

Hegel y el fenómeno de la religión

FRANCISCO PIÑÓN

Resumen

La cuestión religiosa en Hegel es una parte de su pensamiento integral. Es la parte fundamental y la más intensa dentro de sus preocupaciones metafísicas. La religión en Hegel, como su filosofía, es la manifestación histórica y cultural a través de la cual el hombre se ve a sí mismo dentro de su propio mundo.

De acuerdo con el pensamiento de Hegel, el concepto de la religión, que es también una interpretación de los acontecimientos humanos, se identifica en sus contenidos con la filosofía y es, por lo tanto, un autoconocimiento del hombre mismo a través de la historia. La religión cobra, pues, un valor como hecho de cultura, como un hecho histórico, en contra de la tradición del pensamiento racionalista y, como tal, adquiere importancia su estudio.

Abstract

The religious issue in Hegel is an integral part of this thinking. Is the fundamental and most intense part of his metaphysical concerns. Religion in Hegel, like his philosophy, is the historic and cultural manifestation through which man sees himself in his own world.

According to Hegel, the religious concept, which is also an interpretation of human events, is closely tied to philosophy and is, therefore, a way by which man knows himself throughout history.

Religion, thus, becomes a cultural and historical factor that goes against the traditional rationalistic thought and its study becomes important.

“El Hombre-Dios es la Humanidad”.

Hegel

“El Dios de Hegel es el hombre”.

Ernst Bloch

I El concepto de *metafísica* tiene variados significados. Cuando lo usemos en este espacio tomaremos el de la tradición cultural de Occidente. Puede parecer extraño, o hasta esotérico, para quien no haya profundizado la *historia* de la filosofía o para quien, como el viejo filósofo Guillermo de Ockam, ya haya tomado partido por

una específica interpretación de tipo *nominalista* con un sabor de ironía¹.

Usaremos el concepto de *metafísica* en sentido amplio, abierto a lo *infinito-finito*, dentro de la profundidad del *ser*, que es, al mismo tiempo, en la filosofía hegeliana, *todo el ser*. *Metafísica* en sentido amplio, tal como autores como P.F. Strawson² o W.H. Walsh³ lo suelen *significar*, al disertar sobre una metafísica descriptiva o reformadora, aquella que trataría de cambiar una estructura conceptual, que es el caso de Hegel, o aquella otra que incluiría una metafísica trascendente y otra inmanente.

Por *metafísica* entendemos, sobre todo cuando la relacionamos con la filosofía de la religión, *la pregunta última* del ser, por el sentido último del ser y de la existencia, por este esfuerzo por encontrar un *significado unitario* al devenir histórico que ya nos viene desde los antiguos estoicos griegos, que pasa por la Edad Media de Tomás de Aquino cuando afirmaba una analogía acerca del significado de los enunciados sobre Dios y vendrá a desembocar en la filosofía moderna de la cual, en este terreno, Hegel es uno de los más integralmente representantes.

El problema de la religión en Hegel está dentro de todo Hegel. Forma parte de sus preocupaciones metafísicas y, como dijera Bloch⁴, es su parte más apasionada. Aplicándole su propio método, Hegel tiene los mismos *contenidos* al hablar de arte, filosofía y religión. Siguiendo a Nicolás de Cusa, es el filósofo que busca *lo Unitario*, la explicación en *lo Universal*. Por algo, según Hegel, “solamente el *todo* es lo verdadero”, “solamente el todo es lo real” (*Das Wahre its day Ganze*). Ya antes de la *Fenomenología*, desde sus primeros escritos sobre Fichte y Shelling, en sus disquisiciones sobre *De Orbitis planetarum*, sobre filosofía y sentido común, sobre fe y ciencia, filosofía y derecho natural, ya tiene plena posesión de sus *Pathos*: criticar las filosofías de tinte meramente subjetivista, que consideran *un momento* del total y no la totalidad como tal. La religión, como la filosofía, es, sobre todo y al mismo tiempo, *tota-*

¹ Comentario a *Las Sentencias*, q. 9, en Guillermo de Ockam, *Opera theologica*, vol. 1, St. Bonaventure, New York, p. 259.

² “In Individuals”, *An Essay in descriptive metaphysics*, London, 1959.

³ *In metaphysics*, London, 1963.

⁴ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto (el pensamiento de Hegel)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 292-293.

lidad, inmersa y no separada de una *finitud*. Hegel se coloca, por consiguiente, dentro de la tradición greco-latina, especialmente dentro del *idealismo* que nos viene desde Platón y desputa en el ya moderno y renacentista (en su método y actitud filosóficos) Nicolás de Cusa al comentar algunos textos de Tomás de Aquino.

Toda filosofía es, en Hegel, una pregunta por el *ser*, por la existencia última y primera. Es, al mismo tiempo, una pregunta por la historia del *espíritu*, que es la misma *historia* del *devenir*, del hombre, de sus creaciones, de sus instituciones. Por este motivo, toda *filosofía* es una *teología* e, inclusive, una *teogonía* y una *teosofía*.

La filosofía es, para Hegel, una reflexión del *espíritu* sobre sí mismo, en el *devenir*, alcanzada y realizada en el *concepto*. Por eso, toda la filosofía hegeliana es, según Hartmann, una especie de teología o pregunta sobre Dios o sobre lo absoluto. El Dios de Hegel sí quiere *saber* del mundo y el mundo, en contra de lo propugnado por la filosofía de la Ilustración, sí quiere *saber* de Dios. Por algo la religión, para Hegel, es “el saber del espíritu divino acerca de sí mismo por mediación del espíritu finito”. No es, pues, un *racionalista puro*, que coloca a Dios o al principio divino fuera del mundo, de la *cabeza racional* del hombre, fuera de su historia. No es tampoco el típico Lutero que es enemigo de la “necia razón”. Al contrario, al decir de E. Bloch, Hegel “elogia a los escolásticos, quienes hicieron el concepto extensivo a los misterios y quería adorar a su Dios en la *verdad*”⁵. Filosofía del ser, de *todo* el ser, de lo mundano, de lo terrenal, del *espíritu* que *deviene*, se *aliena*, se *objetiva*, en lo finito-temporal, es decir, *en* y *con* la historia. La reflexión hegeliana vendrá a ser, por lo tanto, como lo piensa M. Theunissen, un *tractatus theologico-politicus*.

La filosofía de Hegel es la filosofía de lo absoluto. Es decir, el intento de aprisionar en *una unidad* lo racional y lo real: *todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Pero con una actitud racional y mística al mismo tiempo. Es racionalidad y sensibilidad. Así como la filosofía del ser no se detiene en un solo momento sino que mira a la totalidad, de la misma manera, para Hegel, “la sensibilidad religiosa tiene su lado augusto en que no se detiene en ninguna intuición, en ningún goce perecedero, sino que aspira a la eterna

⁵ *Idem*, p. 295.

belleza y a la bienaventuranza eterna”⁶. Por esta razón, filosofía y teología se explican mutuamente en ese intento histórico del hombre por *explicarse* a sí mismo y a los demás: “En realidad, debe afirmarse que el contenido, la necesidad, el interés de la filosofía es común con el de la teología... La filosofía sólo se explica en cuanto explica la religión y al explicar ésta se explica a sí misma”⁷. En este sentido la filosofía de lo absoluto, en Hegel, tiene un tinte religioso en cuanto envuelve al hombre en una *dedicación fundamental humana*, juzgada como importante.

II. La filosofía de Hegel, que goza del mismo *contenido* de la religión, entendida como reflexión del espíritu sobre sí mismo en la conciencia del hombre, es parecida a la definición que sobre religión nos proporciona Ian G. Barbour, en el sentido de una “orientación total de la vida en relación con lo que se considera digno de interés y dedicación fundamentales”⁸. También algo semejante a la actitud de Bertrand Russell por “conservar la seriedad de la actitud religiosa y su ejemplo en poner problemas fundamentales”⁹.

Pero el *problema fundamental* para Hegel es el siguiente: solamente se puede pensar la realidad en términos de universalidad y totalidad. Hegel *siente* lo particular, lo individual, pero afirma: “nosotros solamente expresamos lo universal” (*Wir sprechen das Allgemeine aus*). Tal vez, por primera vez, después de Platón y Aristóteles, asistimos a la separación de la distinción entre *sensible* y *suprasensible*. Es la unidad total, incluyendo la coincidencia de *universal* y de *individual* del principio idealístico, o sea, de aquella *coincidentia oppositorum* de la que ya hablaba el filósofo de Cusa. Pero no es que en Hegel se anule o elimine lo particular o, todavía peor, que la filosofía hegeliana *anule al individuo*. Nada más falso que lo anterior. Cierto que en la filosofía de Hegel, en cuanto “sistema”, o sea, en cuanto “elaboración conceptualizada”, el individuo se presenta como reducido a un simple punto, una simple huella, privado de *propias* dimensiones (*Nur Eine Spur*). Sin embargo, ese supuesto punto, que es la persona humana, se llena del contenido de la *comunidad nacional*. Es decir, el individuo humano, que no

⁶ Werke, t. I, p. 7.

⁷ *Idem*, t. II, p. 5.

⁸ *Issues in Science and Religion*, London, 1966, p. 248.

⁹ *The Autobiography of Bertrand Russell*, I, London, 1967, p. 187.

es otra cosa que el mismo espíritu absoluto consciente de sí mismo, en un continuo progreso pedagógico (*Pedagogisches Fortsschreiten*), que es el devenir histórico, se llena de todo lo que es y significa el patrimonio del espíritu absoluto, como universal que es (*Eigenthum des Allgemeinen Geistes*). Por esta razón, para Hegel, el espíritu del mundo, o sea, su totalidad, su espiritualidad, se puede considerar subdividido en varios espíritus particulares, que son, precisamente, los *espíritus* (culturas, tradiciones, idiosincracias) de cada pueblo particular. Como lo escribirá en su Enciclopedia: “Los momentos individuales del espíritu del mundo son los espíritus de los distintos pueblos”¹⁰.

Pero este absoluto de Hegel, este principio unitario que explica y deviene en la realidad de todo el fenómeno universal y humano, no es un *principio* o entidad que se considera *fuera del mundo*. El ser es igual que el no-ser, y si hay algo o existe algo es porque *deviene*, o sea, *es* y existe en el *devenir*. Por lo tanto, este principio unitario hegeliano, este espíritu absoluto no es una especie (o tal vez, ya en el fondo sí lo es) de *Logos* o *Arjé* de los griegos, que se consideraba *separado* del mundo. Ni tampoco sería un infinito-absoluto que es eminentemente *trascendente* al mundo, como lo indicaría la filosofía cristiana, en especial la tomista, aunque ya en Santo Tomás asistimos a textos en donde el mundo es una manifestación de Dios mismo, y no es fortuito que el mismo Tomás de Aquino defina precisamente la ley natural como “la participación de la ley eterna en la criatura racional”¹¹. De la misma manera, lo absoluto de Hegel no sería la *idea* de *substancia* de Spinoza, sin vida, sin libertad, sin subjetividad, en donde su substancia *Negatione Nullam Involvit*.

En Hegel, el ser, *en cuanto ser*, no existe sino en el *devenir*, proceso que configura el reino de la lógica. Por eso su filosofía es dialéctica: su *coincidentia oppositorum* es la naturaleza, la historia, el espíritu que en el hombre es consciente de sí y se conoce a sí mismo y a los demás por medio del arte, de la religión, de la filosofía. La historia, y en ellas las religiones, no son otra cosa que la pedagogía del espíritu absoluto. El hombre se conoce —y conoce a su Dios—

¹⁰ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos Editor, 1974, parágrafo 549, pp. 37o. y ss.

¹¹ S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia., IIae, 91, 2.

en la *forma* artística, en el *rito* y la *representación* religiosos en el *concepto* de la filosofía. Luego la filosofía hegeliana no es una filosofía de la *separación* (*Trennung*), sino más bien una filosofía de la *diferenciación* (*Un terscheidung*), parecida a lo que en B. Croce es la dialéctica *dei distinti*. El mundo, o la naturaleza (filosofía de la naturaleza), no es por consiguiente, una *pura manifestación* o *participación* de lo absoluto o infinito. No es el mundo un simple *deus creatus* en oposición a un *deus increatus*. Y por lo mismo, el hombre de Hegel no es un *deus in terris* en sentido tradicional, que daría a entender que, tal vez, exista un *deus in coelis*. Más bien, el Dios que “muere” en el universo y en las galaxias es el Dios mismo que está en las entrañas del mundo biológico y el mismo que resucita en la conciencia del hombre.

El espíritu absoluto encuentra, por consiguiente, en el hombre, una existencia activa, real, carnal, *consciente*. Es la *alienación* del espíritu que, en el hombre, es, como dice Hegel, la *Pascua* del *Viernes Santo de la Especulación*. Aquí, en esta fase, el espíritu, como dice en la *Enciclopedia*, es “la más alta definición de lo absoluto”, que no tiene nada de *trascendencia*, sino que “El espíritu no se aloja arriba de la historia, como arriba de las aguas, sino que obra en ella y es la única fuerza que la pone en movimiento”. Por eso, siguiendo la influencia de los místicos alemanes, Eckart (1260-1327) y Jacob Bohme (1575-1624), Hegel identifica a Dios con el ser, sosteniendo que Dios no es nada sin el mundo creado y que se “crea” a sí mismo al “crear” a las criaturas. Dios *es* verdaderamente *Dios* solamente en el hombre: “El ojo con el cual Dios me ve —afirma Hegel citando al maestro Eckart— es también el ojo con el cual yo lo veo; mi ojo y el suyo son una sola cosa; si Dios no existiese, yo no existiría, y si no existiera, él no existiría”¹². El hombre conoce a Dios en la medida, prosigue Hegel, que Dios se conoce a sí mismo en el hombre: “Este conocimiento es, al mismo tiempo, conocimiento de sí de Dios y conocimiento que Dios tiene del hombre, y éste es el conocimiento que el hombre tiene de Dios. El espíritu que en el hombre conoce a Dios no es sino el espíritu de Dios mismo”¹³. Por consiguiente, aquello que “se acerca a Dios” no es la *razón humana*, sino el “espíritu de Dios en el hombre”.

¹² Hegel, *Enciclopedia*, XV, p. 228.

¹³ *Idem*, XV, p. 496.

El Reino del espíritu, vuelve a decir Hegel, contiene todo aquello que viene producido por el hombre. Se pueden tener diversas representaciones del reino de Dios, pero se trata siempre de un reino del espíritu que debe realizarse en el hombre y crearse a través de él. El dominio del espíritu lo engloba todo —todo aquello que ha suscitado y continúa a suscitar el interés del hombre. El hombre es activo: pero cualquier cosa que haga es siempre el espíritu que lo hace¹⁴.

El hombre es, pues, el *Concepto* y, como tal, debe afirmarse como concepto-espíritu *negando* la naturaleza, *resistiendo* la materia y la finitud para que dejen de resistir la obra del espíritu. Por eso el hombre es el *Logos encarnado*: debe *modificarla* materia inerte, volverla vida y movilidad.

III. Dios y Mundo, espíritu absoluto y conciencia del hombre, son por consiguiente inseparables, conforman una *unidad* aunque *diferenciada*. Los dos términos *finito-infinito* no configuran dos polos opuestos, uno al lado o *sobre* el otro, como un racionalismo lo postularía, sino que han de concebirse como *inseparables* según el pensamiento hegeliano. Poco importa cuál sea el punto de partida, los dos se implican: *lo infinito ha pasado*, como afirma Hegel, *a la finitud*. El *Ego sum qui sum* del *Exodo* es, ciertamente, una definición del ser, de Dios, pero también ya es *concepto humano*. Es el proceso lógico del ser que es devenir, la autodeterminación de Dios y la constitución del pensamiento humano. Es la “bondad” del espíritu absoluto que ha querido estar “cerca de nosotros”¹⁵. Son las categorías del ser, como espíritu absoluto, el *Ego sum qui sum* bíblico, pero que también son ya los predicados del *ser cósmico*. Como Hegel lo escribe en su *Fenomenología*: la primera tarea de la *filosofía* o *teología racional* consiste en expresar y acercar lo absoluto-verdadero no tanto como substancia, sino más precisamente como *sujeto*¹⁶. La *subjetividad* forma parte de la definición del mundo: *La cosa en sí* es la *cosa para nosotros*. Como lo anotará más tarde A. Labriola al comentar esta idea unitaria: “Ha sido la filosofía post-

¹⁴ Cit. en Hegel (*La vita, il pensiero, i testi esemplari*), de Kostas Papaïannou, Milano Sansoni Accademia Editori, 1970, p. 71.

¹⁵ Hegel, *Enciclopedia*, I, p. 130.

¹⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 18.

kantiana la que ha demostrado que la cosa en sí es la verdadera cosa para nosotros”, porque “ha resuelto con una nueva teoría del conocimiento (en Hegel) esto de acá, este incognoscible, en una progresiva limitación a través de todas las formas de la subjetividad, hasta que no se expresen en absoluta fenomenalidad”¹⁷.

Religión y filosofía, fe y saber, tienen, pues, en Hegel, el mismo contenido. Constituyen los grados supremos de la evolución del espíritu absoluto.

la filosofía —escribe Hegel— tiene por objeto a Dios, que es, en rigor, su único objeto. La filosofía no es ningún saber del mundo, como se la ha llamado, por oposición a la fe. No es saber del mundo, sino el conocimiento de lo que no pertenece al mundo; no el conocimiento de la cosa exterior, de la existencia y la vida empíricas, sino el conocimiento de lo que es eterno, de qué es Dios y qué fluye de su naturaleza (*sequi ex*, dice Spinoza)¹⁸.

El saber, pues, del hombre acerca de Dios es lo mismo que el saber de Dios acerca de sí mismo. Saber que se manifiesta en la *historia*, porque Dios es comprendido como Dios de la historia y ésta no es otra cosa que una *epifanía* (*Zeos epifanés*), *presente* sobre todo en “aquellos que se reconocen como puro saber”. Es, como dice Hegel, el entusiasmo del espíritu que ha hecho *temblar al mundo*, como si se hubiese llegado a la *reconciliación* de lo divino con el mundo. O como lo afirma en la *fenomenología*: dos mundos se han reconciliado, el cielo ha sido trasplantado en la tierra, en la historia.

Religión —dice— es conciencia, saber para el saber, espíritu para el espíritu; la conciencia humana es el material en que se realiza el concepto de Dios; el concepto es el fin y el material para realizarlo la conciencia humana¹⁹.

La filosofía de la historia de Dios es, místicamente, idéntica a la

¹⁷ Antonio Latriola, *Scritti filosofici-politici*, Torino, Einaudi, 1976, p. XVII.

¹⁸ *Werke*, tomo II, p. 15.

¹⁹ *Werke*, tomo II, p. 42.

noción de Dios histórico-subjetiva: “La noción que el hombre tiene de Dios corresponde a la que tiene de sí mismo, de su libertad”²⁰. Relación, pues, de Dios y el hombre en la vida, relación entre creador y creatura, entre lo infinito y lo finito, en una especie de relación de “hostilidad” de *negatividad*, sobre todo en la materia, en donde Dios está “fuera de sí”, como su prisionero y solamente se libera, primero superficialmente en el animal y posteriormente en el hombre que es el único que puede modificar y superar todo lo creado en relación con su deseo, porque solamente el hombre puede expresar la verdadera medida de la *ira* divina. En este sentido, Dios o el espíritu se “esconde” en la naturaleza y en el cosmos, en cuanto son naturaleza y cosmos, y su acción consiste precisamente en irle quitando progresivamente los velos que lo esconden para manifestarse finalmente en su verdadero aspecto, que es el espíritu, la vida. De esta manera, Dios es la naturaleza mecánicamente hablando: la finalidad del espíritu es *darse la muerte* como naturaleza para que ésta deje lugar para que el concepto rompa la coraza de la materia, porque solamente lo infinito se expresa por el espíritu. Por lo tanto, lo absoluto en el espíritu de Hegel no es el *Logos* platónico, modelo de racionalidad en el cosmos, ni lo *infinito* de Giordano Bruno, aunque mucho se le parece, ni el *Dios relojero* de Newton o Fontenelle, ni el *Dios matemático* de la filosofía del racionalismo. Dios como concepto se aparece primero en la vida y ésta no es otra cosa que el tránsito de la prosa-poesía.

Identificación de Dios con el hombre, pero *diferenciada*. *Necesidad* que ha sido *revelada* y que de contingencia se convierte en “Libertad”. El *itinerarium mentis divinae* es, al mismo tiempo, el *itinerarium mentis ad Deum*. Dios es el *saber* del hombre y el hombre es el saber que Dios tiene de sí mismo. Y lo absoluto es *vida*, subjetividad y libertad. Dios es, pues, también, esa sed de saber y de inmortalidad o de infinitud que está en el hombre y que se retrata en el grito bíblico: “¡Seréis como dioses!”. Es la tentación de *ser como Dios*, la enseñanza hegeliana que encontramos en el relato del Génesis. Es, lo recuerda Hegel, el dicho divino: “Ved, Adán se ha tornado uno de los nuestros”. Es Lucifer que, en forma de serpiente, tienta al primer hombre para que sea como Dios, que tenga el

²⁰ *Idem*.

conocimiento de Dios. Es lo que el poeta Heine argumentaba al referirse a la filosofía hegeliana:

Se encuentra, por ejemplo, en el principio del Génesis, la historia del paraíso terrenal del *fruto prohibido y la serpiente*, esta sutil *privatdocent*, que ya seis mil años antes del nacimiento de Hegel tuvo un curso completo de filosofía hegeliana. El metafísico tentador del jardín del Edén argumentó con mucha habilidad que *lo absoluto consiste en la identidad del ser y del saber, que el hombre se convierte en Dios con la ciencia*, o bien, que es lo mismo, que Dios llega a la conciencia de sí mismo en el hombre. Esta fórmula de la filosofía hegeliana no es tan ingenua como las palabras referidas en la Biblia: ¡Cuando hayáis comido del fruto del árbol de la ciencia seréis como Dios! La señora Eva no entendió de toda esta demostración sino una sola cosa, es decir, que el fruto estaba prohibido y porque estaba prohibido lo comió²¹.

Dios es saber y saber también finito, humano: *Sin el mundo, Dios no es Dios* y sin la alienación del espíritu en el mundo Dios no podría manifestarse. Es la pedagogía hegeliana de valorar el hombre *en y con* una ya vieja tradición de *interpretación cristiana*. Por algo Hegel escribe:

La religión cristiana lleva implícita el principio de que el hombre tiene un valor absolutamente infinito. Este principio consiste, más precisamente, en que el cristianismo implica el dogma de la unidad de la naturaleza divina y humana, revelado por Cristo a los hombres: Hombre y Dios, la idea objetiva y la subjetiva, forman aquí una unidad. Es lo mismo que nos dice, de otra manera, el viejo relato del pecado original: *la serpiente no engañó en esto al hombre*²².

IV. La religión y la filosofía, por consiguiente, constituyen, para Hegel, los grados supremos de la evolución del espíritu. Sobre todo

²¹ En Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Firenze, Vallecchi Editori, 1966, p. XI.

²² Werke, t. XIII, p. 124.

la filosofía, ya que es en ella en donde el espíritu llega a la forma del *concepto*. Por eso tienen ambas el mismo contenido con diferentes maneras de expresión. Por ellas, como por el arte, el espíritu se va conociendo a sí mismo en el hombre, dentro de un proceso histórico que es el *desenvolvimiento* o *manifestación* misma del espíritu absoluto. Racional o conceptual en la filosofía, por medio de imágenes, en forma representativa en la religión.

Hegel, en sus *Lecciones de filosofía de la religión*, discute la relación entre la filosofía de la religión y la religión misma. La filosofía *no crea* la religión, sino que *la constata* en el acto, en el devenir histórico, como una forma más del auto-conocimiento del espíritu, como cualquiera otra realidad presente, justificándola como la idea infinita que ésta en acto, en *con-crescere*, en el fenómeno histórico. La religión, como fenómeno histórico, es *fenomenología* del espíritu. Y como tal hay que juzgarla: no precisamente como *falsa* o *verdadera*, sino en todo caso como buena o mala, útil o inútil, dañina o benefactora. Son los temas de su *fenomenología del espíritu*.

Dios es el objeto de la religión. La conciencia humana que se dirige hacia Dios es el sujeto. La unificación de Dios y de la conciencia es el término. Pero es un *objeto* que *no es trascendente al sujeto*. Los "objetos", en Hegel, no son cosas aparte, sino solamente "momentos" de un todo, que cuando se conocen esos *momentos* se conocerá toda la verdad, por eso en la filosofía hegeliana "Lo verdadero es el todo". Y la religión, en este sentido, no es un asunto puramente individual, fruto de la razón, sino la suprema determinación de la idea absoluta misma.

Según Hegel, la primera forma de la religión, en cuanto relación entre Dios y la conciencia, es propia del sentimiento. Pero la esencia de la religión no se encierra en el sentimiento. El sentimiento no puede justificar la certeza de la existencia de Dios. No es precisamente una forma adecuada de la revelación de Dios, ya que es accidental y mudable. Otra cosa diferente será el problema de la fe, en donde por lo menos Hegel interpone el sentido del "presentimiento" o también "la conciencia de lo divino", que se realiza en la misma naturaleza del creyente, o sea, en última instancia, en una naturaleza que es *también divina*, porque solamente la *divinidad* modificándose puede conocer la divinidad.

Pero este “presentimiento” o esta “conciencia de lo divino” no es *puro sentimiento*. Hegel, en este punto, critica a los que, como el filósofo Schleiermacher, situaban la esencia de la religión en el sentimiento y en el espíritu de dependencia pura y simple. Escribe Hegel:

Si la religión en el hombre sólo descansa sobre un sentimiento, éste no puede tener, en realidad, otro carácter que el de ser el sentimiento de dependencia del hombre, por donde el perro sería el mejor cristiano imaginable, pues es esto lo que con mayor fuerza se da en él y vive, predominantemente, en este sentimiento. También el perro abriga sentimientos de redención, cuando su hambre se ve saciada por un hueso. Pero el espíritu encuentra más bien en la religión su liberación y el sentimiento de su divina libertad; sólo el espíritu tiene una religión y puede tenerla²³.

Ya Hegel, en *La Fenomenología*, había detectado en el fenómeno religioso ese “desprecio del mundo” que comportaría a su vez, además de una *infelicidad* en este mundo, al mismo tiempo un sentido de *afirmación del espíritu*, como espíritu, no subsumido ni encerrado en la inmediatez de lo meramente empírico, o sea, la actitud psicológica apta para la libertad. Afirmación del espíritu que, por otra parte, al no estar separada de un determinado país o nación, como conciencia religiosa, insertaría en el hombre el sentido de *pertenencia*, de sentido o *espíritu comunitario*. Pero al *no sostener* el sentimiento *como esencia* de la religión, Hegel no cae, en este aspecto, en el racionalismo de la Ilustración o en ese siglo de las luces para el que, según Hegel, no quiere saber nada de Dios. La religión, para Hegel, es una liberación, mediante la renuncia al mundo que implica, del *Adán natural*, pero al mismo tiempo “lo libera también de ver frente a él, en Dios, un ser extraño”, porque todas las religiones no hacen sino buscar esa unidad de lo divino y lo humano, que sólo en el cristianismo encuentra el grado máximo. Por eso la religión no es sino “el saber del espíritu divino acerca de sí mismo por mediación del espíritu finito”.

²³ Werke, tomo XVII, p. 295.

La religión, en su objeto, que es el espíritu absoluto, no saca a Dios fuera o más allá del mundo, como si fuera una enteleguía, un estereotipo, *un extraño*. Hegel pretende salvar una teología que estaba, según él, muy anquilosada, y pretende también criticar una filosofía que, como la Ilustración, quería solamente un Dios como mero *ens supremum*, abstracto y lejano de la vida histórica concreta de los hombres. Hegel, recuperando el mensaje de Spinoza, de que uno tiene que sumergirse en ese *todo* que es substancia única, replantea a Dios como inmanente al mundo, a la naturaleza, a un Dios que no está *fuera*, sino que es *espíritu de los espíritus*, pero inmanente también en la *subjetividad*, en la historia, porque ésta es “la historia del contenido de Dios”, que es “también, esencialmente, historia de la humanidad”, o sea, “el movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios”²⁴. Es el esfuerzo de Hegel por *humanizar*, por *antropologizar* una concepción de un Dios demasiado “estudiado”, sistematizado, “descrito”, aún en sus mínimos “atributos”, por una teología muy alejada de las preocupaciones terrenales y, por consiguiente, políticas. Que otros autores y “sistemas” hayan exagerado y forzado sus textos en orden a la *adoración* de un determinado “Estado” o “sistema”, es otro problema para discutir. Pero ya no serán los textos *de* Hegel los que ofrezcan esa interpretación, o por lo menos no lo serán tan claramente. Hegel no postulaba un panteísmo, tipo Spinoza, más bien se acercaba a una interpretación *cristiana*, a una *encarnación*, como lo sostiene Ernst Bloch²⁵. Hegel criticaba ese racionalismo filosófico que pretendía sacar a Dios del mundo, ponerlo como una simple causa que, como *deísmo*, no se preocupaba de sus criaturas. Es esta la crítica fundamental del filósofo alemán. Del Evangelio de San Juan, el *Logos*, que es “principio” y que “sale de sí” y se “hace carne” y que es la luz y la vida, recoge la siguiente ecuación: Dios = espíritu = verdad = vida. Por eso está en contra de ese racionalismo que ha hecho de Dios un ser supremo, pero sin vida, sin amor, como “un fantasma infinito”. El intento loable de Hegel no es sino “volver a colocar a Dios en la primera página, en el comienzo de la filosofía, como único fundamento de todo, como único principio del ser y del conocer, después de ha-

²⁴ Werke, tomo XI, p. 157.

²⁵ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1983, p. 295.

berle tenido situado por tanto tiempo junto a otras finitudes”²⁶. Es el viejo sueño de Hegel de recuperar también el sueño del viejo Parménides, de unir el ser y el pensar, el considerar un espíritu que no es simple reproductor de la naturaleza o de la historia, sino que el espíritu mismo es la naturaleza y es el mismo proceso histórico. Es, tal vez, ese periodo romántico-místico que ya detectaba Dilthey en los años juveniles de Hegel y que al mismo tiempo lo subrayara G. della Volpe precisamente en su libro *Hegel, romántico y místico*.

V. Por otro lado, la religión, para Hegel, debe transformarse en *saber*. Un saber que se obtiene por medio de la fe, que es el abandono de la conciencia religiosa en Dios: “La fe en Dios es posible solamente en cuanto Dios está en el mismo creyente”. Y cuando la fe se hace consciente, cuando quiere ser esclarecida, es cuando entra en juego la reflexión filosófica, justificando la inmediatez del sentimiento. Aquí, en este momento, Hegel aduce las pruebas de la existencia de Dios. Pero estas pruebas no son otra cosa que los grados del saber religioso, los caminos de la conciencia hacia Dios. No son únicamente producto de la razón. En este sentido, las defiende de la concepción kantiana. La prueba ontológica es la más profunda y la más importante. Su punto de partida es la conciencia de Dios como el ser absolutamente perfecto, concibiendo la unidad entre lo infinito y finito, entre Dios y el mundo, entre el saber humano y el saber divino. Es el principio de la filosofía hegeliana. Es la crítica al *idealismo subjetivo* de Kant, que pretendía unas categorías *exclusivamente* del pensamiento y no, como lo propugnaba Hegel, como determinaciones también de los objetos mismos, sin llegar, como lo sostuviera Fichte, a un objeto como “posesión” del “yo”, pero tampoco a un “yo” que es determinado sin más por “el ser en sí de las cosas”. Hegel se acerca de esta manera a un *idealismo objetivo*, en el cual pensar, ser y verdad son idénticos al espíritu, haciendo de nuevo una *ciencia del ser*, o sea, una *metafísica*, pero en donde lo absoluto lo llena de contenido y determinación, lo vuelve activo, desplegándose en una progresiva autodeterminación, resolviendo los contrarios en su unidad. Es su filosofía de la religión *un momento*, siempre en proceso de su filosofía del devenir. Un devenir en donde el movimiento del espíritu es el movimiento

²⁶ Werke, tomo I, p. 144.

completo, en donde lo universal no es una forma abstracta, “en la cual el contenido particular se enfrente como a cualquier otra cosa”, sino en donde “han regresado todas las determinaciones, toda la plenitud del contenido, que ha sido puesto por ellas”²⁷. Es lo que Hegel expresaba acerca de la idea: que ésta debe ser expresada como proceso, como movimiento, o sea, devenir, vida, espíritu.

La religión, además de ser el desarrollo de la idea de Dios en los hombres, es la primera forma de autoconciencia de un pueblo, porque forma parte del espíritu del pueblo, de ese universal que constituye precisamente el mismo *espíritu* del pueblo. La religión es, pues, el universal límite, el fundamento del pueblo, el lugar en donde el pueblo se da la definición de aquello que él retiene como verdadero.

Pero si la religión es la conciencia que el pueblo tiene de Dios, es también su relación con Dios y consigo mismo, o sea, es también el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. El espíritu se actualiza en sus determinaciones, en sus particularidades, luego también en sus religiones, en cuanto productos del mismo espíritu. La religión de un pueblo está en íntima relación con las otras particularidades: arte, constitución, leyes, moralidad, todas determinadas por el *espíritu* de un pueblo, que es la conciencia de sí mismo:

el espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición en el *arte* y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*. La originaria identidad de su substancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. *Esta* forma de Estado sólo puede coexistir con *esta* religión, y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado²⁸.

Sin embargo, la religión, según Hegel, que está por encima del arte y muestra la unidad de lo infinito con lo finito, es también la actitud consciente de los hombres respecto a Dios como espíritu

²⁷ *Enciclopedia*, nota del núm. 237, Werke, VIII, p. 447.

²⁸ “Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1974, p. 109.

absoluto. Pero de esto se sigue que, si el Estado (o sea la comunidad, la nación) es el espíritu absoluto que se manifiesta fuera de sí y la religión la actitud consciente respecto a lo absoluto, entonces *religión y Estado* no pueden separarse. Más aún, el Estado, al ser la culminación y lo supremo de la idea, debe aglutinar también la religión. Queda, pues, la religión, en este sentido, supeditada a su concepción de Estado, a ese universal ético, que ejerce la totalidad, como espíritu que es del pueblo. Pero si el Estado es “la substancia ética autoconsciente” o “la realidad de la idea ética”, “lo racional en sí y para sí”, “el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia” o el “camino de Dios en el mundo”²⁹, se presta el texto hegeliano para por lo menos *forzar* una interpretación en donde “este Dios real”, que es el Estado, sea utilizado, a mi entender fuera del “espíritu” del pensador alemán, para “atizar la fe en el poder estatal y aminorar el denuedo cívico y la conciencia de la libertad”³⁰. Pero esto es ya o interpretación de los textos, usada *ideológicamente, políticamente*, en donde tendríamos que detectar el pensamiento genuino de Hegel, o se olvida que Hegel postula ese universal que encierra también el espíritu de la comunidad. Porque hay que tener presente que el principio unitario de Hegel lo conforman los dos polos: *el espíritu de la comunidad y la conciencia individual*. El espíritu de la divinidad-trascendente del que nos habla la religión, se ha transformado en el espíritu de la comunidad. No son dos polos o entidades separadas, son y conforman una *totalidad*. Pero el peligro de idolatrar, fetichísticamente y antropomórficamente, a este absoluto e innegable y ha estado latente en todos esos movimientos históricos que han tratado de meter lo absoluto en el mundo. Se tiene siempre el peligro de matar el Dios viejo por erigir dioses nuevos, a veces más terribles que los antiguos. Pero de esto la filosofía de Hegel no es precisamente culpable.

Por lo demás, toda doctrina está sujeta a interpretaciones y el esfuerzo de Hegel por unir lo infinito con lo finito, de inspiración cristiana, y el de querer llegar a una totalidad universal, de tipo griego, lo orillan a moverse, y no sin cierta razón, en un cierto panteísmo de tipo idealista, que, al decir de H. Niel, “ha permitido a los histo-

²⁹ *Filosofía del Derecho*, Ed. Sudamericana, 1975, pp. 238-239.

³⁰ J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Herder, 1972, p. 272.

riadores ver en Hegel, bien un profesor de ateísmo, bien el más grande de los filósofos cristianos³¹.

Por otro lado, no podemos criticar a Hegel de valorar el continente de lo universal, sobre todo cuando también se ha *sacralizado* el individuo, por parte de una interpretación liberal, que ha desembocado en un individualismo egoísta. Hegel, con su ética, en dimensión universal y nacional, no ha hecho sino, por lo menos, equilibrar las embestidas de los diversos ídolos-fetiches de todos los tiempos. Y por lo que respecta a la religión, puede enseñar a la teología un *saber* filosófico que comprenda más el sentido profundo del *ser*, y a la filosofía, sobre todo de tinte racionalista, que no es vana la heredad de los místicos alemanes al acercarnos ese Dios que está muy metido en el “espíritu del mundo” y que desde dentro puede vivificarlo, en la subjetividad, en el espíritu de comunidad, en el valor de una ética que no se repliega, tan sólo, en los límites de grupo. Hegel ha hecho presente a su Dios en la tierra, lo que frecuentemente era tan sólo *substancia* lo ha convertido también en *sujeto*. Tiene razón Ernst Bloch:

Ningún análisis del cristianismo que trate de ser una herencia y no sólo una negación seca, abstracta y aturdida, podrá dar un solo paso, ni siquiera el paso hacia un ateísmo comprendido, sin tener en cuenta previamente la filosofía de la religión de Hegel³².

³¹ H. Niel, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945, p. 57.

³² Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 301.