

Luis Mariano de la Maza

Profesor de la Facultad de Filosofía, U.C.

Hegel, ¿la soberbia del concepto?

INTRODUCCION

Circunscribiré mi contribución en un doble respecto. En primer lugar pondré énfasis más bien en los conceptos sistemáticos que en los historico-críticos del análisis de los textos hegelianos; y en relación con ello me concentraré, en segundo lugar, sobre todo en la filosofía de la religión del período berlinés, particularmente en las *Lecciones* pronunciadas entre 1821 y 1831, que han sido recientemente objeto de una excelente edición en castellano a cargo de Ricardo Ferrara (1).

La perspectiva de análisis está determinada por tres preguntas principales que pueden formularse de la siguiente manera:

1. ¿Cómo justifica Hegel que la filosofía se haga cargo de la religión confiriéndole el rango de una teología especulativa?
2. ¿En qué medida este hacerse cargo de la religión por parte de la filosofía lleva a Hegel a disolver el contenido de aquélla en el marco de una razón inmanentista y autosuficiente?
3. ¿Qué conclusiones se pueden sacar del enfoque hegeliano para una comprensión actual sobre el sentido de la opción creyente?

Estas preguntas orientan la selección de los temas de esta ponencia, que corresponden en gran medida a lo desarrollado por Hegel en la primera parte de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, que lleva por título: El concepto de la religión.

En conformidad a los problemas esbozados, dividiré la exposición en tres partes, haciendo la última de ellas las veces de una breve reflexión actualizada, a modo de conclusión.

- I. Los fundamentos del planteamiento de la relación entre filosofía y teología en Hegel.
- II. La naturaleza del conocimiento filosófico de Dios.
- III. ¿Soberbia del concepto?

(1) G. W. F., Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vols. I-III. Versión española de Ricardo Ferrara. Alianza Editorial: Madrid 1984-1987. En adelante se citará con la sigla LFR.

I

En las introducciones de sus *Lecciones* Hegel deja de manifiesto que sus reflexiones no obedecen meramente a un interés especulativo, sino que tienen además una finalidad práctica, que responde a un diagnóstico acerca de la modernidad y los efectos de la Ilustración. La conciencia del hombre moderno se caracterizaría por la contraposición de principios aparentemente inconciliables que lo desgarran en el conflicto de tener que optar entre un saber racional y autosuficiente en el orden teórico y práctico o una fe sostenida por la autoridad y la tradición carentes de crítica; entre la espontaneidad e inmediatez de los sentimientos naturales o el imperativo de un deber más allá de toda realidad efectiva; entre el saber finito propio de una experiencia limitada pero al alcance del hombre y los abismos insondables de un Absoluto o Infinito que no puede ser objeto más que de una aspiración irrealizable; entre el ciudadano que subordina su interés personal y el disfrute de sus bienes al bienestar del cuerpo social –por el que está dispuesto a sacrificar su vida– y el burgués individualista que no reconoce otro compromiso superior al de sus negocios y de sus preferencias particulares.

La posibilidad de la unificación reconciliadora de estos opuestos se juega, a juicio de Hegel, en el conocimiento de la verdad total, a la luz de la cual el hombre puede reconocer la unilateralidad de las posiciones descritas y su necesaria complementación con la contraria en una unidad superior.

Ahora bien, esa perspectiva totalizadora de la verdad es precisamente lo que tendrían en común la teología y la filosofía bien entendidas, en la medida que no fueran también sometidas a las potencias disolventes de una racionalidad abstracta. Pero ese es justamente el demonio acechante que Hegel considera necesario conjurar.

El referente crítico principal de Hegel es lo que él denomina en términos bastante amplios “teología racional” (2). La considera como un momento intermedio entre lo que es la “doctrina de la Iglesia” o “religión positiva” –establecida dogmáticamente como un sistema universal en la Iglesia católica y en los comienzos de la Iglesia protestante– y la “filosofía de la religión” o “teología especulativa”, en la que ve la tarea a realizar.

El nombre “teología racional” engloba para Hegel muchas cosas. No se identifica sin más con la teología de la Ilustración, cuyos pilares son la “*theologia naturalis*” de cuño wolffiano, la exégesis racionalista de la Biblia y el positivismo histórico. Hegel también incluye bajo aquel rótulo de “teología racional” cierta forma romántica de hacer teología, que se encuentra en los antípodas de la Ilustración, “que deja a un lado la razón y repudia expresamente a la filosofía, y que luego compone una doctrina religiosa desde la propia autoridad de su razonamiento” (3). La razón universal propia de la filosofía se reducirá en ella a una razón particular, que se basa en el sentimiento y declara imposible todo conocimiento sistemático y universalmente comunicable sobre Dios.

Frente a estas tendencias, la tarea de la filosofía de la religión, tal como la concibe Hegel, consiste en desarrollar los fundamentos teóricos de un conocimiento necesario de Dios, del cual dependería la reconciliación de los polos escindidos en la

(2) *LFR* I, p. 36 ss.

(3) *LFR* I, p. 39.

conciencia moderna. No se trata de producir una religión nueva ni tampoco de edificar a sujetos singulares, sino de establecer en la religión positivamente dada los elementos racionales que le permitan al hombre moderno reconocer en la verdad absoluta su propia esencia.

Ahora bien, a juicio de Hegel existen en su tiempo dos factores que permiten establecer una nueva conexión entre filosofía y teología. Curiosamente estos factores se derivan precisamente de la agudización del desencuentro de ambas. El primer factor se relaciona con su contenido. Si en épocas anteriores la teología veía en la filosofía una amenaza a su integridad doctrinal y procuraba por tanto mantenerla alejada del dogma y limitada a expresar un contenido que fuera propio tan sólo de la razón natural, ahora en cambio la misma teología concede poca importancia a las doctrinas positivas del cristianismo, por lo que se ha allanado un obstáculo que impedía la comunicación: “Si las doctrinas de la Iglesia han decaído tanto en su interés, la filosofía puede comportarse con franqueza respecto de ellas” (4).

El segundo factor que parece favorecer una nueva conexión entre filosofía y teología atañe a su forma de conocer. En la teología protestante de la época de Hegel prevalece la convicción de que Dios se revela inmediatamente en la conciencia del hombre, descartándose toda autoridad exterior a esta certeza íntima. Pero de este modo coincide la teología con un principio que constituye una determinación fundamental de la propia filosofía, a saber, el principio de que sólo puede reconocerse como verdadero aquello que se conoce con plena certeza subjetiva. Más allá de su juicio crítico sobre las consecuencias de la Ilustración para la teología y la filosofía, Hegel considera una circunstancia afortunada el que este principio se haya difundido incluso con caracteres de “prejuicio general”, lo que contribuiría a hacer más fácil la penetración cultural de la filosofía (5).

Si volvemos ahora la mirada al modo cómo Hegel entiende el nexo entre filosofía y teología debemos constatar en primer lugar que, a su juicio, desde la perspectiva de la filosofía se trataría de una conexión intrínseca y por ende necesaria. No es una opción que el filósofo en cuanto tal pueda o no asumir. Es más, la conexión no se establece para Hegel meramente en el nivel de un área específica de la filosofía, a saber, la filosofía de la religión, sino que ésta no hace sino culminar y totalizar el sistema de filosofía.

Todo el sistema de Hegel no está consagrado a otra cosa, según su propia confesión, que a la explicación del concepto de Dios. Ya en sus primeros escritos críticos de Jena afirmaba que el interés de la filosofía es “poner de nuevo a Dios absolutamente en el vértice de la filosofía como el fundamento exclusivo de todo, como el único *principium essendi* y *cognoscendi*” (6). De la lógica dirá posteriormente que es “*la exposición de Dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu*

(4) LFR I, p. 63.

(5) LFR I, p. 65 s.

(6) “Como interpreta el sentido común la filosofía, según las obras del señor Krug”. En: *Esencia de la Filosofía y otros escritos*. Selección, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid 1980, p. 141. He corregido ligeramente la traducción en base al original alemán.

finito (7). A la filosofía de la historia la califica como “teodicea” o justificación de Dios (8). En fin, los ejemplos se pueden multiplicar. En las propias *Lecciones sobre la filosofía de la religión* afirma que Dios no es sólo objeto de esta disciplina particular: “Dios es el objeto de la filosofía en general y, propiamente, es su único objeto” (9).

Ante estas declaraciones tan claras y tajantes sólo queda preguntar qué implica este conocimiento filosófico de Dios. ¿Cabe interpretarlo como una reducción racionalista de los contenidos religiosos a conceptos que pretenden vaciar los dogmas de la fe de todo coeficiente de misterio y trascendencia? Es frecuente leer entre los críticos de Hegel la imputación explícita o implícita de soberbia intelectual, basada en un presunto intento de imponer a la religión los términos de una racionalidad inmanentista.

Para poder hacer un juicio ecuánime sobre estas cosas hay que tomarse la molestia de leer todo lo que el propio Hegel ha escrito y dictado sobre este punto en sus libros y lecciones, a partir de las nuevas ediciones críticas que recién están permitiendo reconstruir su pensamiento depurado de las deformaciones –algunas involuntarias y otras deliberadas– introducidas desde la primera edición de sus obras completas, realizada por el círculo de sus amigos y discípulos más cercanos.

Una lectura atenta de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* depara como primera sorpresa mayúscula, para quien ha hecho suyo el prejuicio generalizado recién mencionado, la siguiente afirmación: “Si la filosofía de la religión parece estar, al comienzo, en el mismo bando que la llamada ‘teología racional’, pese a que de hecho se opone a ella, del mismo modo parece que la filosofía de la religión se opone mucho más a la teología que se mantiene en la doctrina positiva de la Iglesia. No obstante, así como en la primera relación se da el caso inverso, así también aquí se pondrá en evidencia que la filosofía de la religión está infinitamente más cerca de la doctrina positiva” (10).

Esta cercanía muchísimo mayor a la religión positiva que a la teología racional obedece, según Hegel, al interés de la filosofía de la religión por un conocimiento substancial de Dios. El parte del supuesto que la “*theologia naturalis*” al modo de Christian Wolff ha fracasado, no solamente debido a algún defecto en la forma de la argumentación, sino sobre todo porque alcanza un concepto de Dios como “Ser Supremo”, que no pasa de ser una abstracción vacía. El defecto principal de esta teología radica para Hegel en que no comprende a este Ser Supremo “como Dios viviente, como contenido concreto, como espíritu”, por lo tanto no incluye entre otras cosas el aspecto subjetivo de una comunidad creyente, cuya actividad se refiere a El (11). La filosofía de la religión, en cambio, pretende ampliar y enriquecer el conocimiento de Dios, sin caer por otra parte en la unilateralidad opuesta de limitarse a describir el fenómeno de las religiones que aparecen históricamente. Ella debe mostrar que las religiones históricas son manifestación de la Idea de Dios, la que se identifica con la Idea absoluta que

(7) G. W. F., Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Soler/Hachette: Buenos Aires 1982², p. 47. He corregido ligeramente la traducción en base al original alemán.

(8) G. W. F., Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Alianza: Madrid, 1980, p. 56.

(9) *LFR* I, p. 31.

(10) *LFR* I, p. 42.

(11) *LFR* I, pp. 31, 40.

cierra la Lógica, pero que sólo se realiza plenamente a sí misma como autoconciencia del Espíritu absoluto en la filosofía de la religión, con la que culmina el sistema de la filosofía. En este sentido la filosofía de la religión de Hegel es teología especulativa: “tratamiento racional de la idea concreta de lo divino (hecho) en forma racional, en cuanto conocimiento conceptual de Dios” (12).

Frente a la teología racional, Hegel ve, pues, en la filosofía de la religión la única alternativa para recuperar en el pensamiento a Dios como contenido absoluto. Pero, por otra parte, él ha afirmado que la religión positiva tiene este mismo contenido. Y aún añade que hay comunidad de exigencia e interés: “El objeto de la religión, así como el de la filosofía, es la verdad eterna, Dios, y nada más que Dios y la explicación de Dios” (13). Ambas comparten también la misma función de elevar al hombre finito a la vida infinita de Dios. Por eso define Hegel a ambas, no sólo en las *Lecciones*, sino ya desde sus primeros escritos publicados en Jena como “culto” o “servicio divino” (14).

¿En qué radica entonces la diferencia? Al juicio de Hegel no hay dos verdades ni dos razones diferentes o antitéticas. El recoge explícitamente el motivo tradicional de la unidad de la razón, y sostiene que también en la religión hay razón, puesto que es un producto del espíritu divino, el cual está presente precisamente como razón en el espíritu del hombre: “La razón humana, su conciencia espiritual, la conciencia de su esencia, es simplemente razón, es lo divino en el hombre; y el espíritu, en tanto es denominado ‘espíritu divino’, no es un espíritu allende las estrellas, más allá del mundo, sino que Dios está presente, ...Dios es un Dios viviente, eficiente, activo y presente en el espíritu” (15).

¿No podría objetársele a Hegel que esta afirmación de la racionalidad de la religión no pasa de ser más que eso, una mera afirmación carente de justificación? Por cierto que él tiene en cuenta esta objeción, ante la cual no encuentra mejor respuesta que remitir al sistema total –del cual la filosofía de la religión no constituye sino el desarrollo final– como garantía de que la racionalidad del punto de vista religioso resulta de un largo y complejo proceso de argumentación que legitima este nuevo punto de partida (16).

Pero Hegel admite también que la verdad del punto de vista religioso que se ha de explicitar puede ser alcanzada por una vía distinta a la demostración, a saber por una vía que parte de la conciencia empírica del hombre y la peculiar forma que éste tiene de referirse a Dios. De ello nos ocuparemos en lo que sigue.

II

Desde el punto de vista empírico, Hegel considera que todo hombre tiene conciencia de Dios y, más aún, certeza inmediata de su existencia. Paradójicamente es esta misma certeza inmediata de la conciencia la que hace posible el vaciamiento del contenido de Dios y de la religión, puesto que en este nivel del saber la existencia de Dios

(12) *LFR* I, p. 35.

(13) *LFR* I, p. 60.

(14) *Ibid*; cf. G. W. F., Hegel: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous. Alianza: Madrid 1989, p. 87.

(15) *LFR* I, p. 43.

(16) *LFR* I, p. 249 s.

aparece en cierto modo como dependiente de la certeza subjetiva del propio ser de la conciencia. La realidad objetiva de Dios tiende a ser absorbida dentro de los limitados márgenes de la autoconciencia finita del hombre. De Dios no se sabe sino que *es*, con tanta certeza como se sabe que la propia conciencia *es*, pero que es de un modo igualmente abstracto y vacío, como un puro yo, mera referencia al ser del objeto (17). A esta forma de certeza reducen algunos pensadores románticos como Jacobi el concepto de fe. Hegel prefiere reservar este concepto para un saber intermedio entre la certeza inmediata y el saber necesario. La certeza inmediata es una forma peculiar del saber, aunque se la suele oponer a éste en la medida que por saber se entiende “un saber mediato, que conoce y que prueba” (18). Esta contraposición entre una certeza inmediata y un saber mediato es, sin embargo, a juicio de Hegel una ilusión engañosa, pues incluso la más elemental de las certezas supone a lo menos la mediación entre un objeto y un sujeto (19). La distinción que según Hegel sí corresponde hacer es la que se establece entre certeza y verdad (20), en tanto que modalidades del saber y del conocer, respectivamente. Si el saber expresa “el modo subjetivo bajo el cual algo existe para mí en mi conciencia, poseyendo la determinación de algo que es”, la verdad como conocer expresa una objetividad concreta: “Hablamos de ‘conocer’ cuando sabemos algo universal de algo universal, captando a la vez este universal según su determinación particular” (21).

Estas consideraciones conllevan la exigencia de superar la certeza inmediata. Una de las críticas más reiteradas de Hegel al pensamiento romántico de Jacobi y Schleiermacher se funda en que ellos no habrían reconocido esta necesidad, más aún, la habrían negado expresamente, declarando irrealizable para los hombres un auténtico conocimiento de Dios. Pero esto implica una reducción del conocimiento de Dios al saber de nuestra referencia a El, lo que para Hegel es inaceptable, porque en el fondo equivale a negar que Dios sea *espíritu*. Pues el espíritu, tal como lo entiende nuestro autor, es “absoluto manifestar”, que “consiste en poner la determinación y en ser para otro... significa la creación de otra cosa y, ciertamente, del espíritu subjetivo, para el cual existe lo absoluto” (22). Es por lo tanto de la esencia de Dios el darse a conocer, el comunicarse, el revelarse a los hombres, cosa que a juicio de Hegel ninguna forma histórica de religión expresa mejor que la religión cristiana, a la que por esa razón denomina religión “absoluta” o “consumada” (23), además de “revelada”: aquellos que dicen que Dios no sería manifiesto no hablan ciertamente desde la perspectiva de la religión cristiana; porque la religión cristiana significa la religión revelada” (24).

Hasta aquí la postura de Hegel parece inobjetable para un creyente. Sin embargo él da otro paso que resulta más difícil de aceptar. Reconoce que el que la religión cristiana no tenga secretos no significa desconocer que “hay, sin duda, un misterio”, pero añade: “no en el sentido de que no se lo sepa”; es un contenido vedado “para la

(17) *LFR* I, p. 160.

(18) *LFR* I, p. 267.

(19) *LFR* I, pp. 285 ss.

(20) *LFR* I, p. 266 s.

(21) *LFR* I, p. 159.

(22) *LFR* I, p. 262.

(23) Cf. p. ej. *LFR* I, p. 84; III, pp. 169 ss.

(24) *LFR* I, pp. 262 s.

conciencia de tipo intelectual, para el conocimiento sensible, pero es algo manifiesto para la razón" (25).

La superación de la certeza inmediata conlleva para Hegel la crítica de la forma de saber que le es más próxima: el sentimiento. Hegel reconoce, a contrapelo de la tendencia general de la Ilustración, que la exigencia romántica de que Dios se encuentre en el sentimiento y corazón del hombre es correcta, puesto que de otro modo éste no haría propiamente suya la verdad. Pero otra cosa muy diferente es suponer que Dios pueda darse al hombre objetiva y esencialmente en sentimientos como los de dependencia y confianza. El sentimiento se refiere únicamente al aspecto subjetivo y limitado propio de la experiencia de Dios que tiene un espíritu finito. Por lo demás, no podría considerarse criterio suficiente de verdad el que algo se encuentre en el sentimiento, porque entonces no habría forma de discernir la verdad de lo imaginario y de las convicciones erróneas, así como tampoco sería posible establecer la diferencia entre la bondad y la maldad, que están igualmente enraizadas en el sentimiento (26).

Para acceder a lo verdadero es, pues, necesario ir más allá del aspecto subjetivo de la certeza y considerar su aspecto objetivo o su contenido. Y éste se presenta en la religión, a juicio de Hegel en la forma de la *representación*. La representación se caracterizaría, en primer lugar, por estar asociada a la sensibilidad y la imaginación. La conciencia que todo hombre tiene de Dios se proyecta en imágenes particulares propias de la experiencia común. No obstante, la representación religiosa está acompañada también de la conciencia de que esas imágenes sólo tienen un valor simbólico o alegórico, y no son por tanto expresión adecuada de la verdad. "Cuando se habla de la cólera de Dios, sabemos en seguida que eso no se entiende en sentido propio, que se trata solamente de una semejanza, una parábola, una imagen; lo mismo hay que decir acerca de los sentimientos de arrepentimiento, venganza, etc., en Dios" (27). También pertenecen a la representación, tal como la entiende Hegel, las narraciones históricas, que pueden ser de dos tipos: las leyendas y mitos, que no se toman en serio como hechos acaecidos, pero también la historia en sentido propio, los acontecimientos reales, por ejemplo de la vida de Jesús. Esta segunda versión de lo histórico tiene a su vez para Hegel una doble modulación, puesto que cabe distinguir los hechos externos, fácticamente registrables de su sentido interior como acción divina, que es justamente aquello que constituye el objeto de la filosofía, lo que hace de la historia real una historia concebida (28).

Estas consideraciones permiten apreciar fácilmente que la representación religiosa así entendida tiene en sí misma una disposición que la lleva a superar lo sensible y a entrar en contacto con la universalidad del pensamiento. Sin embargo, no logra alcanzar el estatuto del pensar, puesto que permanece atada a la intuición inmediata de la que toma sus imágenes. Aunque se encuentren en la representación elementos no sensibles, contenidos espirituales, como por ejemplo ciertas determinaciones de la idea de Dios, a saber: la omnipotencia, la omnibondad y omnijusticia, estos contenidos se encuentran

(25) *LFR* I, p. 263.

(26) *LFR* I, pp. 270-274.

(27) *LFR* I, p. 277.

(28) *LFR* I, p. 278; Cf. tb. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica; México-B. Aires 1966, pp. 472 s.; y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 41-46.

simplificados y yuxtapuestos, carentes de mediación sistemática, la que es reemplazada por conectivas externas como el “y” y el “también”. Pero al faltar el vínculo de la necesidad y de la unidad interna, las representaciones se mueven en el terreno de la contingencia y no se diferencian en ese sentido de la inmediatez de la certeza subjetiva (29).

La superación exigida de la particularidad y de la contingencia sólo se puede encontrar en el pensamiento, pero Hegel añade: en el pensamiento como *especulación* y no como mera *reflexión*. Es cierto que el pensamiento reflexivo introduce, a diferencia de la representación, la relación entre determinaciones que ya no son meramente singulares, sino universales. Para la reflexión no existe nada inmediato y simple, sino relaciones afirmativas y negativas, tanto al interior de cada objeto como entre objetos diferentes y entre sujeto y objeto. Ya no existe coexistencia pacífica entre determinaciones sucesivas, yuxtapuestas o agregadas, y por lo tanto se hacen patentes las oposiciones y hasta las contradicciones entre ellas (30).

Sin embargo, el pensamiento reflexivo comparte con la representación el punto de vista de la finitud, una finitud que ya no tiene su fundamento en la inmediatez pura de la conciencia, pero que está implicada en la contraposición entre la multiplicidad de sus conocimientos, impulsos, aspiraciones, y la unidad completa e ideal a la que aquella multiplicidad se refiere. El sentido más profundo de esta antítesis se encuentra en la antítesis entre finitud e infinitud (31). Lo infinito está necesariamente puesto con lo finito como su contrapuesto, pero esta contraposición conduce a una contradicción insostenible, pues implica la finitización de lo infinito, es decir, la negación de su sentido.

Frente a esta contradicción caben dos opciones. Una de ellas es la que Hegel ve realizada en el curso que ha seguido la filosofía en su época, y cuyos casos ejemplares serían Kant y Fichte. Consiste en que la finitud se adscribe principalmente a la autoconciencia, al yo, y lo infinito se proyecta a un puro más allá del yo como negación de la negatividad finita de éste, una afirmación absoluta inalcanzable que a lo más puede ser planteada como objeto de nostalgia o exigencia, pero sin ningún contenido real, un mero *deber ser*. Esta posición procura hacerse pasar por *humilde*, porque no se atreve a expresar un conocimiento de un objeto tan elevado como Dios, pero Hegel denuncia que tras esa aparente humildad se oculta la vanidad de una autoafirmación del yo finito atrincherado en el punto de vista de su finitud: “La humildad, pues, reside en esta determinación de sí mismo como poca cosa, sólo que esta humildad se refuta a sí misma; ella consiste en excluir de sí misma lo verdadero y en ponerse como lo afirmativo en este más acá. Solamente yo soy todo lo afirmativo y lo único esencial, es decir, yo, este finito, soy lo infinito, soy lo afirmativo” (32).

La otra opción, la única legítima y honesta a juicio de Hegel, consiste en asumir la finitud, reconociéndola como tal no para quedarse en ella, sino para superarla, haciéndola un momento de lo infinito. Ese es el enfoque del pensar especulativo, para el cual el límite sólo tiene sentido como tal cuando ya ha sido franqueado: “...cuando

(29) *LFR* I, pp. 279 s.

(30) *LFR* I, pp. 182 ss, 284.

(31) *LFR* I, pp. 184 ss.

(32) *LFR* I, p. 189.

ponemos lo finito en cuanto finito, ya estamos por encima del mismo. La determinación de lo finito implica su final y este final él lo tiene en un otro” (33).

Pero la elevación de lo finito a lo infinito o del hombre a Dios exige para Hegel algo más, a saber, el movimiento espiritual de renuncia o sacrificio de la particularidad del yo, una actitud de reconocimiento de que la verdad del yo sólo se encuentra en la esencia objetiva de Dios, lo que se expresa filosóficamente con el principio de la identidad de sujeto y objeto (34). Precisamente a este principio apuntan según Hegel tanto la razón especulativa como la fe religiosa. Esta última en su sentido más pleno, que supera el de la mera certeza subjetiva inmediata, supone la devoción como sentimiento de unidad de lo humano y lo divino, pero implica además la mediación de la educación religiosa, en la que se complementan la autoridad y las razones. Estos factores contribuyen a la conciencia de que la representaciones religiosas son algo objetivamente verdadero y no sólo subjetivamente cierto (35).

Sin embargo la fe tiene para Hegel el inconveniente de que por provenir de una mezcla de factores en parte puramente extrínsecos y contingentes –como por ejemplo los milagro– carece de la necesidad del concepto. Por otra parte la fe tiene el gran valor de que en ella el criterio decisivo de verdad no es una circunstancia externa cualquiera, sino lo que Hegel llama el *testimonio del espíritu*: “La fe es el testimonio del espíritu acerca del Espíritu absoluto; es certeza de la verdad de la conexión virtualmente divina entre el Espíritu en sí mismo y su Comunidad, es el saber de la Comunidad acerca de esta esencia suya. Tal es la unidad sustancial del Espíritu consigo mismo” (36). Esta unidad del espíritu consigo mismo es, para Hegel, el verdadero fundamento de la fe, que sólo pueda ser adecuadamente tematizado por la filosofía especulativa: “Esto es lo más íntimo, lo más especulativo, el punto más profundo que cabe expresar al respecto, un punto que no puede ser captado sino especulativamente” (37).

En efecto, el idealismo especulativo no tiene otro motivo más importante que el de la unidad de sujeto y objeto, formulado en sus distintas concreciones con términos tales como: unidad de conciencia y autoconciencia (*Fenomenología del Espíritu*), concepto y ser (*Lógica*), naturaleza y espíritu (*Enciclopedia*). Desde esa perspectiva hay que entender el interés de Hegel por rehabilitar las clásicas pruebas de la existencia de Dios –y particularmente el muy discutido argumento ontológico– como modos de la elevación pensante del hombre a Dios.

Aceptando que la crítica kantiana a estas pruebas es acertada en la medida que se aplica a una modalidad de las mismas que se presenta bajo la forma argumentativa del pensamiento reflexivo, Hegel estima, sin embargo, que es posible considerar estas pruebas con un sentido especulativo válido. Así, por ejemplo, en el caso del argumento ontológico es correcto objetar que el ser no es un atributo del concepto si es que se identifica el concepto con cualquier representación meramente subjetiva de una realidad finita, como los famosos cien táleros de Kant, pero otra cosa muy distinta ocurre cuando se toma el concepto en su sentido especulativo propio, tal como Hegel lo ha

(33) LFR I, p. 186.

(34) LFR I, pp. 194 ss.

(35) LFR I, pp. 224 ss., 336 s.

(36) LFR I, p. 227.

(37) LFR I, p. 229.

desarrollado en la *Ciencia de la Lógica*: “ciertamente en la vida ordinaria se denomina ‘concepto’ a la representación de los cien táleros. Pero eso no es ningún concepto, sino solamente una determinación del contenido de mi conciencia. El concepto es lo viviente que se media consigo mismo; una de sus determinaciones es también el ser” (38). El concepto especulativo, tal como lo entiende Hegel, es identidad que se refiere negativamente a sí misma, manifestándose como diferencia particularizada y que retorna a sí mediante la negación de la negación. Dios es en este sistema precisamente el concepto absoluto que “se particulariza, crea el mundo, a su Hijo, pone a un otro suyo y en éste se posee a sí mismo, es idéntico consigo” (39).

En la medida que la filosofía produce la conciencia de la unidad del espíritu del hombre y de Dios no solamente como un saber teórico sino también como actividad práctica, como obra de un espíritu finito que participa de la obra del espíritu infinito en su conciencia, en virtud de la cual el hombre se sabe en Dios y sabe a Dios en él, en esa misma medida la filosofía es en expresión de Hegel “un culto continuo” (40).

Hegel no reduce por cierto el culto a su dimensión filosófica, pero estima que sólo la filosofía puede hacer comprensible el sentido de “las doctrinas eclesíasticas acerca de la gracia de Dios que sería eficaz en el corazón del hombre, acerca de un Espíritu Santo que actúa en la Comunidad, acerca de la justificación del hombre, etc.” (41). Si el teólogo no se siente capaz de traducir estos contenidos, sin alterarlos, al concepto, debería al menos, según Hegel, abstenerse de enjuiciar al pensador, que sí procura hacerlo, con expresiones condenatorias tales como la de panteísmo, una de las preferidas de la época (42). En este sentido, Hegel no se ve a sí mismo como un innovador absoluto, sino como profundizador de una antigua tradición especulativa que él ve más en la teología católica que en la protestante, destacando especialmente al maestro Eckhart, de quien cita, a propósito del tema del culto: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y El en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera, El no existiría” (43).

Con el tema del culto estamos de regreso en el punto de partida de este trabajo, en que se subrayaba precisamente la finalidad práctica de la filosofía de la religión en Hegel, finalidad que no era otra que reconciliar al hombre consigo mismo en el mismo proceso que lo reconcilia con Dios. Esta reconciliación sólo se realiza plenamente en la medida que el hombre, siguiendo libremente su vocación espiritual, sacrifica su yo contingente haciendo de la necesidad del concepto su norma última.

III

De lo expuesto hasta aquí, se desprende ante todo claramente que el proyecto filosófico de Hegel se inscribe en la tradición ontoteológica de la tradición occidental, a

(38) *LFR* I, p. 307.

(39) *LFR* I, p. 308.

(40) *LFR* I, p. 316.

(41) *LFR* I, p. 232.

(42) *LFR* I, pp. 231 s., 257 s.; cf. también la larga nota de Hegel al § 573 de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler, pp. 451-461.

(43) *LFR* I, p. 233.

la que en cierto modo procura revitalizar ante lo que considera una pérdida del sentido de la verdad como consecuencia de una comprensión abstracta y formalizante del pensar bajo el influjo de la Ilustración.

Por otra parte es necesario reconocer que todo el sistema de filosofía de Hegel, y por tanto también su comprensión acerca de la relación con la teología, pende del juicio que se tenga sobre su doctrina acerca del concepto, que en el fondo es su doctrina sobre el espíritu, del que no constituye sino la estructura elemental. Es decir, una evaluación definitiva sólo sería posible haciendo el ímprobo esfuerzo de entrar en los desarrollos extremadamente complejos de la Lógica hegeliana y sus proyecciones en lo que él denomina la Filosofía Real. Eso es algo que evidentemente no podemos hacer aquí. No obstante, esta mera constatación ya debe ser motivo de alerta, pues quiere decir que por fascinante y profundo que nos pueda parecer el pensamiento de Hegel, él lleva en sí la tendencia a clausurar alternativas del pensar que no sean asimilables a la totalidad de un sistema con pretensiones de saber absoluto, que no admite alteridades irreductibles y que en esa misma medida se resiste a aceptar una idea de misterio en el sentido propio de un saber suprarracional.

Esta observación pareciera obligar a encontrarle razón a quienes rechazan la filosofía especulativa de Hegel, acusándole de imponer la dictadura de un concepto que se niega soberbiamente a reconocer ninguna instancia fuera de sí mismo. Pero la cuestión no es tan sencilla de resolver, pues hay que recordar que Hegel debe hacerse cargo de las nuevas condiciones que para el pensar impone la Ilustración –un pensar que ya no puede ser mero instrumento dócil de una autoridad incuestionada, sino que tiene que atreverse a seguir su propio camino sin atender a otro criterio que la comprensibilidad común a todo sujeto racional–, y por otro lado es indudable que trata de evitar el exceso de descalificar como fetichismo, superstición o superchería aquellos fenómenos religiosos que no sean susceptibles de una explicación evidente. El énfasis de Hegel consiste más bien en que, a partir de una fundamental buena disposición hacia la doctrina de la Iglesia, procura desentrañar lo que en ella hay de racional, de universalmente comprensible, de coincidente con la filosofía, sin pretender una reducción excluyente.

En la medida que la filosofía transforma la representación en concepto, va más allá de la religión sin renegar de ella, la supera en el sentido técnico de la expresión hegeliana de la “Aufhebung” (44), puesto que sólo el concepto podría legitimar sistemáticamente la verdad de la religión. El contenido representativo de la religión, aun siendo verdadero, carece de la evidencia racional que es propia del concepto.

Si bien esta concepción parece poner a la religión en una situación de dependencia y subalternación respecto de la filosofía, la otra cara de la medalla es que la filosofía está esencialmente referida a la religión, de cuya substancia se nutre sin poder desentenderse de ella. Por eso dice Hegel con toda claridad en el Prólogo a la 2ª edición de su *Enciclopedia*, que “la religión bien puede existir sin la filosofía, pero la filosofía no puede existir sin religión, sino que más bien la incluye en sí” (45).

(44) Cf. *Ciencia de la Lógica*, pp. 97 s. La traducción de “Aufhebung” por “eliminar” me parece poco feliz, pues expresa unilateralmente el sentido negativo del término; considero más apropiado traducir por “superar”.

(45) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 12. La traducción es mía.

Al mismo tiempo esta manera de ver la filosofía plantea al creyente el desafío de revisar y actualizar la conceptualización tradicional de la doctrina a la que adhiere a veces con recurso a fórmulas algo rígidas y carentes de vida. La propia sistematización teológica puede y debe dejarse cuestionar por un pensamiento que no tiene otro horizonte que la verdad en tanto que despliegue del absoluto (46).

Lo que se podría objetar a Hegel no es que la filosofía pretenda fagocitar a la religión, sino quizás el que sostenga una concepción que desde nuestra perspectiva actual aparece como excesivamente optimista respecto de la capacidad racional del hombre. Es cierto que su crítica a la falsa humildad de ciertas formas del pensamiento moderno es extraordinariamente aguda; también parece plausible la intuición fundamental de que toda forma de referencia al Absoluto, aun la negativa, implica que de alguna manera el Absoluto está ya presente en la conciencia; pero otra cosa muy distinta es afirmar que pueda ser conocido también en forma absoluta. Hegel interpreta en un sentido demasiado fuerte, por lo menos en lo que concierne a las consecuencias que se siguen para el conocimiento humano, la automanifestación de Dios al hombre y la reconciliación del hombre con Dios en tanto que elevación de la finitud a la infinitud. Por mucho que los límites de la facticidad puedan ser franqueados en el pensamiento y en el culto, otra cosa muy distinta es suponer que los condicionamientos físicos, psíquicos e histórico-culturales puedan ser alguna vez relegados a la condición de circunstancias externas menos relevantes y en definitiva ignorables por una conciencia especulativa. El propio destino de la filosofía hegeliana, pero sobre todo la experiencia histórica de nuestro siglo, que incluye a Auschwitz e Hiroshima, nos obligan a tomar más en serio la dureza de los hechos y los insondables abismos de irracionalidad que se resisten a todo intento de mediación conceptual.

El misterio de iniquidad y el designio salvífico de Dios frente a este misterio difícilmente podrán ser comprendidos jamás desde una supuesta razón común a la filosofía y la teología. El reconocimiento de esta irreductibilidad no niega, sin embargo, los puntos de contacto ni es un obstáculo para un diálogo fecundo de ambas disciplinas, sino que constituye más bien la condición de posibilidad de aquél. El filósofo creyente tendrá que aceptar que más allá de su irrenunciable vocación al ejercicio autónomo de la razón, la fe pone su existencia en vilo. Pues el sentido de la fe para el filósofo no radica tanto en su capacidad de darle respuestas que le den orientación y seguridad, sino en abrirle una experiencia de sentido que le permita asumir cabalmente su precariedad radical y lo haga disponible para una verdad que rompe y relativiza sus esquemas mentales, obligándolo a una interminable revisión y corrección de los mismos, con lo que no hace sino reforzar a su vez el dinamismo y la fecundidad de su tarea filosófica.

(46) Un ejemplo del posible enriquecimiento en la conceptualización de la fe lo proporciona la discusión en torno al dogma de la Trinidad, respecto del cual Walter Jaeschke ha hecho notar que la crítica a la posición hegeliana no debe conformarse con mostrar que ella implica una reinterpretación distinta a la tradicional, sino que debe cuestionarse seriamente acaso ésta esté mejor fundamentada que aquélla. Cf. Walter Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1983, pp. 88 s.