo se produce en el saber absoluto”. Cfr. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 488

⁴⁴⁶ *Enciclopedia*. §564

⁴⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión. La religión consumada*. Madrid, Alianza Editorial. 1987. P. 3

revela no sólo es un Dios desconocido, sino también, en última instancia, un Dios muerto. "La naturaleza del espíritu mismo consiste en manifestarse, en objetivarse; tal es su acto, su vitalidad, su acto único, y él es solamente su acto"⁴⁴⁸. Dios, para Hegel, es proceso. La religión cristiana, en tanto religión del espíritu, no puede ser la religión de lo misterioso y lo hermético, sino de la entrega, la desapropiación y la vida. Dios vive si y sólo si se manifiesta. Su revelación no es, por lo tanto, algo que Dios podría haber hecho o no, como si fuera una determinación arbitraria y contingente, sino que en ella está en juego su vida. Dios es la negación como tal, no un sí mismo, sino un ser otro, diferenciación y extrañamiento, amor y vida. Al concebir a Dios de esta manera, a los ojos de Hegel, el cristianismo se encuentra no sólo por encima de las demás religiones, sino incluso por encima de filósofos como Spinoza, Fichte o el propio Kant. La filosofía, por lo tanto, tal como la entiende Hegel, no puede darle la espalda al cristianismo y su trabajo especulativo. "Hay que decir que el contenido de la filosofía, su necesidad e interés son del todo comunes con la religión; su objeto es la verdad eterna, tan sólo Dios y su explicación. La filosofía sólo se explica a sí misma en cuanto explica a la religión y al explicarse a sí misma, explica la religión...La filosofía es ella misma, de hecho, culto divino"⁴⁴⁹.

La religión es, pues, la premisa, o incluso la posibilidad de la filosofía. El conocer Dios no puede ser uno de tantos propósitos o intereses de la filosofía, sino su interés central, en la medida en que lo revelado a través de la revelación cristiana no es otra cosa que Dios en cuanto Verdad. Conocer a Dios significa conocer la verdad. El cristianismo, por lo tanto, es también la religión de la verdad, la religión por la cual la verdad llega como tal al mundo. Verdad, sin embargo, no significa que la religión cristiana sea correcta de manera histórica, que lo que se narra en los evangelios haya sido correcto o tenga una forma irrefutable de ser comprobada. Religión verdadera significa que "lo VERDADERO es su contenido; o bien, ella posee y sabe lo verdadero, conoce a Dios tal como ÉL es; una religión cristiana que no deba conocer a Dios y en la que Dios no fuese revelado, no sería de ningún modo religión cristiana; su contenido es la verdad misma en sí y para sí"⁴⁵⁰. Dios es la verdad como tal, la luz suprema que lo ilumina todo, el brillar infinito, no algo fuera del brillar. La fe cristiana reconoce al Ser Divino como la verdad de lo existente, como su fundamento inamovible, como lo que siempre permanece en todos los cambios. Dios es uno y eterno, verdad que supera la pluralidad y el devenir. Debido a este descubrimiento de la religión cristiana, Hegel afirma en repetidas ocasiones que una filosofía que ignore a la religión se convierte al mismo tiempo en la máxima vanidad. Cuando una filosofía, o incluso una teología, abandona la búsqueda de la verdad eterna, cuando se asienta en su saber y voluntad limitadas, cuando se remite voluntariamente a los meros datos y las apariencias; entonces, el saber se aniquila. Pero el mayor envanecimiento del saber de su tiempo — quizás no sólo del suyo—, a decir de Hegel, consiste en afirmar que tal saber limitado es el máximo logro de la filosofía, el mayor descubrimiento de la ciencia. "Ya no le causa a nuestra época pesadumbre alguna no saber nada de Dios; se considera más bien como el punto de vista más elevado el decir que este conocimiento no es ni siquiera posible"⁴⁵¹. Debido a esta menesterosa situación, para Hegel, pensar el cristianismo no es sólo una opción, sino una exigencia. La filosofía habría de pensar, como afirma

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *El concepto de religión*. P. 84

⁴⁵⁰ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. . 4

⁴⁵¹ *El concepto de religión*. P. 61

melancólicamente Hegel, ¿qué sería entonces digno de ser comprendido, si Dios es incomprendible?⁴⁵²

La religión cristiana, en tercer lugar, es la religión de la reconciliación. La doctrina del perdón universal restablece al mundo en su dignidad en su relación con Dios. El desgarramiento entre el hombre y su prójimo, entre el individuo y su mundo, o entre el creyente y su Dios, encuentra a través del cristianismo las premisas de su reconciliación. La primera expresión de esta reconciliación reside en el hecho “de que en una religión se ha establecido que aparezca la representación de la unidad de la naturaleza divina y humana”⁴⁵³. Decir que el mundo se encuentra “caído y alejado de Dios” significa que el mundo se establece como conciencia finita, como conciencia de fines finitos. La finitud encerrada en ella misma es el desgarramiento como tal, el máximo dolor del espíritu. La pura finitud dejada a su suerte, sin ninguna clase de relación o contacto real con lo infinito, genera esa condición o estado de pura insatisfacción que la *Fenomenología* caracterizó como conciencia desventurada. El ámbito de la finitud —el individuo, la humanidad, el mundo, el universo—, tanto en la perspectiva de Hegel como en la del cristianismo, no está hecho para estar solo o para ser autónomo. La imagen del hombre como un sí mismo no es una imagen feliz, sino la desesperada condición del que ha sido abandonado por Dios, de aquel cuyo destino consiste en salvarse a sí mismo sabiéndose de antemano demasiado débil para ello. “El gran dolor del hombre, escribe Hyppolite, es quedarse reducido únicamente a él mismo, haber absorbido lo divino en sí mismo”⁴⁵⁴. Para teólogos como San Ignacio o pensadores como Kierkegaard, la soledad, el estar fuera o al margen de Dios, la finitud en sí misma, es una de las formas más perfectas de entender la condenación. El infierno es ese lugar o situación en la que el hombre renuncia a estar bajo la mirada y la ocupación divina⁴⁵⁵. De ahí que el orgullo, el deseo de subsistir por sí mismos, sea la raíz de todos los pecados y culpas, e incidentalmente, de todo sufrimiento. El hombre que renuncia a Dios, la finitud que se encierra en sí misma y niega todo lo demás, es por ello sinónimo de perdición y dolor. Estar con Dios significa nunca estar solo, estar referido a él, ser acompañado por él siempre. Renunciar a él, por lo tanto, significa estar siempre solo, incluso dentro de una multitud, incluso en el éxito y en la gloria. Este dolor, insatisfacción y abandono no puede, empero, ser curado por la finitud misma, ni por nada dentro del ámbito de la finitud. El hombre puede buscar refugio en la compañía, pero al final todos se van; puede buscar ahogarse en los placeres, pero ninguna satisfacción dura; puede buscar amor, pero incluso el más grande amor muere. Sólo en la eternidad hay reposo. Sólo el espíritu es capaz de traer la reconciliación, el perdón auténtico, la satisfacción real. La religión cristiana, en cuanto religión de la reconciliación, es el desistir de esta separación, “el retorno intuido de la realidad, el estar asumida la finitud en lo eterno, la UNIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA Y HUMANA”⁴⁵⁶.

Todo lo anterior —revelación, verdad, reconciliación— debe ser entendido como un proceso, no como determinaciones estáticas. La revelación, el desgarramiento, la verdad y la reconciliación son categorías que constituyen la vida del espíritu, intuitas

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ídem.* P. 105

⁴⁵⁴ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 492. Hyppolite también señala en el mismo lugar que es precisamente la premisa de la reabsorción de lo divino por parte del hombre la que marca el pensamiento de Feuerbach.

⁴⁵⁵ Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*. P. 218. Kierkegaard denomina explícitamente “lo demoníaco” a la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma y no desea tener ninguna comunicación. La libertad, lo divino, es, por el contrario, “lo dilatativo”, expansión, palabra, apertura.

⁴⁵⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. . 5

en un primer momento en el cristianismo y asimiladas, y desarrolladas, posteriormente por la filosofía hegeliana. Debido a la importancia de dichas categorías en su pensamiento, por mencionar sólo algunas, no es exagerado afirmar que el cristianismo enseña a Hegel a pensar el espíritu. Si bien es innegable la influencia de Kant, Fichte, Spinoza o Platón, es el cristianismo el encargado de dar la forma e impulso final a su filosofía. Sin embargo, también es necesario remarcar que Hegel no limita su pensamiento a ese impulso inicial, sino que lo lleva más lejos, quizá demasiado. El papel decisivo que juega el cristianismo en la formación de Hegel explica muy bien el porqué tanto en la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, así como en sus *Lecciones sobre filosofía de la Religión*, la religión revelada ocupa tan alto lugar. Lugar superior no sólo a las demás religiones, sino incluso a la filosofía de su tiempo. Empero, sin importar cuan alto se encuentre el cristianismo, no ocupa el último peldaño. El último escalón, la piedra de toque que justifica y realiza el sistema, es la filosofía.

Arte, religión y filosofía, a decir de Hegel, no son extrañas entre sí, sino que de hecho comparten el mismo contenido: el Absoluto. Así se expresa Hegel: "Dios es así e único objeto de la filosofía, su tarea consiste en ocuparse de Él, en reconocerlo todo en Él, en referirlo todo a Él así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien ella es para sí culto divino"⁴⁵⁷ Lo que las distingue y posibilita el paso de una a otra es, por lo tanto, la forma. Si la filosofía ocupa el último lugar dentro del sistema no se debe, como podría pensarse, a que niegue el contenido de la religión, sino en que lo exprese de una mejor manera. Por ello, Hegel critica fuertemente y en repetidas ocasiones al pensamiento de la Ilustración y al criticismo kantiano. Ambos, al negar el contenido de la religión —el único que puede dar verdad y seguridad—, se encierran a sí mismos en un puro formalismo. Esta forma de concebir la ciencia y la religión, afirma Hegel, "hizo de Dios un fantasma infinito que se encuentra lejos de nuestra conciencia y convirtió, asimismo, el conocimiento humano en una sombra vana, en fantasmas de la finitud, en fantasmas del mundo fenoménico"⁴⁵⁸. Sin el contenido, sin verdad absoluta, la filosofía se convierte en un cúmulo de fórmulas vacías. Por el contrario, el contenido sin la forma filosófica es capaz todavía de llegar al mundo. Esto es lo que Hegel descubre en el arte y la religión. Darle a ese contenido una forma superior, la forma del concepto obviamente, es el proyecto no sólo de su Filosofía de la Religión, sino de todo su sistema. La síntesis del contenido religioso y la forma filosófica es lo que Hegel llama Ciencia. "Esta ciencia es la unidad del arte y la religión. La manera intuitiva del arte...la producción subjetiva de ésta, y cuyo fraccionar el contenido sustancial en muchas figuras independientes, está unificado en la totalidad de la religión; y el proceder desparramado de ésta..., no es solamente recogido en un todo, sino que es también reunido en la intuición simple y espiritual, y allí es llevado a pensamiento conciente de sí este saber; es por consiguiente el concepto del arte y la religión, conocido por el pensamiento"⁴⁵⁹. La filosofía, tal como la entiende Hegel, es, por lo tanto, la ciencia que expresa de forma conceptual, necesaria, el contenido absoluto del arte y la religión.

Ahora bien, si la forma del arte es la intuición sensible y la expresión de la filosofía es el concepto, ¿cómo expresa la religión el espíritu absoluto? Por medio de representaciones. La diferencia básica entre filosofía y religión, o en última instancia, entre filosofía y cristianismo, radica en la diferencia entre concepto y representación.

⁴⁵⁷ *El concepto de religión*. P. 85

⁴⁵⁸ Ídem. P. 61

⁴⁵⁹ *Enciclopedia*. § 572

Para Hegel, al no abandonar la forma de la representación, la religión se cierra a sí misma el camino a la ciencia, al saber real, de la misma forma que el pensamiento que se niega a aceptar como válido el contenido religioso. Hegel quiere levantar a ambas, filosofía y teología, del estancamiento en que se encuentran, de su pereza y reticencia. El trabajo que Hegel elabora no se dirige solamente a la filosofía, como comúnmente se entiende, sino a la teología por igual. Ésta última, afirma Hegel, no sólo había rechazado la forma filosófica, sino que había negado completamente la validez de la razón en cuestiones teológicas y habíase refugiado en los puros sentimientos. Con esto, el campo de acción de la teología se reduce dramáticamente, si no se vuelve inútil. El sistema hegeliano intenta, por esta razón, sanar esta situación. No sólo intenta reconciliar a la razón con el cristianismo, sino también al cristianismo con la razón. Esto significa, por una parte, darle plenitud o carácter absoluto a la ciencia; y, por la otra, conceptualizar, racionalizar el cristianismo. “La religión en nuestro tiempo tropieza así especialmente con el obstáculo de que el conocimiento no está reconciliado con ella. Entre ambos se encuentra un muro divisorio; el pensamiento no se decide a una consideración seria de la religión y a tomar un interés profundo en ella. La tarea de la Filosofía de la religión consiste en eliminar esta grieta, este impedimento. Por otro lado, tiene que infundirle a la religión el coraje de conocer, el coraje de la verdad y de la libertad”⁴⁶⁰

Lo característico de la religión consiste, pues, en no expresarse a través de conceptos, sino en otras formas no tan completas, como las representaciones. Empero, la diferencia entre conceptos y representaciones no es radical, sino más bien dialéctica. La representación es un momento en el desarrollo del concepto, de la misma manera en que la niñez es un momento en el proceso de maduración de un hombre. Por esta razón, Hegel se refiere comúnmente a las representaciones como «expresiones infantiles» en relación al concepto. La representación está a medio camino de la imagen artística y el concepto filosófico. El arte procede mediante imágenes, y las imágenes son siempre algo sensible, particular. La religión, por lo tanto, al ser la superación del arte, debe adoptar una forma más universal, de carácter más espiritual. “Al ser la religión para sí el aspecto subjetivo en el elemento de la autoconciencia, la *representación* en general reviste para ella un carácter más esencial, la imagen es algo sensible, sacado de lo sensible, mito; la representación es la imagen elevada a su universalidad, pensamiento, rica en pensamiento, forma también para el pensamiento...; ella puede ir unida también con la imagen, pero aquel es el factor determinante”⁴⁶¹. La representación proviene, por lo tanto, principalmente del pensamiento, su elemento es la libertad del pensamiento. El arte depende inevitablemente de la sensibilidad; la representación puede prescindir de ella. Representaciones como la libertad, la eticidad, la virtud, el valor, el mal, son, para Hegel, representaciones clásicas del pensamiento. “Pero también contenidos más sensibles, por ejemplo, una batalla, una guerra, son representaciones, no imágenes”⁴⁶².

En la religión, por lo tanto, el contenido sensible de la imagen es elevado, no eliminado, al pensamiento. Empero, es necesario asimismo recalcar que, al menos para Hegel, no todo pensamiento es filosofía. Ciertamente Hegel puede afirmar sin ambages que hay pensamiento, razón, en la religión; pero no aun pensamiento conceptual, filosófico. La representación es la aurora de la conciencia, pensamientos vagos y difusos. Todo hombre conciente tiene una representación, por vaga que sea, del amor; pero eso no significa que tenga un concepto definido del mismo. Lo propio de la representación es insinuar, dar rodeos, evitar una definición directa. Por esta razón Hegel las compara con las metáforas y las alegorías. “Las representaciones, en general,

⁴⁶⁰ *El concepto de religión*. P. 83

⁴⁶¹ Ídem. 321

⁴⁶² Ídem. 322

pueden ser consideradas como metáforas de los pensamientos y conceptos. Pero no basta poseer representaciones para poseer su significación en el pensamiento; esto es, no conocemos aún los pensamientos y conceptos que corresponden a ellas⁴⁶³. La representación es, en cierta manera, el modo de pensamiento del hombre común. Tal como Hegel la entiende, pues, la filosofía no se limita solamente a ser pensamiento, sino una forma más desarrollada del mismo. Por esta razón, la filosofía está reservada para aquellos que se han elevado sobre el pensamiento común y han alcanzado el conocimiento conceptual. No entender estas distinciones puede llevar a graves malentendidos. La filosofía, por ejemplo, "tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía"⁴⁶⁴. En la medida en que la filosofía se encuentra en la cima del sistema, Hegel la entiende como una ocupación para pocos, o al menos para aquellos que han hecho un esfuerzo mayor que ser concientes. La filosofía es para Hegel una disciplina científica —la disciplina científica— y como tal requiere de una debida preparación para dedicarse a ella. Para él, el que un hombre sin preparación se dedique a la filosofía es tan absurdo como si alguien pensara que mezclando diversas sustancias en una probeta se convierte en un químico. "Nadie duda de que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero, aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie, y tenga manos, y con ellas la habilitación natural para dicho oficio. Sólo para filosofar no se necesitará ni estudio, ni aprendizaje, ni trabajo"⁴⁶⁵.

Podría pensarse quizás que con dicha caracterización de la representación y la filosofía, el pensamiento de la religión se encuentra al mismo nivel que el pensamiento común y corriente. Sin embargo, hay que recordar la supremacía que ocupa la religión cristiana, o la religión en general. Sus representaciones no se dirigen a un objeto cualquiera, sino al objeto absoluto, la verdad absoluta. El hecho de que la religión tenga por objeto a Dios, de que sea ocupación divina, la saca del ámbito de la vanidad de las meras representaciones. Y en el caso particular de la religión cristiana, se trata de las representaciones que mejor se acercan al concepto, de las representaciones que expresan de manera más perfecta la vida de lo divino. Empero, por muy perfectas que puedan ser dichas representaciones, no dejan por ello de ser representaciones. Hegel atribuye en buena medida el «estado de necesidad» del cristianismo y la teología cristiana a su permanecer en las representaciones. Dios merece, a los ojos de Hegel, una forma de expresión más alta, más precisa. Las representaciones pueden haber cumplido muy bien su labor en una época en la cual la razón no se encontrase todavía desarrollada, en una época más ingenua. Pero en una época como la suya, en la cual el espíritu se ha elevado sobre sí mismo, se muestran claramente insuficientes. Debido principalmente al pensamiento de la Ilustración, o pensadores como Marx, se entiende comúnmente que la madurez en el uso de la razón equivale a una emancipación de la religión y su contenido. "La razón es atea" dirá terminantemente el propio Marx⁴⁶⁶. Por el contrario, el problema para Hegel consiste no en rechazar el contenido religioso, sino en darle una forma más racional. El progreso de la razón no significa la eliminación del contenido religioso, sino su evolución. Las representaciones no son capaces de satisfacer a una

⁴⁶³ Enciclopedia. § 3

⁴⁶⁴ Ídem. §5. Como ejemplo de esta confusión, Hegel menciona, un par de párrafos adelante, el caso de un periódico inglés que incluía un anuncio con el interesante título de: *The art of preserving the hair, on philosophical principles.*

⁴⁶⁵ *Ibíd.*

⁴⁶⁶ Karl Marx, *La ideología alemana.*

comunidad cada más menos ingenua y cada vez más exigente. De ahí que, conforme pasa el tiempo e insistan en permanecer en el mismo estado, se parezcan cada vez más a las explicaciones que se dan a los niños. Las conexiones al interior de las representaciones se dan a través de imágenes, alusiones y metáforas. Tienen la intención de presentar, introducir, hacer comprensible apenas un contenido pero sin ahondar demasiado en detalles o en cuestiones más profundas. Las representaciones constituyen el medio del primer acercamiento, de la introducción del contenido religioso en el corazón del individuo. Así pues, debido a su carácter intelectual, pero al mismo tiempo metafórico e inductivo, las representaciones constituyen la base de la *doctrina*. “En la medida en que la religión ofrece esencialmente su contenido bajo la figura de la representación posee una *doctrina* y ciertamente la de la verdad”⁴⁶⁷.

Las representaciones contienen, por decirlo así, suficiente pensamiento como para convertirse en instrumentos pedagógicos, especialmente en la niñez. Incluso, al menos en un primer momento, las representaciones se constituyen como un medio superior a los conceptos. El contenido religioso, la verdad, absoluta, como afirma Hegel, llega al hombre por vez primera a través de la religión. Por esta razón, en la medida en que las representaciones son el elemento primordial de la religión, el saber de la verdad absoluta sólo puede llegar a través de las representaciones. Además, Hegel sabe muy bien que la formación de los niños, al menos en cuestiones religiosas, no puede estar basada en conceptos. Si incluso los adultos encuentran dificultades, por no decir imposible, en concebir a Dios a través de la especulación, resultaría algo en extremo absurdo esperararlo por parte de los niños. Sólo la representación contiene el equilibrio perfecto entre pensamiento e imaginación capaz de introducir o dar una primera imagen, al mismo tiempo que decisiva, de la divinidad. En Hegel, por lo tanto, no hay tal cosa como un conocimiento puramente especulativo de Dios, sino que todo conocimiento parte de una representación previa. El conocimiento, por decirlo así, es ambas cosas a la vez, representación y concepto. “Lo que el hombre crea que tiene que ver en relación con Dios, depende de su *representación* de Dios, su autoconciencia corresponde a su conciencia e inversamente no puede tener ningún conocimiento”⁴⁶⁸. Sin representación no puede haber concepto. Hegel sabe muy bien que la Filosofía de la religión, o incluso toda Filosofía, no parte de cero ni trabaja sobre el vacío, sino que cuenta de antemano, sin realizar ningún esfuerzo, con un riquísimo arsenal de representaciones, metáforas, conceptos y sentimientos que provienen del milenario trabajo pedagógico de la religión. Tal contenido está siempre ahí, le guste o no. El Dios que presenta la Filosofía de la religión no es otro que el que se presupone en la religión revelada. Por esta razón, el filósofo que habla de Dios, para bien o para mal, según Hegel, cuenta ya dentro de sí con una representación de Dios que no puede evitar. Si bien es bastante comprensible que alguien ignore el concepto especulativo de Dios, resulta imposible, al menos dentro de los límites del cristianismo —si tal cosa existe— no tener una imagen o idea preconcebida de Dios. Por esta razón, para Hegel, en sentido estricto, el ateísmo es imposible. Para serlo habría que haber nacido en un ambiente completamente ajeno al cristianismo o, en caso de que fuese posible, al margen de cualquier concepción religiosa. El hombre tendría que abstraerse y extraerse de su mundo y, lo cual es aun más difícil, de su educación, para poder escapar de él. Decía Dostoievski que sólo aquel que renuncia a su tradición renuncia a Dios. “Quién no siente su tierra bajo sus pies, deja de sentir a Dios...El que renuncia a su tierra natal renuncia también a Dios”⁴⁶⁹. Tener esa representación, o precomprensión de Dios, no

⁴⁶⁷ *El concepto de religión*. P. 322

⁴⁶⁸ Ídem. P

⁴⁶⁹ F. Dostoievsky, *El Idiota*. Barcelona, ED. Iberia. 1972. Volumen II. P. 237

significa que eso sea suficiente como para considerarse a sí mismo cristiano; pero, al menos, revela la imposibilidad de ser completamente ajeno a él. “La filosofía debe presuponer que el sujeto se ha puesto en claro consigo respecto a este punto; ella no puede producir en él el sentimiento religioso, si no tiene o no quisiera tener en sí nada de religión. Pero en realidad no hay ningún hombre tan corrompido, tan perdido, tan malvado y tan miserable que no posea en sí algo de la misma, que no la conozca o que no tenga ninguna conciencia de la religión aun cuando no sea más que temor de la misma o nostalgia u odio respecto a ella. Dado que el hombre es hombre y no animal, la religión no es para él una sensación o una intuición extraña.”⁴⁷⁰

Hegel tiene en gran estima el inmenso trabajo realizado por el cristianismo en lo que atañe a la formación cultural. No sólo la religión, sino incluso la moralidad y el derecho se ven afectados en su base por dicha labor. La introducción en la doctrina cristiana representa un segundo nacimiento, un nacimiento en el espíritu. A través de las representaciones de la doctrina religiosa el niño tiene su primer contacto con la grandeza y la infinitud, pero también con categorías como el amor, la piedad, la virtud, la caridad, etc. Hegel afirma, de hecho, que de no ser grabadas en la niñez, tales categorías se vuelven algo casi imposible de aprender y respetar. La filosofía no puede inducir el respeto y la solemnidad en materia religiosa, e incluso social, sino que parte una vez más de lo que la doctrina religiosa ha hecho al respecto. Las representaciones de la doctrina cristiana, podría decirse, purifican al corazón de sus impulsos naturales. “La formación religiosa comienza por la representación. Mediante la doctrina, la enseñanza, son despertados, purificados y formados los sentimientos, llevados al corazón”⁴⁷¹. A través de los detalles y las costumbres más sencillas, en la doctrina el hombre adquiere la conciencia de la importancia, de la trascendencia de Dios y lo relacionado con él. La doctrina constituye un primer ensayo de rompimiento con la finitud. Gracias a ella, al hombre se le hace saber desde temprana edad que hay algo más grande que este mundo, que lo ve que ve no es todo lo que hay, que no existen los límites, que sus ojos deben mirar cada vez más alto. “Cada individuo adapta su espíritu a estas representaciones y sensaciones, y de este modo se difunde en el pueblo un contagio espiritual, y la *educación* consiste en que el individuo viva en la atmósfera de su pueblo. Así también los niños asisten limpios y engalanados al culto, participan en las funciones o tienen algún cometido en el desarrollo del culto...Es esta una *autoridad natural*, pero representa el máximo poder en lo espiritual. El individuo puede dar rienda suelta a su imaginación en lo referente a su autonomía, pero no puede pasar por alto este espíritu, pues constituye su realidad esencial, su espiritualidad misma”⁴⁷². Dostoievski cuenta también en distintas ocasiones el caso de algunos criminales que, incluso después de haber cometido las peores atrocidades, se aferran fervientemente a algo sagrado, ya sea un recuerdo o un pequeño crucifijo⁴⁷³. Ellos pueden haber perdido el temor en la autoridad terrena, pero no en la divina. Incluso debe el abismo más hondo, son capaces de recordar que el más terrible de los crímenes es el crimen contra el espíritu.

Las representaciones de la doctrina religiosa, por lo tanto, juegan un papel importantísimo en la conformación de la religión e, incluso, para todo el pensamiento y

⁴⁷⁰ *El concepto de religión*. P. 66

⁴⁷¹ Ídem. P. 154

⁴⁷² Ídem. P. 300

⁴⁷³ También en *El idiota* Dostoievsky afirma: “El sentimiento religioso, en su esencia, no puede ser disminuido por ningún razonamiento, por ninguna falta, por ningún crimen, por ninguna credulidad, porque hay en él algo que queda y quedará eternamente fuera de todo eso, una cosa que los ateos no alcanzarán jamás y de la que no hablarán nunca cuando pretendan combatir la creencia”. Volumen I. p. 258

la cultura en general. Sin embargo, al mismo tiempo constituyen el aspecto polémico o problemático de la religión. En primer lugar, las representaciones se mantienen como algo exterior y ajeno al sujeto que las conoce. La mayoría de las veces, incluso cuando hay intentos de explicación, no profundizan lo suficiente y apelan a la autoridad. Es el viejo problema de la *positividad* de la religión que Hegel analizaba en sus primeros escritos. Una fe positiva es una fe que exige ser creída sólo en base a su autoridad, no en base a razones. Si bien, como afirma el Hegel maduro, todo pensamiento parte siempre de algo dado, y en este sentido, *positivo*, la religión se rehúsa a abandonar esta forma de expresión e insiste en mantener ciertos misterios o artículos de fe que solamente deben ser creídos, no conocidos completamente. Al final del día, en la religión cristiana, los caminos del señor son incomprensibles. En lugar de avanzar hasta el conocimiento claro y conceptual, la religión se contenta con metáforas, insinuaciones e imágenes sombrías que tan sólo sugieren un contenido sin revelarlo por completo. Lo que puede parecer convincente y claro a una edad temprana, muestra claras deficiencias en la madurez y, sobre todo, al intentar mostrar de forma más clara y convincente el mismo contenido. La decadencia, o situación crítica del cristianismo, depende, a decir de Hegel, no sólo en contentarse con tales representaciones, sino también en olvidar que en una época anterior ya se había intentado dar el paso hacia la forma conceptual. "Acto seguido hay que observar que, especialmente en otro tiempo, en la Iglesia católica no se había establecido ninguna separación entre la filosofía y la teología. Esta conexión ya había tenido lugar en los Padres de la Iglesia"⁴⁷⁴.

Por otra parte, las representaciones muestran limitaciones, por decirlo así, intrínsecas. En ellas hay todavía demasiado contenido sensible, aunque ya se encuentre bajo una cierta forma intelectual. La representación se encuentra en tensión constante entre la intuición sensible y el pensamiento como tal. Todavía predominan en ella las imágenes referentes a un contenido familiar. Las representaciones no convencen en base a razones, sino apelando a la familiaridad y cercanía de las imágenes que provee. Se trata sencillamente de acumular imágenes, sin que haya mayor conexión entre ellas que un «y» o un «también». "En esencialmente la naturaleza de la conexión, que no pertenece al pensamiento en cuanto tal, es, por consiguiente, una conexión de la representación sacada de la analogía, del ámbito de la imagen, o incluso de la representación indeterminada de una cierta conexión"⁴⁷⁵. La religión se limita a decir: "Dios es como un Padre", "Dios engendra a su hijo", "Jesús es el cordero de Dios", etc. Incluso determinaciones como la Providencia, la sabiduría, la omnisciencia, aunque pertenecen más al ámbito de los conceptos, en la medida en que no son analizadas en sí mismas, en la medida en que no se han establecido la diferencia y la igualdad entre ellas, permanecen como simples representaciones generales. Al encontrar tal cantidad de representaciones sensibles, o antropomórficas en general —como el pensamiento o el lenguaje— pensadores como Feuerbach o Marx se atreven a pensar que la religión no es nada más que una proyección del hombre, algo humano, demasiado humano. Por esa razón Hegel, concibiendo muy bien tal posibilidad, intenta que la religión se comprenda no sólo en términos sensibles, finitos, sino también como algo racional y necesario en sí mismo. "Lo *sustancial* consiste en que ese contenido sea sabido así por mi como fundado en sí, en que yo posea ahí la conciencia del concepto, es decir, no sólo la certeza, la convicción, es decir, la conformidad con principios tenidos comúnmente por verdaderos, es decir, mediante la subsunción bajo los mismos, sino que yo poseo ahí la

⁴⁷⁴ *El concepto de religión*. P. 98

⁴⁷⁵ Ídem. P. 330

verdad en cuanto verdad, es decir, bajo la forma de la verdad, bajo la forma de lo absolutamente concreto, de lo absoluta y puramente acorde en sí"⁴⁷⁶

La parte central de la última sección de las *Lecciones*, la más rica e interesante, corresponde así a la interpretación de los elementos básicos de la doctrina de la religión cristiana. Hegel, ya se ha mencionado, muestra una sincera admiración por varias de las más distinguidas mentes en la historia del cristianismo, como por ejemplo, Tertuliano, Tomás de Aquino, San Anselmo, Abelardo, el Maestro Eckhart, entre otros. Sin embargo, sabe muy bien que la especulación de su época está muy lejos de brillar con la misma intensidad con la que lo hizo en dichas personalidades. Ellos pertenecen a una Edad de oro que, lamentablemente, jamás ha sido igualada. En la medida en que Hegel pretende analizar el cristianismo en su totalidad, no puede detenerse, o limitarse a hacer glosas sobre la gloria pasada de la Edad Media. La filosofía de la religión no es, por lo tanto, un diálogo con el cristianismo pasado. Empero, tampoco se remite a los teólogos o a la teología de su época. Ya sea debido a la ausencia de un interlocutor digno o a la cobardía que Hegel denuncia en la teología de su tiempo, o a la arrogancia propia de Hegel, la intelectualidad del cristianismo, al parecer, ni siquiera se merece una mención en sus *Lecciones*. Una mención digna, se entiende. Hegel prefiere, por esta razón, analizar la fe del pueblo, la que le ha sido enseñada a lo largo de los siglos de la manera más simple, la del catecismo de la iglesia cristiana que se expresa en el credo. Aunque la doctrina de la teología se muestre endeble, el pueblo todavía cree. La fe del pueblo se ha mantenido intacta, aunque la teología falle en justificarla o enriquecerla. "El pueblo ha sido abandonado por sus maestros, ellos se auxiliaron mediante la reflexión y encontraron su satisfacción en la finitud y en la subjetividad y, consiguientemente, en la vanidad, mientras que aquel núcleo sustancial del pueblo no puede encontrar su propia satisfacción"⁴⁷⁷. Cuando la religión se reduce a historias particulares, a motivaciones morales y sentimentalismos, y no se da lugar a la verdad especulativa, afirma Hegel, "la sal se ha tornado insípida"⁴⁷⁸. En su intento por mantener a salvo el contenido religioso, o la religión en general, de los ataques de la razón ilustrada, la teología se ha reducido a sí misma a formalismos y sentimentalismos de toda clase, mientras que el pueblo ha sido abandonado y dejado a su suerte.

Esto explica, por una parte, la ausencia de discusiones o referencias a la teología de su tiempo —exceptuando las críticas— y también la aparente simplicidad en la selección en los objetos a analizar. Estas instancias básicas —la Trinidad, la creación, el jardín del edén, la encarnación, la vida y la pasión de Jesús, entre otras— representan el auténtico tesoro de la religión cristiana. Sin embargo, como ya se ha mencionado antes, Hegel escoge analizar dichos objetos a partir de sí mismos y no a partir de la autoridad bíblica. Hegel intenta desentrañar y justificar el contenido intrínseco de tales representaciones, y no simplemente acumular citas bíblicas a su favor o apelar al carácter revelado de la Biblia como autoridad última. Lutero, ya se sabe, había limitado la autoridad en cuestiones de exégesis a la *sola scriptura*. Desdeñando prácticamente toda la tradición teológica, Lutero pensaba que la Biblia era más que clara para justificar la fe de cualquiera. En este punto, en abierta oposición a Lutero, Hegel afirma que es imposible atenerse solamente a los escritos bíblicos. Ciertamente la Biblia es una base, o fundamento que produce comúnmente firmeza en las convicciones y satisfacción en la vida diaria. Pero lo realmente importante, a decir de Hegel, es que el hombre, en cuanto pensante, avance sobre la base de esta simpatía inmediata, y que enriquezca dicho testimonio con sus reflexiones y consideraciones propias. "Estos pensamientos y esta

⁴⁷⁶ Ídem. P. 331

⁴⁷⁷ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 93

⁴⁷⁸ *Ibid.*

consideración producen una religión instruida, y ella en su forma suprema es la teología, la religión científica, este contenido sabido científicamente como testimonio del espíritu⁴⁷⁹. Sin embargo, más allá de eso, tales pensamientos y consideraciones no representan solamente la posibilidad de una teología, sino que en cierta forma son inevitables. El que incluso algunos teólogos afirmen que hay que atenerse al pie de la letra a las palabras de la Biblia representa, pues, una clara contradicción. En efecto, existen muchos hombres muy religiosos que solamente se atienen a la Biblia, que no hacen otra cosa que leer y repetir la Biblia, que memorizan salmos, y que de este modo construyen y fortalecen su piedad. Pero, afirma Hegel, "no bien la religión deja de ser una mera lectura y repetición de proverbios, no bien comienza la así llamada explicación, deducción y exégesis de lo que deben significar las palabras de la Biblia, el hombre pasa a razonar, reflexionar y pensar y ahí cuenta la manera cómo él se comporta pensando, importa si su pensar es correcto o no lo es"⁴⁸⁰. El que tales pensamiento provengan o se refieran a la Biblia en nada importa. En el mismo instante en que se dejan de utilizar las palabras exactas de la Biblia, ya se le ha dado a tal contenido una forma distinta, más lógica si se quiere, y el pensamiento recupera su autonomía. Limitarse a citar la Biblia, o a tener una colección de ellas, no necesariamente representa una ventaja para la religión, sino más bien un obstáculo, o incluso, una fuente de problemas. También el diablo cita la Biblia, afirma Hegel, pero eso no lo convierte en cristiano. Es a través de la reflexión, de la teología, que la Biblia adquiere su dimensión completa. Para Hegel, por esta razón, las representaciones de la doctrina de la iglesia, e incluso los sacramentos, no son válidas simplemente porque están referidas a las Escrituras, sino porque cuentan en sí mismas con un contenido y una forma racionales. "Pero la investigación de estas formas del pensar compete solamente a la filosofía. Por consiguiente, la teología no sabe lo que quiere cuando se vuelve contra la filosofía; o bien ella actúa sin saber que emplea esas formas..., o bien ella incurre en una ilusión"⁴⁸¹.

La interpretación hegeliana del cristianismo está marcada por el predominio del concepto. Y es también el concepto el que determina tanto la forma del análisis como su división. La religión cristiana, al igual que todo en la filosofía de Hegel, es analizada en tres momentos que se relacionan entre sí dialécticamente. Dios es proceso, vida, y por lo tanto, dialéctica. La prueba de la verdad del cristianismo se remite de esta manera a la lógica. "El lecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos: α) el abstracto racional; β) el dialéctico o negativo racional; γ) el especulativo o positivo racional"⁴⁸². Las tres lecciones que conforman el contenido dedicado al cristianismo, aunque con pequeñas variaciones, mantienen la misma estructura de la lógica. El cristianismo es dividido entonces en tres esferas o elementos. La primera corresponde a Dios en su universalidad; la segunda de ellas se refiere a su determinación y división; y la última describe su reconciliación consigo mismo como concepto desarrollado o idea. Sin embargo, pese a que cada uno de estos elementos o esferas constituye un momento autónomo, no representan fenómenos separados o aislados entre sí, sino que son entendidos como un solo proceso único. Hegel lo reitera en repetidas ocasiones: no hay dos espíritus o dos razones, sino un solo espíritu y razón absoluta que se diferencia a sí misma. Incluso anteriormente a la *Fenomenología*, la idea de la unidad en la multiplicidad ya se encuentra en sus primeros fragmentos. En la religión cristiana, esta primera intuición de la unidad de lo múltiple se encuentra expresada en el misterio de la

⁴⁷⁹ Ídem. P. 176

⁴⁸⁰ Ídem. P. 177

⁴⁸¹ Ídem. P. . 178

⁴⁸² *Enciclopedia*. § 79

Trinidad. Para Hegel, el misterio de la Trinidad muestra una correspondencia completa con la teoría del concepto y el juicio. “El concepto es lo que es libre, es el poder substancial subsistente por sí, y es totalidad, puesto que cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparable”⁴⁸³. En la Trinidad, el comienzo viene con el universal, el Padre que es a la vez el espíritu, el Hijo representa la particularidad de lo infinito y el Espíritu es la unidad como tal de manera que los tres son a la vez el espíritu y lo tercero es a la vez lo primero. “La triplicidad, esa vieja forma de los pitagóricos, de los neoplatónicos y de la religión cristiana, aunque aquí sólo se presente como un esquema puramente externo, esconde dentro de sí la forma absoluta, el concepto”⁴⁸⁴.

Joseph Ratzinger, por ejemplo, distingue entre una doctrina positiva y una doctrina negativa en relación con el misterio de la Trinidad. En el aspecto positivo, “la paradoja «una esencia en tres personas» tiene que ver con el problema del sentido primordial de la unidad y la multiplicidad”⁴⁸⁵. La confesión del Dios uno y trino revela, a decir de Ratzinger, que la divinidad trasciende nuestra categorías de lo uno y lo múltiple. En lo divino, lo uno no está contrapuesto a lo múltiple, sino que es precisamente a través de esa multiplicidad que muestra su plenitud. Máximo el confesor afirmaba que la idea de la Trinidad representaba una especie de síntesis entre el politeísmo griego y el monoteísmo judío. “Aquel es multiplicidad sin límite y contradictoria en sí misma, éste es unidad sin riqueza interior”⁴⁸⁶. Para el mundo judío, solamente la unidad, lo que sobrevive y fundamenta la cambiante y perecedera multiplicidad, es digna de la divinidad. Para los griegos, al contrario, es precisamente a través de la pluralidad que llega a atisbarse la infinita riqueza de lo divino. La concepción cristiana de la Trinidad restablece la multiplicidad como un rasgo originario de lo divino y al mismo tiempo enriquece la suprema unidad haciéndole abandonar su monotonía. El modelo de unidad propio del cristianismo, como ya se ha afirmado antes, no es el de la indivisibilidad del átomo o el de la perfección del Dios de Spinoza, sino el de una unidad radical suscitada por el amor. Cuando se concibe a Dios como la unidad de tres personas se le concibe necesariamente como relación, palabra y amor. Las personas de la Trinidad invitan a comprender a Dios en términos de comunicabilidad y fecundidad. “Lo que es exclusivamente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad”⁴⁸⁷. Sin embargo, esta riqueza y aparente claridad de la concepción trinitaria de Dios, para el propio Ratzinger, no excluye el misterio y la oscuridad. Misterio no tiene necesariamente una connotación negativa, sino que intenta explicar esa infinidad de significados que puede tener la idea de la Trinidad, ese caudal inagotable de descubrimientos y palabras que habla a cada época de forma íntima y particular, que puede ser interpretado de muchísimas maneras, pero jamás agotado. “Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana en torno a Dios prueba *algo* es precisamente que todo intento de aprehender a Dios en términos humanos lleva al absurdo. En rigor, sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a la pretensión de comprender y lo dejamos tranquilo en el ámbito de lo incomprensible. La doctrina de la trinidad no pretende, pues, tener la comprensión de Dios. Es una declaración de límites, un gesto que apunta, que nos remite a lo

⁴⁸³ Ídem. § 160

⁴⁸⁴ *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. p. 429

⁴⁸⁵ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 151

⁴⁸⁶ Ídem. P. 106

⁴⁸⁷ Ídem. P. 153

innombrable; no es una definición que encierra en la pantalla de nuestro saber humano, ni es tampoco un concepto que lo encierra en las casillas del espíritu humano”⁴⁸⁸.

Hegel, por su parte, descubre prácticamente los mismos rasgos en lo que respecta a la trinidad. El misterio trinitario expresa mediante representaciones simples —el Padre, el Hijo y el Espíritu— la unidad que permanece en el Dios que se diferencia. Diferencia significa actividad, desdoblamiento, alteridad. Para la doctrina cristiana, Dios no es un ser estático, sino que se desarrolla, diferencia y vive. “Dios es el Espíritu, Dios determinado así abstractamente como el Espíritu universal que se particulariza, tal es la verdad absoluta, y la religión que posee este contenido es la religión verdadera. Eso es lo que en la religión cristiana se denomina Trinidad, lo uno y trino; se trata del Dios que se diferencia, pero que ahí permanece idéntico a sí mismo”⁴⁸⁹. Al mismo tiempo, la concepción del Dios uno y trino representa la síntesis y la superación de las demás religiones. Hegel sabe, al igual que Ratzinger, que basta una mirada rápida a la historia del cristianismo y las demás religiones para descubrir en ella distintas representaciones, más o menos claras, de un Dios trinitario. “Así, en las diversas religiones encontramos, de una o de otra manera, la forma y la expresión de aquella triada, por ejemplo, en la religión hindú”⁴⁹⁰. Krischnas es al mismo tiempo Brahma, Shiva y Vishnu; el que crea, el que destruye y el que conserva. Según Hegel, Aristóteles afirma: “Nosotros creemos que hemos invocado enteramente a los Dioses cuando los hemos invocado tres veces”⁴⁹¹. Platón, probablemente tomando la idea de Pitágoras, determina como una triada la idea abstracta en el *Timeo*. Y también, quizá con mucha mayor determinación y detalle, los neoplatónicos como Plotino se refieren a esa forma triple de la divinidad. Sin embargo, el que la idea de la Trinidad sea más antigua incluso que el cristianismo, no representa ninguna mella para ése último. Sólo en el cristianismo la Trinidad representa una determinación clave de la divinidad, su verdad absoluta, mientras que en las demás religiones se toma como determinación más. Esto se debe a que en el cristianismo, el ser triple, los tres momentos, son elevados al nivel de la personalidad. “En la religión cristiana no solamente se dice «Dios es uno y trino», sino también «hay tres personas»: ahí el ser-para-sí ha sido promovido hasta la cima más alta, la cual es no solamente lo uno, sino la persona, la personalidad. Personalidad es la intensidad suprema del ser-para-sí”⁴⁹². En el cristianismo, la contradicción o tensión dialéctica ha sido llevada hasta su punto más alto al concebir estas tres instancias como tres personalidades que, sin embargo, existen solamente formando uno. Estas personalidades autónomas que, empero, se constituyen como una sola unidad es el misterio del amor. En el amor, o incluso en la amistad, está la persona que conserva su autonomía y subjetividad pero que sólo encuentra su realización en el otro. “«Dios es el amor» es una expresión muy apropiada;... así Él es persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es conciente de sí solamente en el otro —como dice Goethe— en la desapropiación absoluta”⁴⁹³. La Trinidad, para Hegel, expresa precisamente esta especie de unión mística que sucede en el amor. Dios es relación, ser para otro, un ser volcado completamente hacia fuera, que sólo es en la acción de salir de sí mismo. Y al mismo tiempo es la infinita fuerza capaz de unir lo más diverso, lo más contradictorio, lo más extraño, dentro de sí mismo. Dios

⁴⁸⁸ Ídem. P. 146

⁴⁸⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 120

⁴⁹⁰ Ídem. P. 18

⁴⁹¹ Ídem. P. 19

⁴⁹² Ídem. P. 121

⁴⁹³ *Ibid.*

es la unión de lo grande y lo pequeño, como afirmaba Cusa, de lo finito y lo infinito, de lo efímero y lo eterno.

Hegel, sin embargo, no distingue en la Trinidad entre dos sentidos o significados, como la teología católica. Hegel no niega que detrás de la concepción trinitaria de Dios se esconden diversos significados. Sin embargo, todos ellos son perfectamente concebibles y cuantificables. La Trinidad puede ser una expresión infantil, pero de ninguna manera niega el entendimiento. "La trinidad ha sido llevada a la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu; ésta es una relación infantil, una forma infantil"⁴⁹⁴. La Trinidad, pues, es en todo caso una forma conceptual no desarrollada completamente, una representación, pero no algo más allá de la razón, algo de suyo incomprensible. En este sentido, no hay significados ocultos o un sentido negativo implícito en la idea de la Trinidad. Para Hegel, la categoría del «Misterio» puede tener varios significados. En primer lugar, como ya se ha mencionado antes, la constante apelación al misterio, la necesidad de mistificar ideas, conceptos y representaciones, es más un signo de pereza o incapacidad intelectual que una característica real. El misterio surge en el momento en el que se acaban los argumentos o cuando no se desea encontrarlos. Sin embargo, en sus *Lecciones* Hegel añade una nueva comprensión del misterio. «Místico» se vuelve sinónimo de «especulativo» o «racional» en sentido pleno. Para Hegel, el principal problema de las religiones, como ya se ha visto, incluida la cristiana, es su reticencia a desprenderse de su forma representativa. Las representaciones contienen todavía demasiado contenido sensible, se expresan comúnmente mediante metáforas o imágenes familiares y están llenas de insinuaciones e ideas vagas. El lenguaje representativo es el lenguaje de la vida cotidiana, el cual oscila constantemente entre la claridad y las meras indicaciones. "En nuestra conciencia ordinaria, los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual, y en nuestro repensar, reflexionar y razonar mezclamos sentimientos, intuiciones y representaciones con pensamientos"⁴⁹⁵. Para alguien habituado a tal manera de pensar, la forma conceptual o filosófica aparece comúnmente como algo extraño y casi imposible de comprender. Al igual que una compleja ecuación matemática, el lenguaje del concepto, a los ojos de Hegel, es imposible de comprender para aquel habituado a una forma de pensar representativa, metafórica o sensible. "Cuando se ve transportada a la región de los conceptos puros no sabe ya en dónde se halla"⁴⁹⁶. Por esta razón, toda idea que se exprese solamente mediante conceptos se eleva a la categoría del misterio para un pensar representativo. Misterio es solamente el nombre que da el pensar representativo a aquello que no puede concebir. Por lo tanto, el misterio sólo existe para esta forma de pensar; para la filosofía o el pensar conceptual, no. Para la filosofía, que piensa la idea en sí misma sin necesidad de la mediación con lo sensible, no existen misterios. "La Idea especulativa se contrapone no solamente a lo sensible, sino también al entendimiento; por eso es un misterio para ambos. Ella es un $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ tanto para el modo de consideración sensible como para el entendimiento. En efecto, $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ es lo racional...La naturaleza de Dios no es un misterio en sentido habitual, al menos en la religión cristiana"⁴⁹⁷. La razón es, pues, mística por naturaleza. El modo de pensar racional que Hegel atribuye a la filosofía en cuanto ciencia coincide, en cuanto elevación, con el objeto de la mística. Pensar racionalmente significa elevarse sobre lo sensible, dejar atrás los límites, la finitud. Razón se opone a reflexión, entendimiento, modos de pensar que, al igual que la representación, se mantienen en los

⁴⁹⁴ *Ibíd.*

⁴⁹⁵ *Enciclopedia*- § 3

⁴⁹⁶ *Ibíd.*

⁴⁹⁷ *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. P. 195

límites de lo sensible. Dios es y será siempre un misterio para los sentidos. Por ello, su conocimiento, su misterio, es sólo accesible para el pensar especulativo.

hombre. La expulsión del edén, el trabajo y el dolor son las consecuencias directas de tal conocimiento. El saber introduce la separación, la división, lo negativo como tal. “De hecho se dice que el hombre se elevó al conocimiento del bien y del mal y que este conocimiento y diferencia es la fuente del mal, el mal mismo...Solamente en este desdoblamiento está contenido el mal y por eso él mismo es el mal”⁵¹²

Obviamente, esta interpretación del pasaje bíblico es aprovechada por lo que Hegel llama la teología del sentimiento, la cual considera la introducción de la razón en materias religiosas como una perversión del contenido sagrado de la religión. La fe es más verdadera y pura en la medida en que más se aleje de la razón. Al mismo tiempo, sirve de base para pensadores como Rousseau y sus seguidores. En plena época de Voltaire y los enciclopedistas, Rousseau introdujo la sospecha sobre las supuestas virtudes de la razón y el elogio del hombre en su estado natural, el *buen salvaje*. Para Rousseau y compañía, la moderna civilización, toda esa hojarasca a la que llaman educación, corrompe, en lugar de cultivar, los impulsos naturales del hombre. Impulsos que, de permanecer intactos, conformarían por sí solos un mejor hombre que todos los libros y modales de la sociedad. La inocencia del hombre es infinitamente superior a su estado civilizado. De ahí la marcada insistencia de Rousseau en la convivencia directa con la naturaleza y la marcada nostalgia por esa época primitiva de inocencia, previa a toda civilización. La vida de armonía y paz en el jardín del edén se convierte tanto en un modelo de fe como en una posible estructura pedagógica, o antipedagógica. Y al mismo tiempo, el pensamiento es marcado para siempre con el estigma del pecado y la discordia.

Afirmar que el hombre es bueno por naturaleza significa, en términos hegelianos, que el hombre es bueno de forma inmediata. “«Bueno por naturaleza» significa «bueno inmediatamente»”⁵¹³. El pensamiento, por su parte, es siempre un movimiento mediador. Conocer es mediar, desplegar, salir de la inmediatez. La inmediatez es, por lo tanto, la figura de la ingenuidad, del no pensar, pero sobre todo, de la inmovilidad. Para Hegel, estrictamente hablando, no existe, no puede existir, nada inmóvil o inmediato. Todo ser es siempre un ser-con, ser-para, ser-en-relación, y en esa medida un ser mediado. El puro ser, el ser inmediato, como se dijo, es igual a la nada. Para que el ser sea, exista, es necesaria la negación, la mediación, el movimiento. La verdad del ser es el devenir. “La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entrambos. Esta unidad es el devenir”⁵¹⁴. En este sentido, en el nostálgico estado de inocencia descrito en la Biblia, el hombre, en cuanto ser natural o inmediato, todavía no es un hombre, sino parte del paisaje o la naturaleza. En el estado de inocencia, previo al pecado original, el hombre es más bien un animal. La distinción y, por lo tanto, la conciencia, no ha sido introducida aún. “La vacua representación de que el primer estado del hombre fue el estado de inocencia equivale al estado de la naturalidad, del animal”⁵¹⁵. La bondad natural del hombre, por lo tanto, es la misma que la bondad de la piedra o la del buey. Además, señala Hegel, propiamente hablando no puede hablarse de bondad en el estado natural. Es precisamente el pecado original el que revela las categorías del bien y el mal, desconocidas totalmente por el hombre edénico. La inocencia no se identifica con la bondad, sino que es más bien la ausencia de toda distinción entre bien y mal. La bondad real nace de la responsabilidad, y ésta es imposible de concebir sin la conciencia. El hombre no debe ser bueno de la manera en que lo son los animales y las cosas, sino de manera voluntaria, responsable y conciente.

⁵¹² Ídem. P. 213

⁵¹³ Ídem. P. 210

⁵¹⁴ *Enciclopedia*. § 88

⁵¹⁵ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 211

Responsabilidad significa asumir una culpa (Schuld), posibilidad de ser culpado, imputabilidad. «El hombre bueno es bueno con su voluntad y por ella y en esa medida, con su responsabilidad. «Inocencia» (Unschuld) significa carecer de voluntad, existir ciertamente sin maldad, pero también sin bondad. Todas las cosas naturales, todos los animales son buenos; pero esa bondad no puede corresponder al hombre»⁵¹⁶. El hombre, como la vida en general, no es algo inmediato, sino algo que se desarrolla. Pero además, el hombre es espíritu. El estado natural o inmediato del hombre representa apenas la niñez. Un niño es efectivamente inocente, ni bueno ni malo, pero no puede permanecer así. El hombre natural no es como debe ser, como puede ser. Querer permanecer, o regresar, a ese estado natural, es precisamente lo antinatural. El hombre, como escribía Goethe, debe llegar a ser él mismo, esto es, espíritu, razón.

Decir, por el contrario, que el hombre es malo por naturaleza, es también una expresión equívoca que puede producir muchas representaciones falsas, pero al menos indica que el estado natural del hombre es más bien la transgresión, el traspasar; que el hombre natural no es como deber ser; que existe una culpa, una responsabilidad, que el hombre siempre debe saldar. La maldad o desobediencia natural del hombre, sin llegar a exageraciones, expresa que el hombre debe salir siempre de su inmediatez, que no debe seguir siendo como es. «Su verdadera naturaleza consiste en abandonar su inmediatez, en considerarla como una modalidad en la cual ella no debe encontrarse; el hombre debe considerarse como hombre inmediatamente natural, como alguien que no es como debe ser. Esto ha sido expresado así: el hombre es malo por naturaleza, es decir, él no debe ser como es inmediatamente»⁵¹⁷. Sin embargo, todos estos detalles se le escapan al relato bíblico. La narración del Génesis, la creación y la caída del hombre, en la medida en que procede a partir de representaciones simples, resulta equívoca. Las metáforas e imágenes que constituyen la narración, a decir de Hegel, no sirven para expresar todo el contenido especulativo e incurren, por lo tanto, en contradicciones. En el relato bíblico, al comer del árbol de la ciencia, el hombre cae. El conocimiento es puesto como una disminución cualitativa, como una pérdida, como algo que no debió suceder y pudo ser evitado, como un pecado que es castigado posteriormente. El hombre conoce el sudor y el trabajo por el sustento; la mujer conoce el dolor. Ambos comienzan a cubrir su desnudez y sentir vergüenza. Y sobre todo, con el robo del fruto prohibido, llega la muerte. Todos los rasgos de la civilización —la individualidad, el trabajo, el pudor— son puestos como consecuencia del pecado original, como algo malo, o en todo caso, contingente. Y al mismo tiempo, el ser mortal, la condición misma de lo finito, es rebajado a algo exterior, algo que se contrae, como una gripe o un corte de pelo.

Pero el hombre debe llegar a ser espíritu, conciencia de sí mismo y de Dios. No se trata de una posibilidad entre otras o de un atributo exterior, sino de su misma esencia. Sin el conocimiento del bien y el mal el hombre es como un animal, y los animales no tienen religión. La reconciliación con el espíritu debe venir del espíritu mismo, no de la naturaleza. Sin ese primer desgarramiento o distinción que lo separa de la naturaleza, el pecado original, el hombre no es espíritu y la reconciliación es imposible. Sólo el espíritu reconoce el espíritu, afirma Hegel. En el relato bíblico se representa la prohibición al hombre de comer del árbol del conocimiento; el hombre desobedece tal mandamiento seducido por la promesa de volverse igual a Dios. Hegel arguye, por su parte, que tal prohibición es absurda. Dios prohíbe algo demasiado formal, algo casi ridículo. De esta manera, una acción tan trivial como comer una manzana toma una importancia excesiva. Como si las avispa y los leones se convirtiesen en Dioses por comer manzanas. Lo importante es que no se trata de un

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ídem.* P. 128

árbol, sino del conocimiento del bien y el mal. El bien y el mal elevan al hombre a una región totalmente diversa, a la región del espíritu, a la conciencia de Dios. Cuando Dios prohíbe comer del fruto del árbol de la ciencia, conocimiento que constituye la naturaleza del espíritu, Dios se está prohibiendo a sí mismo, lo cual resulta absurdo. La serpiente tienta al hombre con la posibilidad de volverse igual a Dios. Después del pecado original, el propio Dios confirma que el comer el fruto del árbol de la ciencia ha vuelto al hombre igual a él. Dios dice: "Mira, Adán se ha vuelto como uno de nosotros, y sabe lo que es bueno y malo"⁵¹⁸. Esto confirma, en boca del propio Dios, que el conocimiento es lo que hay de divino en el hombre, que es la distinción entre el bien y el mal lo que constituye su semejanza con Dios⁵¹⁹. Lo cual contradice el castigo y la pena que pesa sobre el conocimiento. "El conocimiento es el principio de la espiritualidad, que como se dijo, es también el principio de la curación del daño de la separación. En este principio del conocimiento ha sido puesto también el principio de la divinidad, el cual, mediante una compensación ulterior, debe llegar a su reconciliación y verdad"⁵²⁰

Pese a las contradicciones propias de la forma representativa, Hegel rescata un aspecto de capital importancia de la narración bíblica. El hombre es siempre imagen de Dios, con lo cual se vuelve objeto de interés divino y es elevado sobre la finitud, desde el comienzo. De ahí el error del relato bíblico al representar el paso de la inocencia al espíritu como una transición violenta o pecaminosa. Que el hombre se constituya en espíritu no es en modo alguno un pecado, sino su dignidad. En el paraíso edénico, previo al conocimiento, la relación de Dios con el hombre es más bien la relación de un padre con su hijo. Dios alimenta, cuida del hombre, le da potestad sobre mares y montañas y sobre todas las criaturas, pero para el hombre es lo más natural. El hombre mira a Dios de la misma manera en que el niño pequeño mira la mano que lo alimenta, sin sorpresa, temor, agradecimiento o conciencia. Dios, para el hombre edénico, no es todavía Dios. La conciencia de Dios como creador, como ser supremo o potencia infinita, viene sólo con el conocimiento. En su existencia paradisíaca, el hombre desconoce el trabajo y el dolor. Pero es el hecho de que el hombre debe hacerse a sí mismo, construirse a la vez que construye el mundo con el sudor de su rostro, lo que constituye lo excelente en el hombre. El trabajo, la formación, la autodeterminación, lo equiparan con el Dios que está siempre activo. La muerte y la enfermedad le son ajenas al hombre en el edén, vive cada día como si fuera una eternidad. Pero la verdadera eternidad, la vida en el espíritu, el ser espiritual, se le descubren cuando prueba la ciencia del bien y del mal. "El asunto consiste en que el hombre no es inmortal sino por el conocimiento; porque solamente el pensar hace que él no sea un alma mortal y

⁵¹⁸ Génesis 3, 22

⁵¹⁹ Hegel, obviamente, se encuentra del lado de la serpiente, no de parte de la ceguera, de la cómoda e ignorante inocencia en que el Jehová del Antiguo testamento intenta mantener al hombre. Hegel interpreta el pasaje bíblico inspirado, ciertamente, en la ética alemana del trabajo. Sin amargo, existe un aspecto mucho más profundo que ya se ha mencionado antes: la rebeldía hegeliana. Con ello, Hegel se convierte en cierta forma en el apologista de la serpiente, del pensamiento propio y del rechazo de la ignorancia y la pasividad. La serpiente, un ser místicamente azuzador y esclarecedor, está muy lejos de merecer el trato que ha recibido de la ortodoxia reinante, y no sólo de la Biblia. Bloch reconoce en este aspecto de la filosofía hegeliana la huella de la vieja secta herética de los ofitas. Esta secta empezó cambiando totalmente el sentido bíblico del mito de la serpiente y equiparando la seducción de la serpiente a la de Jesús. Cristo es, según los ofitas, el retorno de la serpiente; Cristo viene a consumir el *eritas Sicut Deus*. También existe un símil en el que el propio Jesús se compara con la serpiente que Moisés encuentra en el desierto (Juan 3, 14). Cfr. Bloch, *Sujeto-objeto*. P. 311

⁵²⁰ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 133

animal, sino pura y libre. El conocer o el pensar es la raíz de su vida, de su inmortalidad en cuanto totalidad en sí misma⁵²¹.

El hombre natural es, pues, en sí (an sich) imagen de Dios, espíritu, de la misma forma en que el niño es una imagen el hombre. Pero este en sí es todavía pura potencia, no actualidad. Se necesita de la conciencia del pecado para que el en sí se vuelva sobre sí mismo (für sich), hombre en acto. Sólo el conocimiento revela a Dios como Dios, como espíritu creador y potencia infinita. Sin embargo, el conocimiento inaugura también una contradicción. El hombre descubre el mundo del espíritu, pero se encuentra atado al mundo natural. La conciencia se encuentra relacionada de forma inmediata con el mundo natural, pero ya no es como ellos. La distinción entre el bien y el mal descubre también la distancia entre lo finito y lo infinito. Así como el hombre conoce el hambre tras la expulsión del paraíso, el saberse como espíritu despierta un hambre espiritual. Pero para saciar esta hambre o sed de infinitud, sólo se le presentan objetos finitos. "Tampoco la voluntad natural puede ser satisfecha en sí misma porque ni ella ni el mundo le bastan a aquel que ha captado su infinitud"⁵²². El hombre conoce a Dios, pero al mismo tiempo conoce todas las diferencias que lo separan de él, la infinita distancia que se yergue entre él y su creador. Esta situación desemboca en el máximo dolor del alma, en el desgarramiento infinito. En el alma se encuentra la exigencia de saber la verdad absoluta. Pero este deseo o apetencia de verdad supone que el sujeto carece de la misma. El hombre necesita de esa verdad y ésta debe llegar a existir para él, pero de forma real, no en el puro pensamiento. En el estoicismo, o incluso en la doctrina de Spinoza, la reconciliación entre lo finito y lo infinito es una pura abstracción. Pensar en Dios significa estar unido con él. Sin embargo, esta reconciliación es insuficiente y parcial. Es necesario que la verdad absoluta, la eternidad, la infinitud, que parecen cada vez más lejanas, muestren de forma inmediata la resolución de la contradicción. Sólo el espíritu puede saciar la sed infinita, no sólo en el pensamiento, sino también en la carne. Debe mostrarse que ambos lados, la finitud y la infinitud, no son inadecuados e irreconciliables, sino que, pese a esta inadecuación, la finitud, su fragilidad, desesperación y debilidad, no es ajena a la divinidad.

La unificación de los dos polos separados en el pecado original —la finitud y la infinitud— es llevada a cabo en el segundo Adán: Jesús. La segunda esfera, el reino del Hijo, abarca, pues, desde la creación y el jardín del Edén hasta la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Sólo a partir del hijo (Sohn) se logra la reconciliación (Versöhnung). La unidad de la naturaleza divina y humana, el ser imagen de Dios, ya había sido puesta, o despertada, en el hombre a partir del pecado original. Saberse destinado a lo universal, al conocimiento de la Idea divina, por encima de todo localismo, nacionalismo, estamento, nivel de vida, etc., constituye el saber supremo de la religión. A través de este destino espiritual, la religión libera de toda esclavitud e iguala a todos los hombres. Sin embargo, lo que posibilita en primer lugar tal conocimiento es la intuición misma, inmediata, de las dos naturalezas en una sola. Dios debe ser sabido como un ser para otro, como un ser para los hombres. Sólo hay posibilidad de reconciliación real si la unidad de la naturaleza divina y humana es vista, sentida. El hombre sólo puede saberse digno de Dios cuando Dios deja de ser para él algo ajeno, cuando deja de ser un mero accidente o tributo más de la naturaleza divina. Pero puesto que el hombre no puede transfigurarse a sí mismo en Dios, es Dios quien debe convertirse en hombre. Sólo la figura humana, de entre todo el universo sensible, se encuentra referida al espíritu. Por ello, Dios, el espíritu, aparece en el tiempo y

⁵²¹ Ídem. P. 215

⁵²² Ídem. P. 136

adopta la forma de un hombre singular, se encarna. La aparición de Dios en la carne establece de una sola vez que lo divino y lo humano no son extraños entre sí, sino que son uno mismo. "Aquel conocimiento no es posible a no ser que aquella unidad se muestre A LA CONCIENCIA INMEDIATA en un fenómeno de la mundanidad totalmente temporal y completamente común, en un hombre que sea éste —en ESTE hombre— el cual sea sabido a la vez como Idea divina..., como Hijo de Dios."⁵²³ En Jesús, la unidad de las dos naturalezas es llevada a todos y de manera personal. La verdad es traída directamente al hombre, obsequiada. En el cristianismo no se trata de una fe en estatutos, en ídolos o en objetos, sino de una fe en una persona específica —en éste y no en aquel—. Jesús es la máxima singularidad, un hombre real, único. La contradicción es llevada a su límite. Dios, el inmortal, el infinito, el sin nombre, se anega de tal forma que se vuelve el hombre más común, con un nombre, con un oficio y con una familia. Dios es algo familiar, íntimo, personal, su absoluta negación y rebajamiento. Pero al mismo tiempo, la mayor dignificación de la finitud. En Jesús, la carne se eleva al espíritu, no es una carga o un lastre, sino algo divino, transfigurado. Por esta razón, Hegel afirma: "El punto más bello de la religión cristiana es que por primera vez la transfiguración absoluta de la finitud ha sido llevada a la intuición"⁵²⁴

La aparición de Dios en el mundo en la figura de Jesús, a decir de Hegel, puede ser considerada principalmente desde dos perspectivas: la mundana y la religiosa. En otras palabras, esto significa que Jesús puede ser considerado simplemente como un gran hombre o un gran maestro; o bien, desde la religión, como el Dios-hombre o el Hijo de Dios. Si se dice solamente que Jesús es un maestro de la humanidad, o un enviado de Dios como afirma el Islam, en realidad no se dice de él más de lo que se dice de Sócrates. En la *Positividad de la religión cristiana*, un joven Hegel todavía bajo la influencia de Kant, al comparar las figuras de Jesús y Sócrates, había optado abiertamente por éste último. Sin embargo, en las *Lecciones* la situación es ya muy diferente. En efecto, existen varios paralelismos obvios no sólo entre la vida de Sócrates y Jesús, sino también en cuanto a su doctrina. Al igual que Jesús, Sócrates intentó que los hombres tomaran conciencia de su interioridad y que actuaran de acuerdo con ella. También enseñó que la autoridad de la verdad es más alta que la autoridad académica o estatal. Sócrates opuso esta interioridad a la fe y a la constitución de su pueblo y fue ajusticiado por ello; también el murió por la verdad. Pero hasta ahí llega el parentesco de las dos historias. Cristo es el hijo de Dios, y sus palabras las palabras de la verdad. "El Reino de los cielos y la pureza del corazón contienen una profundidad infinitamente mayor que la interioridad de Sócrates"⁵²⁵. Cristo no es solamente un maestro, alguien que habla a partir de sus reflexiones y que tiene conciencia de sus palabras. Cristo es aquel que formula su enseñanza inmediatamente a partir de Dios y Dios la formula con él. "Se trata de la verdad que es en sí y para sí, absoluta, divina, se trata de su expresión y de su voluntad, y la confirmación de esta expresión es intuita como obra de Dios; es

⁵²³ Ídem. P. 46

⁵²⁴ Ídem. P. 49. A este respecto, Kierkegaard, quizá sin saberlo, se expresa de una forma bastante similar. "Que el género humano esté o tenga que estar emparentado con Dios es viejo paganismo; pero que un hombre individual sea Dios, esto es cristianismo, y este hombre individual es Dios-hombre. Ni en los cielos, ni en la tierra, ni en los abismos, ni en los más fantásticos extravíos del pensamiento es posible, ablando en términos humanos, de dos extremos más sin sentido. Así se manifiesta la relación de contemporaneidad". La clásica expresión de Kierkegaard que invita a ser "contemporáneos" de Cristo se refiere precisamente a relacionarse con un Dios que no rehúsa la humanidad ni el tiempo, sino que los habita. Cfr. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*. P. 100

⁵²⁵ Ídem. P. 230

la conciencia de la real identidad y coincidencia de la voluntad divina con esa expresión”⁵²⁶

Jesús es, efectivamente, un hombre, pero no sólo eso. Es al mismo tiempo un profeta y un salvador de almas, el único posible. La humanidad de Cristo es, en efecto, la condición para reconocerle y seguirle, al mismo tiempo que posibilita su irrepitibilidad. Pero sólo cuando se le considera al mismo tiempo como Dios existe el cristianismo como religión. Considerar a Cristo como Dios significa considerarlo desde la perspectiva de lo universal. Cristo nace y vive como un hombre, pero no comparte sus intereses ni preocupaciones. “Cristo vive para la verdad y para su predicación; su actividad no es otra que la de dar cumplimiento a la conciencia superior del hombre”⁵²⁷. Esta misión de predicar la verdad, de vivir por la verdad, es su doctrina. Doctrina, a su vez, significa pensamiento, universalidad. La figura de Cristo, su encarnación como hombre, se dirige a los sentidos; sus palabras, al pensamiento, a lo universal que yace en lo interior del hombre. Sin embargo, Hegel cree necesario distinguir entre la doctrina de Cristo, como individuo, y la doctrina de la Iglesia. La doctrina de Cristo no equivale sencillamente a la dogmática cristiana. En las palabras de Cristo no se expone lo que posteriormente la Iglesia convirtió en su doctrina. De cierta manera, Cristo y su iglesia caminan en direcciones distintas. Para Hegel, la Iglesia se constituye primordialmente por su función pedagógica y formativa. La Iglesia es ya una organización con fines muy concretos, tanto estatales como culturales, cuya principal preocupación es, por lo tanto, el mundo, la adaptación y extensión de la doctrina de Cristo al mundo. La Iglesia, en general, como afirma Hegel, es más bien el aspecto “romano” del cristianismo. La doctrina de Cristo, por su parte, se dirige principalmente a lo universal, a la relación directa con el espíritu. “En los amigos y conocidos que fueron adoctrinados por Cristo existe este presentimiento, representación y querer de un nuevo reino, un nuevo cielo y una nueva tierra, un nuevo mundo”⁵²⁸. Mundo que se opone, con toda su radicalidad, al mundo común y corriente. El contenido esencial de la doctrina de Cristo es la libertad, la emancipación del mundo. Libertad que se consigue con el descubrimiento del mundo celestial o mundo del espíritu. Para Hegel, la determinación fundamental del mensaje de Cristo es, por lo tanto, el anuncio del Reino de Dios. Jesús no trae consigo meramente una doctrina moral, sino la exigencia de una relación infinita con Dios. Jesús representa una relación con el Dios presente y al mismo tiempo la certeza del Reino de Dios, cuyo encuentro no reside en la moralidad. “El ámbito universal es el reino celestial, el Reino de Dios, mundo inteligible substancial y expulsión de todo valor buscado en las cosas terrenales y mundanas..., lo eterno como hogar para el espíritu, lo eterno con este elemento en lo hogareño de la subjetividad. Esta elevación ha sido llevada ante la representación con una energía infinita y esta interioridad del ánimo ha sido convocada y conmovida”⁵²⁹.

A decir de Hegel, la síntesis más acabada de la doctrina del Reino de Dios se encuentra en el conocido sermón de la montaña. A partir de sentencias breves, Jesús predica ante una multitud de fieles y discípulos la inversión completa de los valores establecidos. Al mismo tiempo que un fuerte mensaje de esperanza, las bienaventuranzas, la primera parte del sermón, representan también un marcado desafío hacia el mundo y sus intereses. Los pobres, que han sido desheredados en el mundo, tienen en posesión el reino de los cielos. El pobre de espíritu, el que tiembla y duda, no el fariseo ni el sacerdote, es el preferido de Dios. La pobreza en el mundo es

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ *Ídem.* P. 227

⁵²⁸ *Ídem.* P. 231

⁵²⁹ *Ídem.* P. 50

recompensada con la riqueza eterna. A su vez, son las lágrimas de los dolientes, signo de arrepentimiento, y no las ofensas fastuosas, las que merecen el consuelo divino. La mejor ofrenda, o en cierta forma la única que importa, es el corazón contrito y las lágrimas de arrepentimiento. Las humildes, los mansos y los perseguidos en la tierra, las víctimas, los que han sido golpeados y de quienes se abusa constantemente, son los auténticos herederos de la tierra. Y por último, aquellos que tienen hambre y sed de justicia, y que ninguna ley en el mundo puede saciar, recibirán la justicia eterna. El hambre, la sed, el dolor, la pobreza, la injusticia, preocupaciones que aquejan a la gran mayoría de los hombres, son barridas de un solo golpe con las palabras más simples. Jesús le revela al hombre común que es parte del Reino de Dios en cuanto espíritu. Sus aspiraciones, por lo tanto, deben ser más altas que el mundo mismo. Con el sermón de la montaña, Jesús levanta la mirada de los hombres, hundida en las preocupaciones terrenas, hacia el eterno reino del espíritu. “Hay en todo esto un lenguaje inspirado que deja a un lado todos los intereses de los hombres, los saca de cuajo puramente — acentos penetrantes que lo hacen temblar todo— y que, como Hermes, saca las almas fuera de los cuerpos y de lo temporal”⁵³⁰.

La segunda parte del sermón de la montaña está dedicada a la reinterpretación de la ley mosaica y el servicio divino. Es de notar, en este punto, que prácticamente todas las críticas con las cuales Jesús ataca a los defensores de la ley judía, son las mismas que Hegel retomará posteriormente para criticar la moral kantiana. Limitar el servicio divino al escrupuloso seguimiento de un conjunto de mandamientos no es libertad, sino pura servidumbre, esclavitud. Los mandamientos realmente no tienen valor por sí mismos, sino como consecuencia o exteriorización de un impulso interior. Lo divino, para Hegel, el Reino de Dios, no puede limitarse a un conjunto de formulas exteriores, sino que debe ahondar más profundo. La virtud no es algo que pueda conseguirse meramente al realizar o evitar ciertas acciones. Sin embargo, Jesús no viene a revocar la ley, sino a otorgarle su verdadero significado, a cumplirla. Este cumplimiento, este darle a la ley lo que le falta, implica de nuevo la insistencia en el ámbito del espíritu, en la interiorización de la ley. El fariseo cree que cumple con la ley al no matar a nadie. Para Jesús, empero, se peca de igual manera al guardar rencor u odiar a un persona. Mientras el espíritu permanezca igual, las acciones no significan nada. Por esta razón, Jesús exige también una transformación del espíritu mismo. No se peca solamente con el cuerpo, sino también con el alma y el pensamiento. La virtud, por lo tanto, no puede limitarse a cumplir con ciertas acciones externas que pueden pasar sin afectar al espíritu. Dios mora en el interior del hombre, por eso su servicio debe ser también espiritual. Para Jesús, la ley mosaica ha caído en el extremo de reducir la virtud a un cúmulo de rasgos exteriores. “Todo su contenido consiste en que este servicio, servidumbre, obrar exterior no posee ningún valor, que solamente la intención en el obrar le otorga un valor infinito, pero no la intención abstracta, sino la intención verdadera en sí, la que produce el obrar verdadero”⁵³¹. Por lo cual, si ha de hablarse aún de mandamientos, estos son

⁵³⁰ Ídem. 51. Kierkegaard, comentando el mismo pasaje, extrae también conclusiones muy similares. El sermón de la montaña es una invitación a la confianza en la Providencia y una exhortación al servicio exclusivo a Dios. “Buscad primero el reino de Dios. Éste es el orden, pero es un orden de inversión, puesto que lo que primeramente se ofrece al hombre es cabalmente lo visible y lo perecedero, tentado y atrayendo, queriéndole aprisionar de tal manera que busque el reino de Dios al final o quizá nunca. Pero el justo empieza primeramente con buscar el reino de Dios, y por eso mismo empieza dejando que todo el mundo se hunda”. Preocuparse por el mundo es paganismo; buscar sólo el reino de Dios, eso es cristianismo. Cfr. Kierkegaard, *Los lirios del cielo y las aves del campo*. Madrid, Ed. Trotta. 2007. P. 75. Esta compilación reúne, precisamente, una serie de discursos acerca del Sermón de la montaña (Mateo 6: 24,34)

⁵³¹ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 51

mandamientos espirituales. En lugar de exigir ciertas acciones específicas, Jesús exige una intención: el amor universal. Los mandamientos sin amor no son nada; pero el amor por sí mismo es capaz de asumir todos los mandamientos.

“La doctrina excelente y comprensiva de Cristo es, como se sabe, el amor y, ciertamente: «Ama a tu prójimo»⁵³². El amor al prójimo, en el sentido de Cristo, no es un abstracto amor a la humanidad o a todos los hombres, sino todo lo contrario. El prójimo es la persona próxima, la que se encuentra inmediatamente a nuestro lado, aquí y ahora, sea quien sea y haga lo que haga. El prójimo es siempre alguien particular, con un rostro y necesidades propias, es quienquiera que esté a nuestro lado. Amar a todos los hombres es, como dice Hegel, una abstracción ineficaz. “El hombre y los hombres que podemos amar son algunos particulares; un corazón que pretenda incluir en sí mismo la humanidad entera es un vano estirarse hacia una mera representación — a lo contrario del amor”⁵³³. La reducción de todos los mandamientos a la exigencia del amor universal es quizá una de las notas más características del cristianismo. Ratzinger afirma, por ejemplo: “Confesar a Cristo es reconocerle en los hombres que me necesitan aquí y ahora, es comprender que la llamada del amor es una exigencia de la fe”⁵³⁴. Sin embargo, el amor en el sentido de Cristo poco o nada tiene que ver con cursilerías, al menos al comienzo de la predicación del Reino de Dios. El amor cristiano es un amor radical, un enfrentamiento contra el mundo. Se trata, ciertamente, del amor moral al prójimo en situaciones particulares. Pero ante todo, el amor es el vínculo que convierte a seguidores y discípulos en una sola cosa. El amor no debe entenderse como si cada uno de los discípulos tuviese asuntos particulares, intereses y negocios personales, y además, si todavía tiene tiempo, tuviese que amar. El amor tiene más bien un sentido aislador y exclusivo, él debe ser el centro alrededor del cual giran, su único asunto. Se trata de un amor sin horarios o lugares preestablecidos, sino que ocurre por encima de cualquier espacio y tiempo. El verdadero amor, como decía Octavio Paz, es marginal, sucede fuera de la sociedad, de sus normas y cálculos⁵³⁵. En este sentido, amar es desafiar. Amar al prójimo y a Dios por encima de *todas las cosas*, incluye un fuerte desdén hacia éstas últimas. Todo en el mundo queda subordinado a esa sola actividad. Los discípulos deben amar y nada más, desprenderse de todo fin particular. El amor es algo exclusivo, al que no comparte o compagina con ningún fin político o incluso religioso, sino que lo trasciende. Jesús ama a sus enemigos y a los criminales, a aquellos que la ley prohíbe amar; atiende a los enfermos y a los desesperados en el día que la ley prohíbe estrictamente toda actividad. Amar significa vivir para el prójimo, no para el mundo.

Mirada más de cerca, la doctrina del Reino de Dios revela incluir el aspecto negativo de romper con todo lo vigente. La doctrina del Reino de Dios es también un programa revolucionario de liberación, pero no sólo en un sentido político sino incluso metafísico, lo cual Hegel rescata para su propia filosofía. “Este Reino de Dios, la nueva religión, posee virtualmente la determinación de la negación de lo existente; tal es el aspecto polémico, la actitud revolucionaria respecto de las distintividades en aquella exterioridad, en la conciencia y en la fe de los hombres. Se trata de que aquellos que deben llegar a la conciencia de la reconciliación sean retirados de la realidad presente;

⁵³² Ídem. P. 52

⁵³³ Ibíd. De ahí también la marcada insistencia de Kierkegaard, y posteriormente de Unamuno, en escribir sus sermones no para todo el mundo, sino sencillamente, “para que se lo apropie significativamente aquel individuo a quien llamo con alegría y agradecimiento mi lector”. Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. P. 27

⁵³⁴ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 177

⁵³⁵ Octavio Paz, *Vuelta al laberinto de la soledad*. México, FCE. 1999. 350

se trata de exigirles que prescindan de ella"⁵³⁶. El reino de Dios no se equipara con ningún reino sobre la tierra. Jesús no pretende liberar a un estado específico, o a una clase social, oprimida bajo una autoridad extranjera, sino a todos los hombres por igual. No se trata, pues, de sacudirse una autoridad política o religiosa, sino la autoridad del mundo como tal. El mundo, la finitud, es *la* prisión. La autoridad de la finitud, de lo material, en tanto límite último para el hombre, se volatiliza. Jesús intenta llevar la libertad hasta el ámbito más íntimo y cotidiano de la preocupación por el sustento o el vestido. Una revolución política intenta cambiar la situación política en la que vive el hombre. Libertad en el sentido de Jesús significa emanciparse de las preocupaciones más cotidianas y, por lo tanto, difíciles de evitar, como son la comida o el abrigo. Ni las aves del cielo o los lirios del campo siembran o cosechan, y sin embargo, Dios se ocupa de ellos. Esas son preocupaciones de los paganos, no de los cristianos. Por su parte, al joven rico que se acerca a Jesús para preguntarle qué debe hacer para salvarse, Jesús le ordena vender todos sus bienes y dar el dinero a los pobres. No se trata, empero, de eliminar la simple preocupación por la riqueza o la codicia, sino la idea misma de la propiedad como tal. Mientras alguien guarde algo sólo para sí mismo no ama realmente a Dios y no puede seguirle. Amar significa desapropiarse, destruir la concepción misma de lo propio. En última instancia, no se trata solamente de liberarse de un objeto o una preocupación, sino de sí mismo, de la voluntad propia. Como escribía Pascal, el yo es odioso⁵³⁷. La doctrina del Reino de Dios incluye una fuerte crítica de la idea del Yo. Amar significa negar progresivamente ese Yo, negar la propia voluntad, no querer para sí, sino para el otro. Por esta razón, la máxima libertad, en el sentido de Cristo, se logra en la servidumbre. Libertad significa obedecer la voluntad de Dios, estar en servicio para el otro. Pero este servicio a Dios y al prójimo no es un servicio particular, sino universal. No se trata de servir a la familia y a los amigos, sino a todo el que se encuentre cerca. Aquí es donde cuadran los pasajes sobre la destrucción, o extensión, de los lazos familiares. Jesús, en este sentido, no ha venido para traer la armonía sobre la tierra, sino la espada. "Porque yo he venido a separar a los padres de su hijo y al hijo de los padres, al hermano del hermano, a levantar al hombre contra su padre y a la hija contra su madre y los enemigos del hombre serán sus propios familiares"⁵³⁸. La verdadera armonía se recupera por encima de estas relaciones, en el servicio al Reino de Dios.

Hasta este punto, sin embargo, el Reino de Dios se ha mantenido simplemente como una doctrina. En este sentido, el Reino de Dios no se diferencia mucho todavía de otras doctrinas similares. Si bien la doctrina representa lo universal en la base de la predicación cristiana, lo importante es que lo esencial de este contenido no llega a la representación por medio del pensamiento, sino por medio de la intuición sensible. Este contenido no es otra cosa que la visión de la vida, pasión y muerte de Cristo. No se trata, empero, simplemente de que la vida del maestro corresponda con su doctrina, que predique con el ejemplo, sino de que él mismo encarne sus palabras hasta el final, que él se convierta en el mensaje, que esté tan dedicado a ella que no tema a los peligros y a muerte que pueda afrontar. La vida y la muerte son, por decirlo así, el sello doctrinal inscrito en sus palabras. Lo cual, sin embargo, no es todavía mucho, sino que se asemeja con una gran cantidad de casos, como el de Sócrates por ejemplo. La vida y muerte de Jesús tienen por su parte una significación especial que le otorgan una dimensión religiosa que ninguno de los otros casos tiene. El ámbito de la religión, estrictamente hablando, comienza con la muerte, como afirma Hegel. La vida y muerte de Jesús son

⁵³⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 228

⁵³⁷ Pensamientos. §

⁵³⁸ Mateo 10, 34

determinaciones del espíritu. El Reino de Dios, el espíritu, en cuanto doctrina, es todavía la universalidad abstracta, incompleta, equivalente a la Idea eterna. La vida del espíritu consiste en determinarse desde lo universal, en pasar a la realidad efectiva. El movimiento de esta determinación corresponde a la vida de Jesús, a su predicación directa de Reino de Dios. La Idea eterna se muestra como algo distinto a los meros pensamientos por medio de una figura humana real. Sin embargo, falta todavía en esta determinación el momento de la realización, el cumplimiento. Jesús habla constantemente de que su momento se acerca, de que el tiempo está por cumplirse. El Reino de Dios permanece como algo abstracto en tanto esta realización no se cumpla. La vida de Jesús debe mostrar todas las determinaciones de la Idea, incluso la de la máxima negación: la muerte. La muerte de Jesús manifiesta la capacidad del espíritu de soportar todo dolor, pero también su infinita superación. Jesús es el Dios que muere y vive de nuevo; la Idea eterna que atraviesa todas sus determinaciones para regresar completa a sí misma. "El Dios-hombre... debe manifestarse de tal manera que él sea y represente un transcurso de la Idea, la manifestación de su contenido absoluto y de sus determinaciones de manera que este contenido absoluto sea manifiesto, sea en cierto modo una exposición alegórica o simbólica del contenido"⁵³⁹.

Así pues, el Reino de Dios tiene en primer lugar su representación, o su representante, en la forma de un hombre existente. Sin embargo, esta existencia es una vida común y natural que se muestra, en todos sus aspectos, aprisionada por las necesidades y exigencias de la cotidianidad. La vida del Dios-hombre, como todas las demás vidas, se encuentra, pues, sumida completamente en la finitud. "Pero la finitud suprema no es la vida efectiva en lo temporal, sino la muerte, el dolor de la muerte; ella es la negación suprema, la más abstracta de todas, la misma negación natural"⁵⁴⁰. Ser finito no significa solamente vivir y tener las mismas necesidades de un hombre, sino también compartir su destino final. Si hay que intuir inmediatamente la unidad de la naturaleza divina y humana en la vida de Jesús ésta debe realizarse completamente, morir. La muerte representa el sello auténtico de la humanidad de Jesús, la piedra de toque en la que legitima la fe. La afirmación de que Cristo fue el Dios-hombre cobra sentido en la muerte. Jesús es el Dios que adoptó la naturaleza humana y la soportó hasta la muerte. Además, Cristo sufre la muerte del malhechor, del criminal. No es solamente una muerte natural, sino la muerte más infamante en la cruz. En este sentido, para Hegel, Cristo no se limita a ser un hombre, sino que en un sentido más profundo adopta su humanidad de una forma más completa. Cristo abarca la humanidad en toda su dimensión, hasta su punto más bajo y vergonzoso⁵⁴¹. El hombre común rehúye usualmente de esa parte de su humanidad, se oculta de ella. Jesús, en cambio, la abraza completamente. La humanidad de Jesús es, por lo tanto, una humanidad extrema. Jesús es más hombre que todos los hombres. Y al mismo tiempo, con su muerte llena de dignidad esa otra cara de la humanidad. "En la muerte natural la finitud en cuanto meramente natural es transfigurada en seguida, en cambio aquí es transfigurada también la infamia civil, la cruz, aquello que es lo más bajo en la representación"⁵⁴². La muerte

⁵³⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 57

⁵⁴⁰ Ídem. P. 58

⁵⁴¹ Kierkegaard insiste, por esa razón, en la visión constante del Cristo humillado. La imitación de Cristo es, pues, la imitación del Cristo en humillación. La vida en el escándalo no es un mero aditamento a la vida cristiana, sino lo que la convierte en tal. "Fue en la situación de humillación en la que dijo aquella palabras; desde la majestad no las ha dicho. Y acerca de su vuelta en majestad no puede saberse nada, solamente puede, en el sentido más riguroso, creerse. Pero no puede uno haber llegado a ser creyente sin haberse acercado a él en su estado de humillación, a Él, señal de escándalo y objeto de fe. De otra manera no existe, pues solamente así ha existido". Cfr. *Ejercitación del cristianismo*. P. 50

⁵⁴² *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 64

en la cruz representa para Hegel el punto más alto en el ataque a todos los vínculos comunes de la convivencia humana. La revolución en contra de lo vigente encuentra aquí su realización. La muerte en la cruz efectúa la «transmutación de todos los valores» incluidos en la finitud. Lo que el estado, e incluso la religión oficial, deben deshonrar, se convierte en lo supremo. La vergüenza y la humillación, todo lo bajo, se convierten en lo más alto. La cruz equivale a nuestro patíbulo, afirma Hegel. Cuando el símbolo de la mayor deshonra e infamia es usado como bandera, el fundamento más profundo de la vida cívica es eliminado de tal forma, afirma Hegel, “que el edificio entero no constituye más una realidad efectiva...; es una apariencia vacua que prontamente debe derrumbarse con estrépito”⁵⁴³.

Además de constituir la prueba de la humanidad suprema de Jesús, la muerte representa la desapropiación absoluta de la Idea divina. La muerte no es más que la demostración extrema del amor absoluto. Ernest Hemingway escribió: “Todos los que han probado el amor, cuando el amor se ha alejado de ellos, llevan una huella de muerte”⁵⁴⁴. El amor representa la muerte de sí mismo, o al menos de una parte de sí. Incluso el acto amoroso manifiesta esta sensación de pérdida de sí mismo, de lo íntimo, de la personalidad, muy similar a la muerte. Morir significa dejar de ser uno mismo. Amar es extrañamiento, alienación, desapropiación, ser para otro, destrucción de los límites de lo propio. La muerte de Jesús representa, por lo tanto, la intuición misma del amor, de la búsqueda del otro. Los primeros Padres, a decir de Ratzinger, interpretaron de la misma manera la muerte de Jesús en la cruz. Los brazos extendidos de Jesús en la cruz no significan sólo agonía, sino la apertura radical de un abrazo que quiere extenderse a toda la humanidad. “Los brazos abiertos significan la adoración porque nos revelan a entrega total a los hombres, porque son el gesto del abrazo, de la hermandad plena e indivisa”⁵⁴⁵. Cargado del mismo simbolismo que oscila entre el amor y la agonía, se encuentra el pasaje en el que Jesús es atravesado con una lanza por un soldado romano. Para Juan, afirma Ratzinger, la imagen de Jesús es la de una existencia “cuyas paredes han sido derribadas, de una existencia sin barreras, de una existencia que es pura apertura”⁵⁴⁶. Jesús, un su muerte y agonía, es un ser traspasado, un ser sin muros y límites, entrega total. Incluso en el momento de su muerte, de su costado herido comienza a brotar agua, símbolo de toda su vida. La muerte de Jesús no es, por lo tanto, solamente la representación del amor, sino la intuición suprema del mismo. “Porque el amor consiste en el abandono de la personalidad propia, de la propiedad... Su acto es el abandono supremo en el otro — precisamente en esta alteridad suprema de la muerte, el representante supremo del confín de la vida. La muerte de Cristo es la intuición de este amor mismo”⁵⁴⁷.

La muerte, en tanto entrega total del amor divino, es también un sacrificio. Cristo se entrega a la muerte por nosotros. El sacrificio es una obra de expiación, una ofrenda. Cristo atraviesa el holocausto como un acto de satisfacción absoluta. La muerte de Jesús repara el desgarramiento infinito del espíritu. La herida provocada por el pecado original, el descubrimiento del espíritu, la sed infinita, sólo puede ser saciada por el espíritu mismo. La muerte de Jesús elimina la culpa, o deuda, que el hombre contrae consigo mismo por obra del pecado. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz no es un acontecimiento arbitrario, sino sujeto a su propia necesidad. Jesús debe satisfacer esa deuda, debe mostrar que la naturaleza humana no es ajena a lo divino.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ Ernest Hemingway, *Muerte en la tarde*. Bogotá, Ed. Círculo de lectores. 1968. P. 117

⁵⁴⁵ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 211

⁵⁴⁶ *Ídem*. P. 202

⁵⁴⁷ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 59

Jesús debe efectuar en su muerte la transfiguración de la finitud, el restablecimiento de la unidad. El planteamiento de Hegel, de hecho, se asemeja en gran medida al de San Anselmo. Éste último llegó a deducir la obra y muerte de Cristo por motivos necesarios y demostró que tuvo que llevarse a cabo tal y como se realizó. Para Anselmo, en la medida en que el pecado original se trata de un pecado contra Dios, la ofensa se convierte en una ofensa infinita. La ofensa se vuelve, pues, más grande o más pequeña dependiendo de la grandeza del ofendido. Ofender al rey de los cielos y la tierra es un asunto mucho más grave que ofender a un hombre común y corriente. Y como la ofensa se vuelve infinita, la reparación también debe ser infinita y el hombre no puede efectuarla. “El hombre sí puede ofender infinitamente, pero no reparar infinitamente, porque es un ser finito y todo lo que hace un ser finito es siempre finito”⁵⁴⁸. Por esta razón, entre el pecado original y la satisfacción de la culpa se yergue un abismo que el hombre jamás podrá colmar. Todos y cada uno de los intentos del hombre por reparar el daño sólo revelan su incapacidad para superar el distanciamiento que ha creado. Por ello, es Dios mismo el encargado de reparar la culpa, pero no mediante una simple amnistía, sino que, “haciéndose hombre el Infinito y, siendo ya hombre, perteneciendo ya a la raza de los ofensores y poseyendo ya la capacidad de reparación infinita de que carece el simple hombre, lleva a cabo la expiación requerida”⁵⁴⁹.

La muerte de Jesús es, pues, el elemento principal de la reconciliación del espíritu consigo mismo. Sin embargo, esta expresión también debe ser considerada en toda su crudeza. No se trata de la muerte de un individuo cualquier, o de un hombre divino, sino de la muerte misma de Dios. La muerte de Dios es para Hegel el pensamiento más formidable y, al mismo tiempo, el más terrible. Que Dios muera significa que la eternidad misma desaparece, que en el mundo todo es pasajero, que ninguna vida sobrevive a la muerte. Destruir la dimensión de lo eterno, o trascendente, en el hombre equivale a convertir la finitud, o pura temporalidad, en algo absoluto. La muerte de Dios revela, por lo tanto, la infinita tristeza de saberse solo y nada más. La frase “Dios ha muerto” expresa también la muerte de toda verdad. Todo en el mundo es pura apariencia, ligereza, falsedad. El lugar de la única verdad permanece sin ocupar, como un simple espacio vacío. Por esta razón, en el evangelio, la muerte de Jesús en la cruz incluye un hundo sentimiento de duda y desesperación. No es un hombre común el que cuelga de la cruz, sino el Mesías, el salvador. Todo lo ideal, toda la justicia, toda la belleza del Reino de Dios se desvanece al mismo tiempo que la vida del maestro. El sábado santo es el momento del máximo dolor y desamparo. La finitud, la humanidad, se encuentra sola. “Dios ha muerto, Dios está muerto —este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior”⁵⁵⁰. Para ponerlo en palabras de Pascal, la muerte de Dios es sinónimo del más puro y aterrador silencio.

⁵⁴⁸ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 195

⁵⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁵⁰ 233. La concepción de la muerte de Dios anunciada en el escrito sobre *Fe y saber* alcanza en las *Lecciones* toda su madurez y dimensión cristiana. Además, Hegel, en un extraño gesto de humildad, hace una referencia de especial significación. La primera elaboración de la muerte de Dios proviene, en realidad, de un viejo canto luterano. El canto en cuestión lleva el título de *Ein trauriger Grabgesang* (un triste canto fúnebre) escrito alrededor del año 1628 por el poeta alemán, escritor de himnos religiosos y predicador luterano, Johann Rist. De las ocho estrofas de las que se compone el canto, debido a la referencia hegeliana, son de especial importancia las dos siguientes:

O Große Not;
Gott selbst liegt tot,

Sin importar las lágrimas, Dios en la tumba ya no habla ni se levanta. Sin embargo, advierte Hegel, es necesario remarcar el hecho de que el proceso no termina aquí. Jesús es abandonado por su Padre, muere y desciende a los infiernos. Pero Jesús es al mismo tiempo el que resucita de entre los muertos. “Confesar la resurrección de Jesucristo es para los cristianos decir con seguridad que lo que sólo parecía un bonito sueño es una auténtica realidad, que «el amor es más fuerte de la muerte»⁵⁵¹. El amor, incluso en su perspectiva más mundana, es una búsqueda de eternidad. Aún encontrándose frente a la muerte, el amor desea vivir por siempre. El máximo abandono puede no ser más que la condición misma de la fe y el amor. La resurrección de Jesús no hace sino confirmar realmente esta primera intuición. Por esta razón, para Hegel, el regreso de entre los muertos y la ascensión al cielo representan también la muerte de la muerte, del mayor de los obstáculos para la vida y el amor. La resurrección es la muerte de la negación natural, el triunfo sobre lo negativo, la auténtica *Aufhebung*. “Esta MUERTE DE LA MUERTE, la superación de la tumba, del *Sheol*, el triunfo sobre lo negativo — no un despojarse de la naturaleza humana, un volver a desprenderse de ella, sino más bien un confirmarla en la misma muerte, en el amor supremo — dicho de otro modo, el espíritu sólo es espíritu en cuanto que es lo negativo de lo negativo que contiene en sí lo negativo — es Dios como reconciliador, como amor”⁵⁵². Por esta razón, la resurrección y el ascenso a los cielos determinan el concepto hegeliano del espíritu absoluto. El Dios que resucita y asciende al cielo es ya un Dios completo, un Dios que ha travesado todos sus momentos y se ha recuperado a sí mismo. Por ello, en la *Fenomenología* se advierte desde un principio que el Espíritu absoluto es esencialmente resultado. El Espíritu absoluto es la reconciliación de todo desgarramiento, de toda división entre lo humano y lo divino. En este sentido, el Espíritu absoluto, al igual que la ascensión a los cielos, puede ser leído como la confirmación de la esperanza cristiana. El capítulo sobre el saber absoluto puede ser leído, en más de un sentido, como la visión hegeliana del paraíso. La victoria sobre la muerte, la negación de la negación absoluta, es también un sentarse a la derecha del Padre. La superación del infierno, la negación del mal, corresponde con la unión con Dios. El infierno no es un lugar geográfico, sino más bien una dimensión del espíritu humano, el mal, la soledad insondable y el amor rechazado, la pura finitud. El cielo, en cambio, el estar a la derecha del Padre, es la negación del enclaustramiento de la finitud, de su soledad. “Habríamos de definir el cielo, dice Ratzinger, como el contacto entre el

Am Kreuz ist er gestorben,
 Hat dadurch das Himmelreich
 Uns aus Lieb' erworben

O selig ist
 Zur jeden Frist,
 Der dieses recht bedenket
 Wie der Herr der Herrlichkeit
 Wird ins Grab versenket.

El subrayado de la primera estrofa afirma explícitamente: Dios mismo ha muerto. En la segunda, en una expresión que recuerda a Balthasar, se dice: El señor de la Gloria es bajado a la tumba. Este dato es significativo principalmente por dos razones. En primer lugar, por la particular luz que arroja sobre el problema de la muerte de Dios en Nietzsche. La intensidad, desesperación y el cierto lenguaje poético que Nietzsche utiliza puede no ser más que un notable sesgo de su tradición. Nietzsche no es un poeta, es un predicador. En segundo lugar, resulta extremadamente interesante que una de las frases más representativas del ateísmo moderno se entone, quizás, todavía en algunas iglesias luteranas.

⁵⁵¹ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 251

⁵⁵² Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 66

ser del hombre y el ser de Dios”⁵⁵³. Estar en el cielo es ser uno con Dios. La humanidad, la finitud, es redimida, transfigurada, al recuperar la unidad con lo divino a través de la muerte de Jesús. Para Hegel, es la superación del tiempo, de la división, es la unidad de Dios consigo mismo a través de la finitud. El espíritu absoluto es “esta exaltación de la naturaleza humana en el cielo en donde el Hijo del hombre está sentado a la derecha del Padre, en donde la identidad de la naturaleza divina y humana, la gloria de ésta, aparece ante el ojo espiritual en grado sumo”⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 260

⁵⁵⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 66

3.5. El reino del Espíritu

La muerte, resurrección y ascensión de Jesús muestran a la conciencia inmediata la intuición de la unidad de la naturaleza divina y humana. Sin embargo, para Hegel, este elevarse a la derecha de Dios es solamente un aspecto de la consumación. La unidad real, no sólo de Jesús, sino de todos los hombres, con Dios, está todavía por realizarse. Los encargados de tal realización son los discípulos, la Iglesia. La tercera esfera de la Filosofía de la religión es precisamente la esfera de la comunidad, del espíritu santo. El Reino del espíritu comienza con la ascensión de Jesús y la apropiación de la misión por parte de la Iglesia. Empero, el espíritu, la comunidad, es precisamente lo que siempre está ahí. Su papel, no obstante, es distinto. En la primera esfera, la comunidad considera a Dios en el puro elemento del pensar, como Idea, como Dios creador. En segundo lugar, Dios es intuido en el elemento de la desapropiación, como Hijo que padece y se eleva al cielo. La pregunta que abre, por su parte, el Reino del espíritu, es, como dice Hegel « ¿quiénes somos nosotros?»⁵⁵⁵. Nosotros somos la comunidad, la conciencia de Dios. La comunidad había tenido hasta este punto el papel del mero observante, del espectador. La comunidad se limita a observar el desenvolvimiento de Dios en todos sus momentos, pero no participa de él, sino que se mantiene en un segundo plano. El papel de la comunidad es el del coro en la tragedia griega, papel omnipresente pero que se mantiene a distancia de la acción principal, como entre sombras. El principal problema de la comunidad, o en última instancia de la fe en general, es que, a pesar de tener la certeza de la verdad absoluta, aún se representa a sí misma como separada de ella. La consideración misma del problema de la religión presupone de hecho la comunidad, como la tragedia presupone al pueblo. La diferencia en el Reino del espíritu es que la comunidad, en lugar de considerar algo que sucede fuera de ella, pone su mirada sobre sí misma. La comunidad, de la observación, pasa a la autoconciencia. La comunidad es en cierta medida el comienzo, pero solamente al tomar conciencia de sí se torna espíritu. El espíritu es, como se lee en la *Fenomenología*, “la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares”⁵⁵⁶.

Lo excelente de la religión cristiana, a decir de Hegel, es ser la religión del espíritu en la cual todos los momentos están desarrollados completamente. El espíritu santo es, por decirlo de cierta forma, la posibilidad de todos los demás momentos. Es precisamente el espíritu santo el que hace posible la comprensión de Jesús como el Mesías. Debido a la obra del espíritu, los discípulos ven en Jesús no sólo a un maestro y a un amigo, sino al Hijo de Dios. La muerte de Jesús no es llorada como la muerte de un hombre común o un amigo que ha sido asesinado violentamente, sino como la pasión del redentor. El espíritu santo es también la fuerza que soporta el máximo dolor de la muerte del salvador. La esperanza en que el hijo del hombre se levantará de entre los muertos se sostiene sobre la fuerza del espíritu santo. Empero, quizás la prueba más difícil para el amor de los discípulos sea la separación definitiva de la figura de Jesús en su ascensión. Esta separación es precisamente lo que marca la diferencia entre un simple grupo de amigos o una comunidad y una iglesia, entre el amor a un individuo y el amor universal. El amor de los discípulos depende demasiado de la figura individual de Jesús. A final de cuentas, es un amor a un solo hombre, y los discípulos se aferran a su presencia como cualquier enamorado se aferra al objeto de su amor. Pero el amor individual es un amor limitado y lleno de sentimentalismos. Esta fijación en el presente

⁵⁵⁵ Ídem. P. 234

⁵⁵⁶ *Fenomenología del espíritu*. P. 260

sensible y la figura de Jesús es una limitación para el amor infinito. La fijación en un presente sensible y en una figura individual es, como dice Hegel, un amor de mujeres, de ánimos blandos⁵⁵⁷. El amor en el sentido del cristianismo no es meramente un amor individual, sino que se temple al dejar ir la individualidad de la figura amada. “Este amor se enfrenta con la muerte, también con la muerte sentimental de estar prontos a arrojarse juntos al agua; solamente el espíritu mismo que ha captado e intuido la verdad, la objetividad absoluta — solamente éste da la autonomía suprema”⁵⁵⁸. El amor debe despojarse de la intuición sensible subrayando el significado eterno de la presencia de Cristo. Un amor que se aferra a la finitud no sobrevive a ella, a su partida, sino que muere con ella. Para conservarse, el amor debe despojar al objeto de su envoltura finita y, excluyendo su individualidad, mantener su significado espiritual. La unión de las personas alrededor de este significado constituye la fe de la comunidad naciente.

En Jesús, la Idea existe de forma temporal y finita como un individuo. El Reino del espíritu, pues, sólo puede irrumpir y realizarse en cuanto este individuo ha muerto y ha sido removido de la temporalidad. “El creer en Jesús supone precisamente que esta fe no tenga más ante sí la aparición sensible como tal”⁵⁵⁹. Creer realmente en Jesús, en su mensaje y su palabra, implica no verlo. Por esta razón, propiamente hablando, la Iglesia comienza cuando Jesús se va. El Pentecostés, la efusión del espíritu santo, se realiza después de la partida del Hijo. Hegel especifica que la unidad de la comunidad en el espíritu no es del todo equivalente al amor, o incluso a la amistad. La amistad no puede ser lo que une a los discípulos porque es una relación demasiado afectada por la subjetividad. Allí donde los creyentes se reúnen existe, en cambio, un tercero que los reúne, una unificación objetiva. La simple amistad, o incluso el amor, depende demasiado de las características de una persona, de sus gustos, pensamientos, o aun de su apariencia. Lo que los une más bien es el amor compartido hacia el mismo objeto o principio. “Los varones son amigos no tanto directa como objetivamente en un vínculo sustancial, en un tercero, en PRINCIPIOS, en un FIN ABSOLUTO”⁵⁶⁰. La relación de los individuos no se basa en la inclinación hacia el otro, sino en la intuición de un contenido superior que, empero, se encuentra *en medio* de ellos. La reunión de los discípulos supone la desvalorización del amor basado en la particularidad. Lo importante es el lazo que los une, lo que yace en medio de ellos: el espíritu. Esta unidad, afirma Hegel, “no es en modo alguno una conexión sensible y mundana, no es una conexión con una particularidad y naturalidad que todavía valen y permanecen, sino absolutamente una unidad en el espíritu”⁵⁶¹. La comunidad sensible está unida por un lazo invisible, el amor a Dios. La figura sensible de Cristo muere, pero él permanece en la existencia como lazo viviente que sujeta y guía a su comunidad. Cristo se encuentra allí donde dos se reúnen en su nombre. Dios en cuanto espíritu es un Dios que vive en su comunidad. Para Hegel, la Iglesia es mediadora no sólo en el sentido de intercesora entre el hombre y Dios, sino más bien en cuanto espíritu que media entre sus integrantes. La tarea de la Iglesia es precisamente la revelación de ese lazo invisible que constituye al Dios viviente. Dios no es algo abstracto, sino que “Él está en ellos, ellos son y constituyen la Iglesia cristiana universal, la comunión de los santos”⁵⁶². La Iglesia, para Hegel, es al mismo tiempo visible e invisible. Su lugar y su grandeza en el mundo no deben opacar su tarea invisible, el enlazar a todos los hombres en el mismo

⁵⁵⁷ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 69

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ídem*. P. 82

⁵⁶⁰ *Ídem*. P. 73

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ídem*. P. 74

espíritu. "Este aspecto, la comunidad es, por ello, la región peculiar del espíritu. El Espíritu Santo ha sido derramado sobre los discípulos; a partir de aquí ellos existen como comunidad, esa es su vida inmanente y ellos partieron alegremente hacia el mundo para elevarlo a comunidad universal y para expandir el Reino de Dios"⁵⁶³.

La principal tarea de la Iglesia cristiana es, pues, la extensión del Reino del espíritu. Esta extensión, empero, implica un enfrentamiento con el resto del mundo. Si bien muchos pueblos se convirtieron de forma relativamente fácil al cristianismo, muchos otros mostraron una mayor resistencia. El principal obstáculo en la extensión del cristianismo —quizás mayor aún que las persecuciones— es la incredulidad de los hombres. Por esta razón, el nacimiento de la comunidad cristiana coincide con la generación de una nueva doctrina. La doctrina de la Iglesia cristiana tiene, en un primer momento, una labor de acreditación y diferenciación de la verdad de Cristo. Para Hegel, la confirmación absoluta de esta verdad no es otra que la conformidad con la Idea. "Sólo en Cristo pudo insertarse la idea infinita del hombre, solamente en él pudo verse realizada, porque el tiempo se había cumplido y porque la Idea estaba completamente madura en su profundidad"⁵⁶⁴. La aparición de Cristo en el mundo, la verdad de su palabra y su pasión, están determinadas por la maduración del espíritu, porque sólo en él se muestra la Idea en todo su esplendor. Esta conformidad con la Idea es lo que diferencia a Jesús de los demás hombres que fueron venerados como divinos o incluso como Dioses. Juan el Bautista precedió a Jesús de forma inmediata en el mundo judío; algunos emperadores romanos fueron considerados como Dioses; Hércules fue el único que, representado como hombre, debido a sus actos de obediencia y expiación, ingresó en el círculo de los Dioses olímpicos. Pero en ninguno de ellos, a decir de Hegel, en la narración de sus hazañas, está tan expuesta la naturaleza del espíritu como en la historia de Jesús. La vida del espíritu en la historia mundial, la exposición de la verdad absoluta en el tiempo, es lo que acredita en última instancia a Jesús como el Mesías, como el Hijo de Dios. "Es el Espíritu, la Idea inhabitante la que ha acreditado la misión de Cristo, ésta es la confirmación para aquellos que creyeron y para nosotros, en el concepto desarrollado"⁵⁶⁵.

La verdad de la doctrina de Cristo, en última instancia, para Hegel, descansa sobre el hecho de que es la verdad misma quien expone su doctrina. Es el espíritu, la Idea eterna, quien, a través de Cristo, da testimonio de sí mismo. La fe en la verdad de Cristo depende, pues, de considerar a Cristo como Espíritu y verdad encarnada. En este sentido, la fe no es algo que pueda ser producido por el hombre. Yo sé la verdad, tengo fe en ella, pero no debido a mis capacidades, sino al hecho de que la verdad misma ha aparecido y se ha acercado hasta mí. "«Fe» es una palabra con muchos sentidos: aquí significa fe de la verdad, esto es, certeza acerca de la verdad absoluta, esto es, acerca de aquello que Dios es: Dios es espíritu"⁵⁶⁶. En cuanto espíritu, Dios es verdad que se entrega, que se ofrece a los hombres. Este es el significado último de la revelación. El espíritu mismo que se revela es la posibilidad de la verdad como tal. Ciertamente, la certeza de la verdad es algo que puede lograrse por medio del concepto. Pero, en el caso del cristianismo, de la fe, la certeza de la verdad ocurre a través de la conciencia general, sin intermediarios, sin razones. Hegel admite que, en cuestiones de fe, las razones son algo insuficiente, incluso trivial, si no las acompaña el testimonio del espíritu. "Las razones son para lo limitado, aparente y finito, no para lo eterno; son algo

⁵⁶³ Ídem. P. 75

⁵⁶⁴ Ídem. P. 79

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ Ídem. P. 83

contingente⁵⁶⁷. Las razones pueden convencerme de cosas, pero no de la verdad absoluta. Lo único que puede demostrar la verdad absoluta es, en última instancia, ella misma. En efecto, el hecho de que alguien llegue a la fe puede tener la apariencia de estar basado en razones, pero ésta son algo contingente y exterior, al igual que cualquier evento arbitrario que en un momento dado puede alcanzar el corazón de una persona. La fe sólo puede basarse en la razón misma, en el espíritu, en una mediación, como afirma Hegel, por encima de toda mediación. La fe, y con ella la verdad, en este sentido, son más bien un regalo de Dios a los hombres, obra de Dios, gracia divina. "Así ella es proclamada necesariamente como UNA FE CAUSADA POR DIOS. Así como Adán llama a Eva carne de mi carne, hueso de mis huesos, así es la Idea divina que existe virtualmente en el hombre, la imagen fiel; ella proviene de Dios y es espíritu de mi espíritu, testimonio de Dios"⁵⁶⁸. De nuevo, es la convicción hegeliana de la unidad de lo divino y lo humano la que sostiene todo el discurso.

La fe o certeza en la verdad sólo puede estar basada en el espíritu. La fe en Jesús no puede estar basada en lo sensible, no es una fe en lo visto o en lo oído. Dichosos los que son capaces de creer sin haber visto, afirma Jesús. La fe en el espíritu es una forma más alta que el sentimiento. Éste último es también demasiado particular y subjetivo como para dar una confirmación válida. En cuanto puro sentimiento, Dios queda reducido a una mera intuición sensible, la cual, en realidad, no se distingue en nada de otras intuiciones sensibles o sentimientos. En cuanto puro sentimiento, Dios no puede diferenciarse de otros sentimientos, como la alegría, el placer o la paz. Además, al insistir en concebir a Dios como algo extremadamente íntimo, se convierte también en algo intransferible. Nadie podría saber si su sentimiento de Dios corresponde con el sentimiento de Dios de los demás. Cada quien podría estar sintiendo a un Dios diferente o ni siquiera a un Dios. Con esto, el lazo o vínculo objetivo que debe unir a la comunidad se vuelve casi imposible de lograr. Se trata, en última instancia, afirma Hegel, del mismo defecto de las pruebas de la existencia de Dios basadas en la finitud. Su defecto consiste no tanto en partir de la finitud, sino en aferrarse demasiado a ella, lo cual imposibilita la transición hacia lo infinito. No se pone suficientemente de relieve la distancia necesaria para efectuar la elevación. "La transición de lo finito a lo infinito consiste a la vez en que se abandona el terreno de lo finito y en que lo sensible es degradado a algo subordinado, a una imagen lejana que todavía permanece, pero en el pasado y en el recuerdo y no en el espíritu que es absolutamente presente a sí mismo"⁵⁶⁹.

Sin embargo, si bien el punto de vista de la sensibilidad no puede fundamentar la fe como tal, sí puede ser al menos un punto de partida. De hecho, la Iglesia en sí representa una suerte de reconciliación con la sensibilidad y el mundo en general. La doctrina de Cristo es un mensaje radical de negación del mundo y sus instituciones: la familia, la propiedad, el estado, etc. Empero, el Reino del espíritu, el Pentecostés y la institución de la comunidad, ya llevan en sí la marca de la reconciliación con el mundo. La radicalidad, el aspecto controversial del cristianismo, queda de cierta forma eliminada. "La DIRECCIÓN POLÉMICA inicial de renuncia respecto de una mundanidad existente fuera de ella ha sido aquí virtualmente eliminada — no vale más: «Yo no vine a traer la paz sino la espada» — ni el desgarramiento de los vínculos familiares ni la renuncia a la propiedad"⁵⁷⁰. La renuncia radical se limita a un estamento particular dentro de la Iglesia, para mediatizar o relativizar la dureza inicial de las

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ *Ídem.* P. 152

⁵⁷⁰ *Ídem.* p. 85

palabras de Jesús. Si toda la comunidad, al pie de la letra, vendiera todas sus propiedades y diera su dinero a los pobres, pronto ya no habría pobres a quienes ayudar o ya no habría alguien que pudiera dar algo, o los pobres serían ahora ricos y los ricos de antes serían los pobres que ahora habrían de ser restituidos. Al mismo tiempo, si no hubiera quienes se dedicaran a las faenas diarias, a la familia, al trabajo y a la producción, tareas en la Iglesia como la oración ininterrumpida, la vida monacal, o el peregrinaje y la predicación constante se harían imposibles. De esta manera, quedan reintroducidas al seno de la Iglesia, aunque con un sentido distinto, la familia, la propiedad, e incluso las leyes y el estado a través de la igualdad universal. Ya la encarnación misma consiste en la reconciliación de Dios con el hombre. La tarea de la Iglesia consiste, por su parte, en reintroducir esa reconciliación en el mundo. “Por el Espíritu Santo, Cristo sigue ahí presente con una apertura, amplitud y libertad que no excluyen en modo alguno la forma institucional, pero sí limita sus pretensiones y no la equipara con las instituciones mundanas”⁵⁷¹.

La Iglesia se convierte, pues, en el nuevo ser temporal del espíritu de Dios, en su reino sensible. La extensión del mensaje de Cristo, del Reino del espíritu, a todos los confines de la tierra, se sirve también de medios sensibles. La doctrina de Cristo es verdadera en la medida en que es la doctrina de la verdad misma, de la Idea eterna. La certeza en la verdad absoluta no puede basarse en la sensibilidad, en reliquias, historias o en los milagros, sino que es una obra de Dios, un testimonio que el espíritu da de sí mismo, como en Pentecostés. La doctrina de la Iglesia, por lo tanto, estrictamente hablando, presupone la verdad, no la demuestra. Lo primero que encuentra la Iglesia es su universalidad, que el Espíritu Santo no es derramado y engendrado por primera vez, sino que la verdad existe como verdad ya dada. La doctrina de la Iglesia, para Hegel, no es, por lo tanto, una demostración de la verdad de Cristo —Cristo se vale por sí mismo para eso— sino más bien de la presentación de dicha verdad ante el individuo y de la formación de este para recibirla. La Iglesia da verdad, pero no la produce. “Ya no se trata más de que este hombre sea elevado al significado absoluto mediante la efusión y decreto del espíritu, sino de que este significado sea sabido y reconocido”⁵⁷². La doctrina es más bien la capacitación del individuo para poder participar de la verdad, para poder estar en ella, vivirla. La Iglesia debe formar (*bilden*), preparar al individuo para la recepción de la verdad. La misión de transmitir, de llevar la verdad revelada al mundo, posibilita el magisterio de la Iglesia, su tarea de enseñanza. La Iglesia, por esta razón, es siempre la Iglesia que enseña, educa. “La Iglesia es esencialmente la Iglesia docente, la organización ordenada a la existencia de un estamento docente al que se le ha confiado exponer la doctrina”⁵⁷³. Toda verdad, no sólo la fe, llega al hombre, en un primer lugar, como algo positivo, como una autoridad, algo que se impone. El mundo, el sol, las estrellas, se muestran de la misma manera al hombre, como una autoridad natural o sensible. Ellas existen y nosotros las descubrimos así; son las únicas que existen, no hay posibilidad de cambiarlas, nos guste o no. La doctrina de la Iglesia, la verdad del espíritu, no es una autoridad sensible, sino espiritual, que debe ser enseñada, mediada. Esta mediación de la verdad absoluta se lleva a cabo a través de representaciones sensibles y familiares, las cuales, más que hacer comprender el contenido, intentan habituar al individuo a la convivencia con la verdad. De esta manera, el contenido espiritual se muestra con la misma autoridad e inmediatez que el sol y las estrellas. Las representaciones sensibles intentan crear un hábito, una costumbre, una relación directa y sin rodeos con la verdad. Relación que aspira a ser tan

⁵⁷¹ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 277

⁵⁷² Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 241

⁵⁷³ Ídem. P. . 242

natural e inevitable como la que el hombre tiene con el mundo sensible. “Una costumbre es algo que vale, una convicción permanente”⁵⁷⁴. Así, al hombre sólo le resta asimilar la verdad, apropiársela, profundizarla, gozarla.

El esfuerzo de formación de la comunidad, en cierta forma, va más allá de mera educación. Lo que importa en realidad no es formar una comunidad, sino conservarla. Por esta razón, como afirma Hegel, “la doctrina es un excitar los ánimos para trabajar incesantemente en la salvación de las almas”⁵⁷⁵. La creación de la comunidad no es algo que ocurre una sola vez de forma definitiva, sino que es más bien una actividad incesante de formarla y producirla. Conservar la comunidad de Dios significa repetir eternamente el misterio de la vida, pasión y muerte y Cristo en los miembros de la Iglesia. Los sacramentos representan la unión que ocurre cada día entre Dios y su comunidad. La Iglesia es el ser-en-el-tiempo de Dios, su acontecer diario, su vida. Por esta razón, la Iglesia no puede evadirse del tiempo, sino que debe realizar la reconciliación cada día en particular. A través de los sacramentos, los miembros de la Iglesia pueden tener acceso a dicha reconciliación todos los días de su vida. “Los sacramentos...agregan a la certeza interior de la verdad la certeza inmediata del Reino, ser aceptados en él como ciudadanos, la unión mística”⁵⁷⁶. Los ritos y sacramentos funcionan como una especie de fuente siempre renovable de esa certeza y paz. Cada uno de ellos funciona como una confirmación del estar unidos a la Iglesia, del estar siempre ligados a algo superior. El Bautismo, además de ser el símbolo por excelencia de la conversión, representa a la Iglesia que siempre recibe. El individuo nace ya en comunión con la Iglesia y, en este sentido, con la verdad. El hombre no nace en la miseria o en un mundo hostil, sino ya en un mundo que está formado para recibirlo y prepararlo. A través del puro nacimiento, como diría Sartre, el hombre no es nada; sólo en el bautismo se convierte en ciudadano del Reino de Dios, en alguien igual a todas las demás personas. “El hombre debe de nacer dos veces, primero como hombre natural y luego como hombre espiritual”⁵⁷⁷. Sin embargo, la experiencia muestra que sólo el bautismo no es suficiente para lograr la reconciliación. Incluso los bautizados necesitan con el tiempo de un ajuste de cuentas, del perdón de los pecados. Por eso, dice Ratzinger, “adquirió también gran importancia la reconciliación mediante el sacramento de la penitencia, sobre todo cuando el bautismo se administraba al comienzo de la vida y dejaba de ser una muestra de la conversión activa”⁵⁷⁸. Se es cristiano, tanto para Ratzinger como para Hegel, no por el nacimiento, sino por el renacimiento. Cuando el bautismo pierde un tanto su significación primera, todavía en el sacramento de la penitencia se mantiene la idea de la conversión como base de la vida cristiana. El bautismo, en cierta forma, es algo que se realiza a lo largo de toda una vida a través precisamente de los demás sacramentos. El cristianismo es una transición, un cambio cualitativo. El arrepentimiento y la penitencia son una transformación espiritual, hacer que lo que ocurrió no haya ocurrido. Cambiar el pasado, y con ello formar el futuro, sólo puede realizarse espiritualmente. “La tarea de la Iglesia consiste, pues, en lograr que este habituarse y esta educación del espíritu lleguen a ser cada vez más interiores, que esta verdad llegue a ser cada vez más idéntica al sí mismo, a la voluntad del hombre, que esta verdad llegue a ser su querer, su objeto, su espíritu”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ Ídem. P. 243

⁵⁷⁵ Ídem. P. 85

⁵⁷⁶ Ídem. P. 86

⁵⁷⁷ Ídem. P. 156

⁵⁷⁸ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*. P. 278

⁵⁷⁹ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 244

Empero, el goce supremo, la apropiación o asimilación total, se lleva a cabo solamente en el sacramento de la comunión, en la eucaristía. Para Hegel, la eucaristía es más que una mera confirmación o testimonio, sino también puro goce, apropiación sensible de Dios al interior de uno mismo. La eucaristía es la unión mística misma. La repetición de la cena, del comer y el beber, en el que Dios se entrega sensible e intuitivamente al hombre en forma de pan y vino, trae a la conciencia del hombre su reconciliación con Dios, y al cuerpo, la inhabitación e ingreso del espíritu dentro de él. Todo se vuelve un solo cuerpo, y en la sangre divina nadan los dos amantes, escribe Novalis. Sin embargo, la eucaristía también representa el lugar de origen de la división del cristianismo en varias confesiones. En el culto, en la práctica diaria, se separan mutuamente las distintas variantes del cristianismo. Ellas están de acuerdo en la doctrina, pero en el contenido, en el culto, se disocian. Especialmente en lo que respecta al sacramento principal, la misa. La cuestión radica en el estatus del objeto por medio del cual Dios es entregado en el sacramento. La división al interior del cristianismo es la razón principal de la crisis que atraviesa la religión cristiana. El último apartado de la Filosofía de la religión lleva, por esta razón, el título de «perecer de la comunidad». La disonancia, el conflicto interior del cristianismo, significa la ruptura de la unidad doctrinal tan difícilmente alcanzada.

En este punto, Hegel compara el devenir del cristianismo con la historia del Imperio romano, en donde el comienzo de la división en el poder es sinónimo de decadencia, y en cierta forma, de falta de rigor. Hegel analiza el cisma del cristianismo tan sólo en su variante occidental, esto es, como catolicismo, luteranismo e Iglesia reformada. La causa de esta separación —la presencia de Dios en la hostia de una forma sensible— en realidad obedece a una cuestión más profunda. El catolicismo, tan admirado por Hegel, había caído en un formalismo excesivo y en un predominio casi total de la exterioridad. Los católicos veneran la hostia, dice Hegel, aun cuando no comulguen. Pero, igualmente, de la doctrina se había excluido la intelección. “Los laicos son excluidos del perfeccionamiento, del diálogo, del SABER POR SI MISMOS la doctrina, así ella es ley para los creyentes, se comportan pasivamente”⁵⁸⁰. La doctrina se mantiene en posesión de la Iglesia de una manera tan rígida, que más que comprensión, a los miembros se les exige obediencia y sumisión. Al mismo tiempo, la exigencia de las acciones, de las obras, se vuelve tanto más incondicionada. La distribución de las gracias compete solamente a un estamento en particular, y la fe de los creyentes es medida por su falta de reflexión y receptividad.

El luteranismo, dentro de este marco, representa una cierta espiritualización o revitalización del cristianismo. El principal mérito de Lutero, afirma Hegel, consiste en haber puesto de relieve la importancia del espíritu y la interioridad. Por esta razón, la hostia no es levantada más que como un pedazo de pan, y la labor del clérigo no se diferencia de la de cualquier otro hombre. Sin embargo, éste énfasis e insistencia en la pura interioridad pronto desembocó en el escepticismo de las demás Iglesias reformadas”. Por eso, afirma Hegel, la Iglesia reformada es el punto en el cual lo divino y la verdad han decaído en la prosa de la Ilustración y del mero entendimiento, en el proceso de la particularidad subjetiva”⁵⁸¹. Para Hegel, obviamente, no se trata de culpar a una determinada confesión o figura histórica de la decadencia de la reflexión teológica en general, sino más bien de solucionar el problema. En última instancia, no es la corrupción y formalidad del catolicismo, o la espiritualidad individualista de Lutero, la responsable de la situación crítica del cristianismo, sino que es la forma de la religión en general la causante de tal estancamiento. La división de las confesiones es más bien una

⁵⁸⁰ Ídem. P. 88

⁵⁸¹ *Ibid.*

consecuencia que una causa de dicha situación. Tanto el catolicismo como la Reforma fallan en mantener la unidad debido a su insistencia en la forma representativa. Una forma tan básica de expresión no puede evitar la polémica ni, en última instancia, la crítica y la disidencia. Para Hegel, sólo en el concepto se encuentra la necesidad. Pero en lugar de acudir al concepto, la religión se encierra en reflexiones históricas, o bien en sentimentalismos o motivaciones morales. De esta manera, todo el contenido objetivo de la religión se volatiliza y, por lo tanto, no es posible ninguna verdad. La salida de este atolladero, a decir de Hegel, consiste precisamente en rescatar al cristianismo como religión verdadera y justificarla por medio del concepto. "Solamente este punto de vista objetivo es capaz de dar un testimonio del espíritu de una manera culta y pensante de expresarlo de esta manera. Así él es la justificación de la religión cristiana, de la verdadera religión; él conoce precisamente este contenido según su necesidad y racionalidad"⁵⁸².

Para Hegel, como resulta obvio, la respuesta a la división y crisis del cristianismo, la posibilidad de su reunificación, es la filosofía⁵⁸³. Hegel, empero, bien sabe que la filosofía es un estamento sacerdotal aislado, un santuario⁵⁸⁴. Pero la unidad en el concepto, aún así, es un inicio, una reconciliación parcial. Dar una solución concreta al problema político y social del cristianismo, no es asunto de la filosofía. Ésta sólo puede mostrar la reconciliación de la razón con la religión en todas sus configuraciones. Este, en última instancia, es el fin auténtico de las lecciones sobre filosofía de la religión. "En esa medida la filosofía es teología"⁵⁸⁵. Empero, este propósito de la filosofía hegeliana tiene dos principales obstáculos o enemigos. En primer lugar, la religión que insiste en refugiarse en el sentimiento y en abandonar la búsqueda de toda verdad o criterio objetivo. La Iglesia se también se opone a la filosofía cuando concibe a la representación como algo necesario e insuperable. Pero en todo caso, para Hegel, la oposición con la Iglesia es más bien un malentendido, o en última instancia, apenas una oposición formal. El auténtico enemigo es la reflexión de la finitud, la mala Ilustración. Reflexión para la cual, "lo único firme es la finitud dentro de sí misma, la soberbia desnudez y falta de contenido —el colmo de la «Desilustración» (*Auskklärung*) satisfecha dentro de sí misma"⁵⁸⁶. Esta Ilustración completa es la filosofía que niega la verdad, la indiferencia del contenido, la pura subjetividad, el Terror⁵⁸⁷. "La

⁵⁸² Ídem. P. 252

⁵⁸³ En *El Dios de los filósofos y el Dios de la fe* Ratzinger expone una postura no muy distinta de la de Hegel a este respecto. La asimilación por parte del cristianismo de la tradición filosófica griega está relacionado con el aspecto misionero de la Iglesia cristiana. Ratzinger afirma: "El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es, comprensible para todo el mundo, por encima del propio espacio interior... Lo filosófico designa, por lo tanto, ni más ni menos que la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento en el que se hace comprensible hacia fuera... La apropiación de la filosofía, tal y como fue ejecutada por los apologetas, no era otra cosa que la necesaria función complementaria interior del proceso externo de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos". Más adelante Ratzinger afirma, como lo hace también Hegel, que una apropiación más profunda del concepto de Dios podría llevar a la teología católica y a la protestante a encontrarse de una manera nueva. Y también al igual que Hegel, Ratzinger no menciona, al menos en este trabajo suyo, una sola palabra acerca de las confesiones orientales del cristianismo.

⁵⁸⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* .P. 94

⁵⁸⁵ Ídem. P. 253

⁵⁸⁶ Ídem. P. 93

⁵⁸⁷ El Terror, o libertad absoluta, es el fin necesario del pensamiento de la Ilustración en la *Fenomenología del espíritu*. Decir que la voluntad es libre de forma absoluta es decir que sólo se conoce a sí misma, que no choca con ningún obstáculo, oposición o límite. No existe nada que le sea ajeno a la voluntad, es absoluta. Un término ajeno a la voluntad no es otra cosa que el mundo objetivo, una opacidad irreductible, algo que *trasciende* la conciencia. Es precisamente la noción de un objeto en sí que

Ilustración, esta vanidad del entendimiento, es la adversaria más encarnizada de la filosofía; ella toma a mal que la filosofía muestre que el testimonio del espíritu o la verdad en su significado más abarcador han sido formulados en la religión⁵⁸⁸. Hegel también la llama, «vanidad del pensamiento», reflexión que ni siquiera tolera que la filosofía muestre a la religión como objeto digno de consideración. La religión, al igual que la filosofía, es la ocupación que libera al hombre de la finitud. Ciertamente, para Hegel, el hombre es la verdad de lo divino. Pero cada vez que intenta reducir lo divino a sí mismo, cada vez que pierde su movimiento trascendente, se pierde a sí mismo. Dios, paradójicamente, es inmanente y trascendente a la vez. Dolorosamente íntimo, como en el caso del Maestro Eckhart; pero que asume y supera la finitud, como el Cristo resucitado. Conocer a Dios, por lo tanto, es tan fácil, y al mismo tiempo tan difícil, como conocerse a sí mismo. Sin embargo, Hegel confía —como quizás ningún otro pensador ha confiado— en la fuerza del espíritu. Convicción que atraviesa, transformándose, toda su obra. Cuando Hegel se instala en 1818 en la Universidad de Berlín para, literalmente, tomar el mando de la filosofía alemana, su discurso inaugural comenzó, con un tono casi profético, con las siguientes palabras:

“El hombre no puede pensar demasiado alto de la grandeza y poderío del espíritu. El ser hermético del universo no tiene en sí fuerza que pueda resistir al coraje del conocimiento: tiene que abrirse a él, explayar antes sus ojos sus riquezas y sus profundidades y ofrecérselas en goce⁵⁸⁹”

trasciende al sujeto lo que desaparece en el pensamiento de la Ilustración y la Revolución Francesa, que sólo pueden concebir el objeto como obra suya, como algo *útil*. Queda resuelta, de esta manera, la oposición y el desgarramiento entre el mundo y el yo, porque el mundo se ha vuelto transparente para el yo. El hombre se convierte en una especie de Dios creador que se reconoce por completo en su obra, y esta obra es su mundo, su objeto.

Sin embargo, el mundo de la libertad absoluta desemboca en el terror destructivo. En la figura previa a la Ilustración y la Revolución, el mundo es un término que se muestra extraño y que oprime a la voluntad individual. En el mundo revolucionario, empero, el objeto trascendente desaparece y la voluntad no puede alienarse. La alienación, la reflexión, la oposición, es el principio de toda obra positiva. La voluntad general, al negar que exista un objeto ajeno a su utilidad y manipulación, no puede crear nada que tenga la forma de un objeto independiente, puesto que dicho objeto se opondr4ía a la autoconciencia. Por esta razón, la libertad absoluta no puede crear una obra positiva y no le queda más que la operación negativa y la furia de la destrucción. Cfr. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 418

⁵⁸⁸ *Lecciones sobre filosofía de la religión*. P. 167

⁵⁸⁹ Dilthey, *Hegel y el idealismo. Epílogo de Eugenio Ímaz*. P. 369

Conclusiones

Umberto Eco escribe al final de su famoso *Cómo hacer una tesis* que la tesis debe vivirse ante todo como un desafío. El desafiante, el escritor, con una pregunta, o serie de preguntas, asedia a un autor determinado como el jugador de ajedrez asedia al rey enemigo con sus peones y una estrategia en mente. En un número finito de movimientos, o capítulos, si la estrategia es la correcta, el autor termina cediendo y mostrando sus respuestas. Es difícil saber a ciencia cierta hasta qué punto este criterio puede aplicarse a una tesis sobre Hegel. En cierta manera, pese a lo que comúnmente se piensa, Hegel es obvio, casi obsesivo y, por lo tanto, predecible. Sus temas se repiten constantemente, al igual que el trabajo que dedica a ellos. Cuando Hegel quiere ofrecer el concepto de algo, no se limita a darnos una definición, sino que asedia a su objeto desde todas las perspectivas que es capaz de imaginar. El concepto no debe mostrar lo que la cosa es, sino cómo ha llegado a ser lo que es, dice Hegel en algún lugar. Por ejemplo, es posible afirmar que la *Fenomenología del espíritu*, con todas sus figuras y transformaciones, ofrece nada más que un solo concepto: el del Espíritu. La diversidad de figuras no son más que todas las explicaciones que Hegel imagina para hacernos entender. El concepto es totalizador, en él todo está conectado. Por ello, al leer a Hegel, sin importar en qué parte del sistema se comience, uno puede confiar en que los temas serán los mismos, sólo que abordados de forma distinta.

Este rasgo del pensamiento de Hegel es especialmente claro en lo que respecta a la religión y el absoluto. Hegel se acerca al absoluto desde la metafísica, la fenomenología, la lógica, la filosofía del derecho, la estética, la filosofía de la historia, y, por supuesto, la filosofía de la religión. Esto facilita, repito, en cierta medida la comprensión del tema, pero al mismo tiempo dificulta su delimitación y análisis. Esa es una de las principales paradojas de la filosofía de la religión de Hegel. El absoluto debe comprenderse, delimitarse, pero al mismo tiempo es aquello que rebasa constantemente toda limitación parcial. No por otra razón Hegel lo persigue a través de los terrenos más variados, como el cazador que persigue al unicornio.

Si la historia de la filosofía ha mostrado que es posible acercarse a la religión de formas nuevas y que, por lo tanto, ni siquiera una personalidad tan amplia como Hegel pudo abarcarlas todas, es necesario admitir que este trabajo no puede ser más que un modesto intento de seguir la pista a un problema muy superior a las capacidades del autor. Es muy difícil pensar en conclusiones cuando ni siquiera se está completamente seguro de haber entendido el problema.

Sin embargo, pese a todas las dificultades que se pueden imaginar, Hegel ofrece ciertas facilidades. Los temas que abordó Hegel son los mismos que, quizá con mayor plasticidad, abordaron Goethe, Schiller y Novalis, por mencionar a algunos. El *Fausto* de Goethe, afirma Bloch, es la obra gemela de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por esta razón es tan importante, por reducida y parcial que pueda ser, hacer la revisión del ambiente cultural y religioso en el que se desarrolló Hegel. Heine muestra que el panteísmo era ya una cuestión central, y de vital importancia en Alemania, mucho tiempo antes de que Hegel le diera una forma más racional. Novalis, aunque muerto prematuramente, logró esbozar una especie de síntesis entre el paganismo y el cristianismo, antes de que Hegel hiciera de Zeus el antecedente directo de Jesús. Y finalmente, el reformador de Wittenberg, de mayor importancia para Alemania que el propio Descartes, transformó profundamente la manera en que las personas veían y sentían la religión. También, especialmente, la forma en que la entendían. A diferencia

de otras regiones de Europa, debido a Lutero, y quizá a pesar de él, en Alemania la filosofía nunca se desarrolló de forma separada a la fe. Es realmente difícil, en varios casos, como el de Hegel, o el de Schleiermacher por ejemplo, distinguir entre un filósofo y un teólogo. Para Hegel, hasta cierto punto, no hay diferencia alguna.

Por esta razón es necesario también considerar las relaciones que Hegel guardaba con la filosofía de su tiempo, Kant y la Ilustración de manera específica. Se ha dicho en incontables ocasiones que Hegel era un ilustrado. Lo cual no es falso, pero es ciertamente incompleto. Nada más ajeno a Hegel que la superficialidad del *Cándido* de Voltaire, y su idea de la ciencia y del conocimiento no podría ser más opuesta a la de Kant. La Ilustración debe experimentar una transfiguración completa a fin de mantener su validez y pertinencia. Debe ir a donde no se atrevió a ir, pensar lo que creyó que era ridículo e imposible pensar. Con frecuencia, la crítica de la Ilustración a la religión se queda en la superficie, al margen de un problema más profundo. La dialéctica de la Ilustración en la *Fenomenología del espíritu* muestra precisamente eso. Si la Aufklärung ha de ser realizada, ésta debe de atravesar el mundo de la fe, no evadirlo. Pero en este atravesar la Ilustración, ésta deja de ser mera Ilustración (Aufklärerei) y la religión abandona la forma de la metáfora y la representación. Sólo queda lugar para una Ciencia como tal: el Saber absoluto.

Hegel no es, pues, ni un teólogo ni un filósofo en el sentido corriente —al menos para su época— del término, ni su filosofía una filosofía tal como nosotros probablemente la entenderíamos. Empero, no se ha tomado con suficiente seriedad el que el capítulo que antecede al Saber absoluto en la *Fenomenología del espíritu*, o a la Filosofía del espíritu en la *Enciclopedia*, sea el dedicado a la religión. Hegel, en más de un sentido, se siente más cómodo, más a sus anchas, en una atmósfera religiosa que en el estrecho margen de la Ilustración y la filosofía. Todos los “excesos” que se le atribuyen se deben probablemente a este particular rasgo suyo. Hegel no esconde, ni siquiera lo intenta, su admiración por lo primeros Padres de la Iglesia, “hombres de gran cultura filosófica que desarrollaron el cristianismo en el terreno del pensamiento”; o por el rebelde maestro Eckhart, cuyas atrevidas fórmulas rayan peligrosamente en lo herético. Cita frecuentemente a San Anselmo y discute en sus cátedras, como testimonia Goethe, el argumento ontológico. Gracias a Anselmo, se puede afirmar, como dice Hegel, que la teología de la Edad Media se encuentra a mucha más altura que la de los tiempos modernos. En Santo Tomás, con gran agudeza, no ve solamente sutilezas lógicas de tipo formal, sino concienzudos pensamientos metafísicos en torno a la teología y a la filosofía en toda su extensión. En varias ocasiones, Hegel se encuentra casi a punto de admitir la superioridad de la teología medieval por sobre la filosofía y la teología modernas. Pero no lo hace, y también es necesario remarcar esto.

Sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* —si exceptuamos la *Estética* y sus primeros escritos teológicos— son, a mi parecer, lo más hermoso que Hegel jamás escribió. Kierkegaard nunca conoció a este Hegel, sino solamente al frío especulador de la *Lógica*. Se ha dicho más de una vez que el estilo y la sensibilidad del joven Hegel se asemejan mucho a los de Kierkegaard. Podría, en efecto, especularse mucho al respecto. Empero, hay también grandes y claras diferencias. El problema que los separa de forma definitiva no es otro que su manera particular de entender el cristianismo. Los muchos elogios que Hegel hace de la teología medieval y de la Edad Media pueden fácilmente confundirnos y hacernos ver en Hegel a un defensor del cristianismo, e incluso, forzando las cosas, a un hombre devoto. En este punto, es Kierkegaard precisamente quien aclara la cuestión. Remárquese también esto, Kierkegaard no critica a Hegel por haber olvidado la existencia concreta en nombre de una abstracción totalizadora, sino por haber “resuelto” el cristianismo. Kierkegaard no defiende la existencia “a secas”,

sino la existencia cristiana. De hecho, para Kierkegaard, el intento hegeliano de resolver al cristianismo a través de la razón, no es, por decirlo de algún modo, obra del propio Hegel, sino de un movimiento mucho más grande que él. Es una forma del cristianismo lo que habla a través de Hegel, y no a la inversa. Hegel espera de sus *Lecciones*, como confiesa al final, que éstas sirvan para hacer del cristianismo algo comprensible y para allanar, a través del diálogo quizás, el espacio entre las distintas confesiones. Hegel creía que el concepto —tal como él lo entendía— era el único medio seguro de terminar con las polémicas y divisiones al interior del cristianismo.

Sin embargo, para Kierkegaard, tal resultado eliminaría al cristianismo. Hacerlo comprensible, “soltar la paradoja”, disolver el escándalo, lo convierten en algo demasiado accesible, demasiado fácil. ¿Cómo si bastara con comprender al cristianismo para ser cristiano! Lo que habla a través de Hegel, a decir de Kierkegaard, es una Iglesia cristiana que se asume a sí misma como triunfante. El cristianismo ya está hecho, ya se ha realizado, la misión del evangelio ya ha sido cumplida. El cristianismo ya es algo firme, establecido, cada generación bautiza a la siguiente en la misma religión, hay cruces por todas partes del mundo, iglesias monumentales. Hay una tradición cristiana. Incluso hay ya una filosofía que ha resuelto todo lo problemático, ambiguo y escandaloso que había en el cristianismo. Lo único que le resta a la Iglesia cristiana, es, pues, seguir de la misma forma y esperar el juicio final.

Tal forma de entender el cristianismo estaba, obviamente, en completa oposición con la sensibilidad de Kierkegaard. El cristianismo es una pasión, y un proceso de conversión —muy dolorosos por cierto—, y la Iglesia, una Iglesia militante, y jamás triunfante. El mismo Kierkegaard lo describe muy claramente cuando afirma que su propósito, el de toda su obra, es reintroducir el cristianismo en la cristiandad. La filosofía de Hegel es apenas, quizá, la forma más visible de la Iglesia triunfante, de un cristianismo que no es en realidad tal. Lo que contradice al mundo —eso es el cristianismo para Kierkegaard— no puede asimilarse a él, encontrar una “solución” racional. La razón, el pensamiento, la filosofía, no puede demostrar el cristianismo, sino tan sólo demostrar que está en oposición con ella. El cristianismo no es algo que deba ser comprendido, sino experimentado, vivido. La intromisión de la filosofía en la fe, y la aceptación total de las condiciones de la filosofía por parte de la teología, sólo pueden traer resultados desfavorables para el cristianismo. La misión que Kierkegaard carga sobre sí —monumental si se le piensa en toda su magnitud— es, si cabe explicarla de forma sencilla, diferenciar todo lo que Hegel había intentado sintetizar en su filosofía de la religión y, al mismo tiempo, despertar a la existencia cristiana de su letargo, reconvertirla, aunque para ello, como confiesa el propio Kierkegaard, haya que empezar “desde abajo”, desde las formas no cristianas de existencia.

Pero entonces, ¿qué pasa con Hegel? La historia de la filosofía nos habla de un hegelianismo de derecha y uno de izquierda. El primero insiste en ver en Hegel al gran especulador metafísico y, al igual que Lutero, a un conservador de derecha, al mismo tiempo que a un historiador de las ideas. Obviamente, en este primer plano, lo que se rescata del sistema hegeliano es su lógica, su filosofía de la historia, la filosofía del derecho y, por supuesto, la filosofía de la religión. Los nombres de Dilthey, Hartmann, y el del propio Heidegger pueden contarse en este lugar. El hegelianismo de izquierda está representado, principalmente, por Marx y el materialismo histórico. Pensadores como Horkheimer, Adorno, Marcuse y Bloch prefieren ver en Hegel, aunque también de manera propia, a través de su dialéctica, a un agresivo, y extremadamente concreto, pensador social.

Hegel, empero, fue todo eso al mismo tiempo. Su obra está integrada, por esta razón, como un sistema. Fueron sólo sus sucesores quienes quisieron ver una

contradicción en la difícil, sin duda, aglomeración del pensamiento hegeliano. Es el mismo intelecto el que defiende al Estado Prusiano y el que elabora planteamientos tan radicales como la dialéctica del amo y el esclavo; es la misma cabeza la que elabora el intrincado edificio conceptual de la *Lógica* y la que habla de la angustia ante la muerte; es la misma persona, pues, la que elogia a Santo Tomás y se entusiasma por los logros de la Revolución Francesa. Si existe una contradicción en todo ello, lo es para nosotros, no para Hegel. La verdad es que comúnmente nos dejamos llevar por la tradición —o la simple inercia— y declaramos todo esto como imposible. Pero imposible es una palabra que Hegel nunca utiliza.

Ni siquiera en lo que respecta a su Filosofía de la religión la cuestión es tan sencilla como Kierkegaard imagina. Kierkegaard confronta la filosofía hegeliana como el creyente que ve desintegrarse el objeto de su devoción. Resulta obvio que Kierkegaard era un cristiano devoto, o que al menos se esforzaba con toda su alma para serlo. Con Hegel no sucede lo mismo. Todo lo “edificante” es para él, en su propia expresión, papilla del corazón. Si a lo largo de esta tesis se ha caído frecuentemente en un tono edificante, es culpa del autor de la misma, no de Hegel. No tiene sentido, o al menos es demasiado hipotético, extraer de su obra conclusiones acerca de su vida religiosa o su devoción particular. Es más apropiado, en mi opinión, considerar su Filosofía de la religión en sí misma, o en todo caso desde el lugar que ocupa en su sistema. O incluso, aunque de forma mucho más modesta, desde las posibles consecuencias que ha tenido para la reflexión filosófica y teológica posterior.

En este sentido, al menos, pueden extraerse dos conclusiones claras. La primera de ellas, quizá demasiado obvia. Hegel es uno de los pocos filósofos en exponer de forma directa una Filosofía de la religión. Sin importar que las *Lecciones* estén formadas en buena medida por apuntes de clase de sus alumnos, lo cierto es que en sus largos años como catedrático dedicó en varias ocasiones un curso a la Filosofía de la religión, y que dejó suficientes apuntes y textos para reconstruir sus lecciones. Con Hegel no hay que nadar entre fragmentos o aforismos, o lanzar hipótesis arriesgadas basadas en algún texto juvenil o poco conocido. Ni siquiera es necesario leer entre líneas. El problema está ahí, es patente, y también lo es su desarrollo. En esta tesis no hay, a mi parecer, nada sorprendente ni arriesgado, es decir, nada que alguien que se acerca un poco a la filosofía de Hegel no pueda encontrar por sí mismo.

La segunda conclusión que puede extraerse es un poco menos obvia. Hegel, si bien no tiene el estilo personalista e íntimo de Kierkegaard, lo compensa con una perspectiva mucho más amplia sobre el problema de la religión. Kierkegaard se ocupa de la fe, pero no de la teología; Hegel, por el contrario hace de esta su principal preocupación. Gracias a esto, Hegel pudo ver, y opinar, con gran antelación sobre muchos de los problemas y discusiones actuales, tanto en la teología como en la filosofía. Aunque Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, no muestre nunca mucha simpatía por el pensamiento del filósofo de Berlín, lo cierto es que ha venido haciendo desde hace tiempo lo que Hegel hace más de un siglo dijo que la teología, o las teologías, deberían hacer: acercarse a través de la filosofía. No sin sorpresa es posible encontrar en sus escritos citas de Nietzsche o referencias a Marx, pero sobre todo una maravillosa actitud de apertura hacia el diálogo filosófico. Sin duda alguna se rechazan las conclusiones hegelianas, pero se utilizan abiertamente las herramientas que el maestro dejó, con resultados realmente impresionantes. La recepción que la teología ha hecho de la tradición y lenguaje filosóficos quizá tenga su mejor exponente en Hans Urs Von Balthasar, quien se mueve tan libremente entre San Agustín y el Pseudo Dionisio como entre Kierkegaard, Heidegger y el propio Hegel. Confieso con no poco entusiasmo que su obra me ha sorprendido profundamente. Y si bien es quizá exagerado

afirmar que Hegel es el único responsable de esto, no lo es afirmar que al menos ha jugado un papel principal en dicho proceso. Si en filosofía —con autores como Levinás, Derrida y Marión— se ha hecho posible hablar de un “giro teológico” en la reflexión, no es exagerado hablar de un auténtico “giro filosófico o especulativo” en la teología contemporánea, de forma muy similar a lo que Hegel buscaba.

Empero, a partir de Hegel, esto en realidad no debería ser sorprendente. Hegel vio muy bien que la tradición teológica, la católica especialmente, ha estado siempre abierta a la filosofía. La teología, en realidad, nunca se ha alejado de la razón, al menos no totalmente. Las consecuencias más fuertes del pensamiento hegeliano son, por lo tanto, no para la teología, sino para la filosofía misma. Los últimos párrafos de sus *Lecciones* son, a este respecto, muy reveladores. Todo el esfuerzo de Hegel está dedicado a mostrarle a la filosofía que sus “límites” son puestos por ella misma y que son, por lo tanto, prescindibles. Si la filosofía se mueve solamente dentro de un estrecho ámbito, o se ocupa de algún objeto en oposición a otro, depende solamente de ella misma. Los límites no hacen a la filosofía “más racional”, ni su rebasamiento la convierte en algo sin sentido. No obstante, la filosofía —que puede ser tanto la de la época de Hegel como de la nuestra— llama a la visión más corta la más amplia, y al conocimiento más pequeño el único posible. La gran paradoja de la Ilustración (*Aufklärung*) es que en su intento de “iluminar” todo, desemboca en el mayor oscurecimiento y estrechez (*Ausklärung*). La filosofía que exigía a la fe mayor libertad para pensar en los objetos que la religión prohibía se corta a sí misma la posibilidad misma de la libertad. El único enemigo, o el enemigo real, de la filosofía no es otro que ella misma, no la burocratización o la tecnificación del mundo. No hay límites reales para la filosofía, sólo provisionales. ¿Es posible ridiculizar a Hegel por su búsqueda del sistema absoluto cuando la filosofía misma, como escribía Shakespeare, se limita a sí misma a “un pequeño banco de arena y de tiempo”?

Cualquiera que sea la respuesta, lo que sí puede afirmarse es que su trabajo no fue infértil. Quizá la mejor conclusión, al mismo tiempo que homenaje, que puede hacerse en una tesis sobre Hegel, sean las palabras de un hombre tan complicado al menos —en el buen sentido de la palabra— como el propio Hegel: Don Miguel de Unamuno, cuya honestidad en el discurso está completamente fuera de duda. El cual, en su ensayo sobre el casticismo, escribe lo siguiente:

“¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del universo! ¡Qué hermoso y qué fecundo! De las ruinas de aquella torre, aspiración a la ciencia absoluta, se han sacado cimientos para la ciencia positiva y sólida; de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más le denigran.

Este sueño del Quijote de la filosofía ha dado alma a muchas almas”⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ De Unamuno, Miguel, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 28.

Bibliografía consultada

- A.A.V.V., *Biblia de Jerusalén*, México, Ed. Porrúa "Sepan Cuantos..." no. 500, 1999.
- A.A.V.V., *Bhagavad Gita*, Madrid, Ed. Trotta, 2001.
- Adorno, Theodor W., *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Ed. Taurus. 1991.
- Benedicto XVI, *Deus caritas est*, México, Ediciones Fray Juan de Zumarraga, 2002.
- —, *Salvados en la esperanza*, México, Ediciones Paulinas, 2005.
- Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto*, México, FCE, 1985.
- Chesterton, Gilbert Keith, *Por qué soy católico*, Madrid, Ediciones El buey mudo, 2010.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, (III tomos) Barcelona, Editorial Herder, 1993.
- De Aquino, Santo Tomás, *De los principios de la naturaleza*, España, Ed. Sarpe, 1983
- De Cusa, Nicolás, *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1981.
- De Loyola, San Ignacio, *Ejercicios espirituales*, Madrid, BAC, 2000.
- De Nisa, San Gregorio, *Semillas de contemplación. Homilias sobre el Cantar de los cantares*, Madrid, BAC, 2001.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.
- De Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida-La agonía del cristianismo*, México, Ed., Porrúa "Sepan Cuantos..." no.402, 2003
- —, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1978.
- —, *Vida y poesía*, México, FCE, 1978.
- Donne, John, *Devociones*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2003.
- Dostoievski, Fiodor, *El Idiota*, Barcelona, Editorial Iberia, 1972.
- —, *Memorias de la casa muerta*, México, Alba Editorial, 2006
- —, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Editorial Juventud, 2003.
- —, *Memorias del subsuelo*, Barcelona, Editorial Juventud, 2003.
- Eckermann, J. P., *Conversaciones con Goethe*, México, Ed., Porrúa "Sepan Cuantos..." no.444, 2007.
- Eckhart, Maestro, *Tratados y sermones*, México, Ed. CONACULTA, 1998.
- Eco, Umberto, *Como se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*, México, Ed., Gedisa, 1982.
- Fichte, Johann Gottlieb, *El destino del hombre. Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, México, Ed., Porrúa "Sepan Cuantos..." no. 641, 1994.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Frazer, James George, *La rama dorada*, México, FCE, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*, Barcelona, Colección teorema, 1993.
- —, *Verdad y método*, Salamanca, Ed., Sígueme. 2007.

- Goethe, *Poesía y verdad*, México, Ed., Porrúa "Sepan Cuantos..." no. 400, 1983.
- —, *Fausto*, México, Ed., Cumbre, 1978
- Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, México, FCE, 1986.
- —, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Ed., Casa Juan Pablos, 2002.
- —, *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1978.
- —, *Fe y saber*, México, Ed., Colofón, 2001.
- —, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2003.
- —, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- —, *Lecciones sobre filosofía de la religión. La religión consumada*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- —, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- —, *Lecciones sobre la historia de la filosofía (III tomos)*, México, FCE, 2005.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, FCE, 2006.
- —, *Conferencias y estudios. Superación de la metafísica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- —, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2002.
- —, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- —, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1990.
- Heine, Heinrich, *Libro de los cantares-Prosa escogida*, México, Ed. Porrúa "Sepan Cuantos..." no. 429, 2005.
- —, *Alemania-Cuadros de viaje*, México, Ed., Porrúa "Sepan Cuantos..." no. 599, 1991.
- Hemingway, Ernest, *Muerte en la tarde*, Bogotá, Ed., Círculo de lectores, 1968.
- Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 2004.
- —, *Ensayos*, Madrid, Ed., Hiperión, 1976.
- Horkheimer Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración (fragmentos filosóficos)*, Madrid, Ed., Trotta, 1998.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Ediciones península, 1998.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Ed., Taurus, 2006.
- —, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2004.
- —, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- —, *La contienda de las facultades*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Sören, *Los lirios del cielo y las aves del campo*, Madrid, Ed. Trotta, 2007.
- —, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Ed., Trotta, 2009.
- —, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- —, *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- —, *Migajas filosóficas*, Madrid, Ed., Trotta, 2007.
- Lauth, Reinhard, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México, Ed., UNAM, 1968.

- *Los presocráticos*, México, FCE, 2002. Traducción y notas de Juan David García Bacca.
- Lukacs, Georges, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Ed. Grijalbo, 1963.
- Llull, Ramón, *Arte Breve*, Pamplona, Ediciones universidad de Navarra (EUNSA), 2004.
- Lukacs, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1985
- Lutero, Martin, *Escritos Reformistas de 1520*, México, Ed., SEP, 1988.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- Marx, Karl, *El capital* (III tomos), México, FCE, 1973.
- Müntzer, Thomas, *Tratados y sermones*, Madrid, Ed., Trotta, 2001.
- Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005. (traducción de Juan Manuel Garrido)
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- —*El anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Novalis, *Himnos a la noche- Cánticos espirituales*, España, Ed., Pre-textos, 2001.
- Otto, Rudolf, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Palmier, Jean Michael, *Hegel*, México, FCE, 1995.
- Pascal, Blaise, *Obras*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977.
- Paz, Octavio, *Vuelta al laberinto de la soledad*, México, FCE, 1999.
- Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid, Ed, BAC, 1995.
- Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- —, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*
- —, *Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam*, Barcelona, Ediciones Península, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques, *Las confesiones*, México, Ed., Cumbre, 1981.
- Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Ed., Anthropos, 2000.
- Schiller, Friedrich, *Dramas (Los bandidos, Amores e Intrigas, Don Carlos)*, Barcelona, Ed., Iberia, 1984.
- —, *Dramas (María Estuardo, La doncella de Orleans, Guillermo Tell)*, Barcelona, Ed., Iberia, 1984.
- —, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- —, *Wallenstein-La novia de Mesina*, México, Ed., Porrúa “Sepan Cuantos...” no. 458, 1984.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ed., Tecnos, 2007
- —, *Tratado sobre la Reforma del entendimiento*.
- —, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

- Tolstoi, Liev, *Ana Karenina*, México, Ed., Andrés Bello, 1996.
- —, *Guerra y paz*, España, Ed., Perymat, 2003.
- —, *No puedo callarme*, México, Ed., Cumbre, 1981.
- Urs Von Balthasar, Hans, *Teología de la historia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964.
- —, *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964.
- —, *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964.
- —, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Caparrós Editores, 1998.
- Van Der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*. México-Buenos Aires, FCE, 1964.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2006.
- Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, FCE, 2002.