

MODERNIDAD Y MUERTE DE DIOS EN HEGEL

UNA INTERPRETACIÓN DEL RENDIMIENTO

ESPECULATIVO DEL CRISTIANISMO

MODERNITY AND THE DEATH OF GOD IN

HEGEL'S THINKING. AN INTERPRETATION OF

THE SPECULATIVE YIELD OF CHRISTIANITY

José Manuel CHILLÓN LORENZO*

Universidad de Valladolid

RESUMEN: El artículo investiga cómo la comprensión hegeliana de la muerte de Dios puede ayudar a reconstruir su propio diagnóstico de la modernidad. Se trata de descubrir en qué medida la muerte de Dios supone la radicalización de la idea fundante que, según Hegel, sostiene toda esa época: la de la separación de los dominios de lo finito y de lo infinito. Sin embargo, desde la perspectiva especulativa, desde la razón y no ya desde el entendimiento, la muerte de Dios da cuenta de la negación del absoluto como momento necesario de la revelación de Dios de la que debe hacer causa la filosofía ya no como *idealismo de lo finito*, sino como *conditio sine qua non* para ser saber absoluto y saber del Absoluto.

PALABRAS CLAVE: Hegel; Filosofía de la Religión; Espíritu; Muerte de Dios; Modernidad.

ABSTRACT: This paper investigates how Hegel's understanding of the death of God can help reconstruct his own diagnosis of modernity. Here, we defend that this genuinely illustrated event, which decrees the radical separation between the domains of knowledge and faith, also refers to the supreme event of a God who dies and whose revelation must be assumed by philosophy as absolute knowledge and knowledge of the Absolute.

KEYWORDS: Hegel, Philosophy of Religion; Spirit; Death of God; Modernity.

*Profesor de Filosofía Contemporánea. Universidad de Valladolid. jose.chillon@uva.es

1. Introducción

En la comprensión hegeliana de la religión puede encontrarse un diagnóstico de lo que supone para el propio Hegel la modernidad en filosofía. Así pues, a propósito de la religión, Hegel va profundizando en las cuestiones de fondo que diferencian las filosofías del entendimiento de la novedad que trae consigo el idealismo absoluto¹. Estas son las tesis que sostiene este artículo. El tratamiento otorgado al objeto de la religión por la modernidad, según Hegel, es consecuencia de la idea que da fundamento al tiempo filosófico de la conciencia: la de la separación. El éxito de la ciencia había consistido en discriminar bien los ámbitos de lo cognoscible. Dios, como los otros grandes problemas metafísicos, rebasaba con creces el límite que la experiencia impone al conocimiento. Conocer, en perspectiva moderna, era saber hasta dónde y, por tanto, saber separar. Y este es –según Hegel– el problema de la modernidad: la separación que el entendimiento impone a lo finito respecto de lo infinito. Separación que, según sostendremos, culmina en la comprensión ilustrada de la muerte de Dios. Porque, en realidad, lo que va a dirimir Hegel con lo que es –en mi opinión– su diagnóstico de la modernidad, es si la filosofía puede seguir teniendo el potencial absoluto al que parece renunciar toda vez que la razón se desentiende del dominio de lo infinito. Y es que, la cuestión capital es, sin duda, la de la posibilidad de la filosofía cuya suerte va unida, en el pensamiento de Hegel, como trataré de exponer, al reconocimiento del valor especulativo de lo religioso.

Esta investigación asume, como presupuesto, la decisiva impronta teológica del pensamiento de Hegel² cuyo interés primordial consiste en volver a colocar a Dios como único fundamento de todo³. El idealismo absoluto hegeliano se

¹ Idealismo que no es sino la reacción propia a un tiempo filosófico marcado por lo que en *Glauben und Wissen* denominará el *idealismo de lo finito*, es decir, la modernidad. Para la relación entre la Filosofía de la religión hegeliana y los rendimientos de la modernidad, puede verse Rózsa, 2008.

² «El hegelianismo es la filosofía que más ha aprendido de la teología: es el pensamiento que supone acabado el trabajo de la teología» (Lacoste, 2010: 179).

³ De hecho, ya en la *Ciencia de la Lógica*, p. 47 se advierte que el comienzo de la filosofía especulativa tiene su céntesis en el hecho de que la Lógica se explique como la exposición de Dios tal y como está en su ser eterno. Y así, el concepto y lo verdadero no son sólo lo último sino también lo primero. El resultado es el comienzo «simplemente porque el comienzo es fin» (Hegel, 2000: 17. En adelante, *Fen.*), también, por supuesto, en la *Filosofía de la Religión*. El concepto de Dios opera –explica Hegel, 2014: 104– como el concepto especulativo del concepto mismo. El biógrafo de Hegel, Rosenkranz, pudo caracterizar su filosofía como una *definición permanente de Dios*. Cfr. Löwith, 2011: 50. Según Polo, 2010: 25, «la lógica es la

forja como sistema, precisamente, al hacerse cargo de los rendimientos filosóficos que supone el haber descubierto la perspectiva especulativa de la religión, fundamentalmente del cristianismo, cuyo centro neurálgico es la encarnación (*Menschwerdung*): el acontecimiento por el que lo infinito de Dios se realiza en la finitud de lo humano. Si la filosofía se hace cargo del sentido fundante de la revelación cristiana es, precisamente, porque ahí se muestra la ruptura de la separación de los dominios y de las lógicas de lo finito y de lo infinito. El cristianismo sería, desde este punto de vista, el mejor antídoto contra las pretensiones de la modernidad. Y es que el cristianismo lleva en su entraña el acontecimiento del *abajamiento* de lo infinito en lo finito y, por tanto, puede proveer a la filosofía de la solidez especulativa que acontece cuando la razón y sus ansias de totalidad derriban los muros de cualquier separación entre lo finito y lo infinito (impuesta por el entendimiento), para otorgar al pensar un sistema que contenga todo, lo albergue todo, lo explique todo. «Lo infinito es la afirmación de la finitud que se supera a sí misma, el negar de la negación, lo mediado, pero lo mediado por medio de la superación de la mediación» (Hegel, 2014: 220).

En suma, en la cabeza de Hegel no cabe –como en Kant– que la filosofía deba abandonar el conocimiento para dar cabida a la fe. Más bien al contrario: los dominios del conocimiento absoluto, es decir, los dominios del conocimiento del *todo* donde está la verdad (*Das Wahre ist das Ganze*) deben abarcar los contenidos de la fe porque, sólo ahí, lo absoluto encuentra su modo especulativo en el que la razón *toma conciencia de ser toda la realidad*. Por eso, la resolución de la idea moderna de separación, en Hegel, va exactamente hacia un idealismo en el que la objetividad queda asumida como producto de un despliegue del sujeto en un periplo que explica cómo la única forma de liberarse del escepticismo moderno es borrar cualquier atisbo de abstracción, de separación, de no verdad. Mientras que la deriva kantiana (cuya filosofía terminaba siendo una *ancilla scientiae*) iba abocada a un idealismo constructivista que, por su insistencia en los límites del conocimiento, terminaba *teniendo miedo a la verdad*, el idealismo absoluto muestra su pasión por la filosofía al asumir que todo lo finito solo es un acontecimiento particular del despliegue del absoluto, una realización concreta del mismo, en el que sujeto y sustancia no son opuestos sino momentos de una unidad⁴.

metafísica, la lógica es el saber absoluto. La lógica es, pues, el estudio de Dios, el proceso de Dios en sí».

⁴ En esto consiste el pensamiento especulativo, en contener en la unidad los opuestos. Cfr. Hegel, 1982: 134.

Este carácter de la filosofía de Kant, que el saber sea formal y que la razón como pura negatividad sea un más allá absoluto, que como más allá y como negatividad esté condicionada por el más acá y la positividad; que la infinitud y la finitud, ambas con su contraposición, sean igualmente absolutas, he ahí el carácter general de las filosofías de la reflexión (Hegel, 1992: 68).

La diferencia entre *Verstand* y *Vernunft* determina la novedosa aportación filosófica del idealismo absoluto que, tal y como reconoce el propio Hegel, es posible gracias a la misma distinción kantiana ahora, si se quiere, radicalizada. El entendimiento es el protagonista de la modernidad. Su lógica es la de la experiencia y la del límite⁵. La razón, para la modernidad, es el terreno de lo metafísico, de lo que está más allá de lo cognoscible, el lodazal de la dialéctica donde todo conocimiento queda embarrado. En Hegel, el entendimiento, «que separa estrictamente lo objetivo de lo subjetivo»⁶ piensa, pero persiste en la identidad de cada uno de los extremos del conocimiento. «El concepto es concepto y el ser es ser. Semejantes unilateralidades permanecen firmes para él» (Hegel, 2020: 302). En el *Vorrede* de la *Fenomenología* sostiene que «la actividad de separar es la fuerza y la labor del entendimiento» (*Fen.* 23). Pues bien, frente a esta herencia moderna e ilustrada, la tarea propia del saber absoluto consiste en combatir con fuerza tal idea de separación. Eso sí, para afirmar la no separación es preciso rescatar el papel de la razón en el conocimiento. Una razón para la que lo real, lo verdaderamente real, es lo infinito⁷. Luego, no queda otra que invertir el rendimiento moderno: la verdad de lo finito es más bien su idealidad, esto es, su irrealidad, su *no verdad*.

La doctrina de la verdad, toda entera, consiste únicamente en esto: ser doctrina de Dios y haber revelado su naturaleza y sus actividades. Pero el entendimiento, habiendo disuelto todo este contenido, ha recubierto de nuevo a Dios y lo ha rebajado a lo que fue anteriormente en los tiempos del

⁵ «Mientras que lo eterno está más allá, de modo que para el conocimiento es vacío, y no puede llenar ese infinito espacio vacío sino con la subjetividad del anhelo y del presentimiento» (Hegel, 1992: 15).

⁶ El entendimiento separa, precisamente, lo objetivo de lo subjetivo. «*Aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven*» (Hegel, 1992: 16).

⁷ «Un infinito separado de algo no puede ser infinito. En cambio, el infinito elevado al concepto y el finito elevado a concepto es la segunda negación según la cual se niega la diferencia entre ambos, de manera que el infinito lo sea necesariamente; puesto que es una negación negativa respecto del procedimiento que lo hace finito» (Polo, 2010: 117).

puro anhelo: al incognoscible. A la actividad pensante no le queda, por tanto, más materia que la finita anteriormente mencionada (Hegel, 2013a: 96).

La razón lleva a Hegel a penetrar en el ámbito del infinito hasta ahora relegado, en las versiones menos radicales, al premio de consolación en el que consiste ser un mero postulado del pensar. Así pues, ¿no puede entenderse la concepción moderna e ilustrada de la muerte de Dios como una consecuencia de esta idea de separación de la que venimos hablando? La Ilustración asume el hecho de que Dios ha muerto. Es más, necesita que Dios muera para que quede sitio al hombre y a su acción, a su autonomía moral, a su racionalidad legal y a su destino libre. Veremos cómo por muerte de Dios, en el fondo, se está queriendo insistir en la irrelevancia de la cuestión de Dios para los problemas del conocimiento, de la política, de la organización social... todos ellos derivados de la incognoscibilidad de Dios como presupuesto indiscutible de la modernidad. Si lo divino –según había explicado ya Hegel en sus *theologische Jugendschriften*– se encuentra donde sujeto y objeto se piensan unidos (Cfr. Paredes, 2015: 21), es fácil concluir cómo el eclipse de lo religioso corre paralelo a la insistencia en la idea de la separación de todo lo trascendente. La muerte de Dios, por tanto, es la única salida coherente para un pensar preso de la lógica de la modernidad.

Pero, según se va a sostener aquí, para Hegel cabe otro modo de comprender la muerte de Dios⁸ de la que se toma conciencia cuando, superada la lógica moderna e ilustrada, viene al pensar ya no el Dios que no *ha lugar* en el mundo del hombre, sino el Dios que, en la finitud de la carne, en el mismo terreno de juego que el del ser humano, *llega a morir*. En esta otra muerte de Dios, en mi opinión, se encuentra representado el porvenir especulativo de la filosofía por la que queda anulado tanto el carácter abstracto de lo divino (en la medida en que Dios se ha hecho concreto en la encarnación y en la cruz), como la pretensión moderna de la finitud humana que quiere alzarse a expensas de toda trascendencia, perspectivas ambas derivadas de la idea moderna de separación. Pues bien, si una comprensión de la muerte de Dios, la de la Ilustración, amenaza con la decapitación del pensar como tarea del absoluto, la otra, la muerte de Dios en la experiencia histórica de la cruz, sirve a la filosofía especulativa como modelo de un pensar absoluto llamado a la síntesis y a la reconciliación. Este es el trabajo que nos queda por delante.

⁸ Creo que esto es lo que aporta decididamente este trabajo frente a una pura consideración de la modernidad como expresión de la muerte de Dios, tal y como expone Walter Jaeschke, 1998.

2. El idealismo absoluto ante la revelación cristiana

El cristianismo, para Hegel, puede considerarse el modelo de lo que significa la correspondencia total entre el ser del absoluto y su manifestación. El concepto y el acontecimiento no encuentran dificultades de ajuste. No en vano, la religión cristiana se presenta como la esencia de toda religión de la revelación (*die christliche Religion ist auf diese Weise die Religion der Offenbarung*) (Hegel, 1966: 32). Dios se revela como es para que sea conocido *como lo que él es*. La revelación no es para Dios sino expresión de su propio ser⁹. Y ese acto de manifestación se explica como proceso mediante el cual la objetivación en lo otro de sí, por tanto, la salida de su *en sí*, tanto como la toma de conciencia de ese proceso en el conocimiento, es su acto infinito (*unendliche Tat*) (cfr. Forte, 2005: 20). Hegel extrae las consecuencias especulativas de que Dios sea Espíritu que, en realidad, constituirán el modelo representativo de lo que conceptualmente supone que deba concebirse la sustancia como sujeto¹⁰. El conocimiento de Dios exige una perspectiva especulativa que le permita al ser humano captar el acto de la revelación. El espíritu consiste, precisamente, en este *ser para otro*, en este manifestarse, en este revelarse. Y este proceso permanente es el que advierte, a mi modo de ver, la tridimensionalidad dialéctica de la infinitud, de la determinación y de la *Aufhebung* tan constitutiva del sistema.

Que Dios sea espíritu supone, novedosamente, que la determinación de la infinitud en lo finito forma parte de su ser. De esta interpretación del acontecimiento teológico se desprenden dos consecuencias. En primer lugar, desde el punto de vista de lo real, que el mundo sea (en su entidad y en su consistencia) fruto del despliegue divino, hace de la creación más que un acto de gratuidad, una necesidad de su ser. Y, en segundo lugar, que Dios sea espíritu deja, para el lado del conocimiento, un único acceso: el especulativo. El misterio de Dios queda tan abierto al saber absoluto como oculto al entendimiento «que por todas partes solo ve finitud en la verdad del ser» (Hegel, 1992: 17). Por eso, desde el

⁹ La naturaleza del Espíritu mismo consiste en su propio manifestarse, en su hacerse concreto: «Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen» (Hegel, 1966: 248).

¹⁰ «Todo depende de concebir y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto». *Fen.* 15. En Hegel, 1997: § 564 (en adelante *Enc.*) advierte que el principio por el cual la sustancia es el espíritu es el saber en la medida en que eleva la sustancia al modo de ser del sujeto. «Dios es solo Dios en la medida en que se sabe». La sustancia viviente –proseguirá en el *Vorrede*– es el ser, que es en verdad sujeto, es decir, que es real en la medida en que es el mismo movimiento del autoponerse (*die Bewegung des Sichselbstsetzens*).

lado especulativo, lo esencial es la resolución del misterio en su disolución (que no en su profanación), en la apertura que define la revelación¹¹. Que Dios sea espíritu, además, es el fundamento teológico de la dialéctica hegeliana que no es sino la contraparte filosófica de lo que supone el *darse divino* como modelo del proceso racional del absoluto. Todo, en definitiva, queda concentrado en la expresión *Dios es amor* (Hegel, 2020: 231).

Salvar el momento especulativo del cristianismo supuso, ya en los *theologische Jugendschriften*, la línea de trabajo futura para la consideración del cristianismo en el sistema. Pues bien, la interpretación filosófica del Dios uno y trino, del Dios que en su identidad se hace otro para volver luego a sí, ya entonces se adivinaba como la más alta cima de lo especulativo: toda conciencia, para saberse, para ser autoconciencia, necesita *ponerse a sí misma* como siendo otra y así distinguirse y determinarse para después recogerse, elevarse y consumarse en la infinitud, en un momento superior de identidad en la diferencia, en la oportunidad para que acontezca la síntesis absoluta. Ahora bien, todo ponerse, en cuanto modo de salir de sí, en cuanto manera de desgajarse de sí, supone también el drama, la pérdida, la finitud del infinito, lo vamos a ver más abajo. Verdad es, una vez puestos en el modo especulativo de pensar, sinónimo de proceso, de negatividad, de dialéctica y de historicidad. Recuperar para el pensar los rendimientos de la ciencia teológica tiene, según la tesis que intento sostener, imponentes consecuencias filosóficas en la restauración de la relación que parecía imposible entre los extremos de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo racional y de lo real, de la certeza y de la verdad, por tanto, en el diagnóstico de los problemas que Hegel vio en la modernidad. El cristianismo para Hegel es, en mi opinión, la representación de lo que conceptualmente significa para el sistema que la filosofía haga, por fin, las paces con la realidad. La filosofía tiene, entonces, la sublime misión de digerir, mediante *el duro trabajo del concepto*, lo que la religión representa¹² en cuanto exposición del advenir de lo infinito de Dios en la finitud de la historia, en la concreción

¹¹ Todo lo especulativo es un misterio para el entendimiento. Cfr. Hegel, 2014: 249.

¹² En el § 573 de la *Enciclopedia* resuelve la relación entre filosofía y religión determinada por «la distinción entre las formas de pensamiento especulativo y las formas de representación y del entendimiento reflexivo». La religión, umbral del saber absoluto, está ya a un paso de que la verdad sea el contenido (*Fen.* 467), ya que aquí todavía se mantiene una cierta distancia entre la certeza y la verdad. ¿Por qué el saber —se pregunta Álvarez, 1978: 144— se vuelve contra la representación? «Por su propia índole, es decir, porque lleva en sí la exigencia de comprenderse a sí mismo, cosa que en el orden de la representación no es posible».

de la carne, en la negatividad que supone la cruz para reconciliar en una síntesis superior lo que implica un absoluto que da de sí para saberse *en sí y para sí*¹³.

3. La comprensión hegeliana de la muerte del Dios en la Ilustración

La centralidad ganada para el hombre en la modernidad y en su consumación ilustrada supone el protagonismo absoluto de la razón que ya se sabe dispuesta a *dejar de andar a tientas* en un proyecto de mundo que cuenta con las solas fuerzas del ser humano. El endiosamiento de la razón provoca el eclipse y el declive de la religión como *Weltanschauung*, como modelo omniexplicativo y justificador del orden de lo real, de lo legal y de lo moral. El ser humano había alcanzado la mayoría de edad que le capacitaba para buscar fundamento, explicación y justificación en la mera razón. Los grandes ideales de la Revolución francesa concentraron esta expectativa cumplida en el gobierno absoluto de la razón mientras se destronaba cualquier tipo de intromisión supra-racional que, por cierto, comenzaba a ser vista como enemiga de la propia razón.

Hegel y tantos intelectuales de su tiempo como Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Klopstock, Novalis, Schlegel... se dejaron sorprender por la Ilustración¹⁴. Los ideales ilustrados ponían sobre el tapete de la historia el cumplimiento de la promesa del lema del *Reino de Dios en la tierra* con el que la tríada de aquellos prometedores seminaristas de Túbinga (Hegel-Schelling-Hölderlin) identificaban la feliz coincidencia entre la salvación cristiana y el acontecer real (lo que luego será comprendido como la plenitud del Espíritu Objetivo en la *geschichtliche Realisierung* de la libertad), como si la Revolución francesa tuviera como legado permanente la verdadera revolución, la revolución del espíritu (cfr. Küng, 1979: 193)¹⁵.

¹³ En este sentido, Valls Plana, 2001, asume que toda la filosofía de Hegel es, en sentido lato, filosofía de la religión. Esta es la misma opinión que transmite Löwith, 2011: 73: «Para la comprensión de Hegel, más importante que la filosofía del derecho es la *Filosofía de la religión*. Ella no constituye una parte separable del sistema entero, sino que es su punto de gravedad espiritual».

¹⁴ Parece que el teólogo Karl Barth insistió en que las grandes aspiraciones del hombre ilustrado del s. XIX estaban presentes en Hegel: tanto la de la confianza en sí mismo hasta liberarse de la tutela de un Dios trascendente, y la completa racionalización de la existencia para que, libre de temores infundados, fuera capaz de otorgar un sentido pleno al ejercicio de la libertad. Cfr. Díaz, 2001: 84.

¹⁵ El motivo fundamental de la *Fenomenología*, explica a este respecto Bloch, es sin duda el del yo revolucionario. Cfr. Bloch, 1963: 61. Fueron fundamentalmente Ritter y, recientemen-

Voltaire y Hegel respiran el mismo clima ilustrado. Los dos están persuadidos del poder de la razón. Entre el rechazo de la religión volteriano al darse cuenta de que Dios no existe «aunque no se lo pueda decir a mi criado no siendo que me asesine esta noche», y el descubrimiento de cómo el poder de la razón no se sabe sino desde la consideración del despliegue del absoluto en la economía de la revelación, está, en nuestra opinión, la distinta consideración que cada uno tiene acerca de la relación de lo finito y de lo infinito. Mientras que la Ilustración *a la francesa* decreta esa relación como absurda (insistiendo en una separación heredera de los presupuestos de la modernidad), Hegel detecta, en la disolución de ese *horismos*, la incorporación de lo finito como momento del despliegue de una infinitud que toma conciencia de este proceder y se piensa en su salida de sí como naturaleza e historia, y en su volverse a sí como espíritu.

En el humus ilustrado, racionalidad implica necesariamente secularidad. Y secularidad supone, si no eliminación de la religión, sí un modo de resituación de la misma. Si no ateísmo militante, sí reducción de lo religioso a la esfera íntima y personal. Dos posiciones extremas resultantes del triunfo del secularismo que, como veremos enseguida, para los efectos *more hegelianos*, tienen la misma consecuencia devastadora: el oscurecimiento del potencial especulativo de la religión. La irracionalidad y contra-racionalidad de la religión que debe ser expulsada del conjunto del saber apunta, pues, a esa posible doble dirección que culmina en el ateísmo más feroz o en el descubrimiento del sentido de lo religioso en el sentimiento, del hallazgo del sentido de lo religioso en la interioridad. Una y otra dirección suponen una renuncia de la religión al saber. Y esto, va a sostener Hegel, termina desembocando en una renuncia al potencial absoluto de la filosofía que es el auténtico problema de la modernidad, como venimos insistiendo.

De la muerte ilustrada del absoluto, *conditio sine qua non* de la libertad de pensamiento, levanta acta, por ejemplo, el rechazo kantiano a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios que (independientemente de la validez de los argumentos aristotélico-escolásticos que las sustentan) estaba decretando la expulsión de la divinidad como objeto del conocimiento, y de la religión como saber¹⁶. Dios escapa a la potencia del entendimiento, al dualismo del deísmo

te, Vieweg, 2019 quienes han puesto de manifiesto el compromiso hegeliano con la libertad lejos de aquellas interpretaciones nacionalistas prusianas.

¹⁶ Por cierto que, según Hegel, hay un legítimo rechazo a las pruebas porque, en realidad, vienen a fundar la infinitud en la existencia evidente de lo finito. Para el pensar especulativo hegeliano, sin embargo, la existencia de lo finito cuenta del lado de lo negativo, de la determinación del infinito que debe superarse por lo que tiene de escisión, de extrañamiento, de

sustentador de la marcha del mundo, al esquema gnoseológico que reclama sus derechos en lo inmanente dejando lo trascendente en el punto ciego para la teoría del conocimiento. Es evidente cómo las tradicionales pruebas de la existencia de Dios presuponían una separación entre lo finito y lo infinito, mientras que para el pensamiento especulativo probar significaba, sencillamente, tomar conciencia de la necesidad, por mucho que sea natural la elevación del espíritu humano a Dios. Pues bien, esta elevación, desde la perspectiva del saber absoluto, está implicando ya la superación de la unilateralidad del conocimiento y, por tanto, la superación de la subjetividad¹⁷. La cuestión es que las pruebas llegan a dar con la existencia de Dios, sí, pero con un Dios abstracto, con lo Uno, con una esencia vacía, con un concepto que no tiene objeto.

Por el otro lado, Fichte, Jacobi y Schleiermacher¹⁸, entre otros, habían trasladado a la filosofía de la religión la reclusión en la pura interioridad protestante que terminó reduciendo toda objetividad del cristianismo a la subjetividad creyente. Protestantismo y secularidad parecían abundar en la misma dirección de expulsar la posible racionalidad teológica del conjunto del saber¹⁹. Aquel modo de experiencia religiosa que proponía la Reforma, y esta atmósfera propiciada por la modernidad exhausta, asumían, de hecho, un cierto *ateísmo de base* (Küng, 1979: 203) en el que se fundamentaba la separación entre fe y saber. La fe pensada por el fideísmo de Jacobi, Schleiermacher o Fichte asume también el dualismo radical, la separación entre el Dios infinito (y sus designios siempre incomprensibles) y la finitud de lo humano y de su capacidad de entendimiento.

Hegel empezaba a atisbar cómo, en el fondo, la obsesiva insistencia en la subjetividad haría caer a la modernidad en las redes del nihilismo, en el abismo de la nada «donde naufraga todo ser» (Hegel, 1992: 193). La subjetividad es el

alienación. Por eso lo infinito es, en el sistema, la verdad de lo finito. «No hay una relación de mediación entre dos independientes: se trata de una mediación que se supera a sí misma, una mediación a través de la superación de la mediación» (Hegel, 2020: 89).

¹⁷ Cfr. Hegel, 2014: 82-83. La cuestión es que la demostración de Dios se encuentra en una esfera distinta de la propia de la demostración científica. Ibid.: 111.

¹⁸ La tesis de Fichte, a este respecto, podría resumirse en que sabemos a Dios como el más allá de nuestra subjetividad finita; la de Schleiermacher, en que tenemos un sentimiento de *absoluta dependencia* de Dios; la de Jacobi, por su parte, puede explicitarse en la constatación de que tenemos un conocimiento inmediato de Dios. Para Jacobi, según Hegel, sólo podemos decir a lo sumo que Dios es, pero no lo que es. Al no servirle ninguna determinación de contenido, Dios sería una palabra vacía (cfr. Hegel, 2014: 86).

¹⁹ Para analizar la influencia del contexto filosófico y religioso, fundamentalmente protestante, en las reflexiones sobre la religión de Hegel, cfr. Dickey, 2006.

caldo de cultivo del escepticismo. «El punto de vista subjetivo no conoce ningún contenido y, por tanto, ninguna verdad» (Hegel, 2020: 278).

En mi opinión, tanto la Ilustración como su reacción casi romántica crecen en el mismo humus de escisión dualista, de separación radical. Para aquella, no ha lugar al tema de Dios ya que siempre es propio de un tratamiento sospechoso por extralimitado. Para esta, la inmediatez del conocimiento, el dogmatismo de la fe y la ingenuidad propia de lo emocional, eliminan todo proceso racional, así como cualquier atisbo de crítica, convirtiéndose en una *teoría del no saber*²⁰. Es un prejuicio de la época, de este tiempo ilustrado, el asumir que la fe debe quedar relegada al saber inmediato e inconsciente, al sentimiento (algo que volverá después con Kierkegaard para quien la religión es, ante todo, pasión *irracional*). Sin embargo, «el espíritu consiste justamente en desarrollarse, en producirse, en madurar» (Hegel, 2020: 48)²¹. Afirmar la fe desde el lado especulativo, explica Hegel, exige la aceptación de un contenido que puede ser racionalmente pensado. Con lo cual, el problema de la ingenuidad de la fe lo es por implicar nada más y nada menos que el vaciamiento de la misma²².

El Dios de la representación, el Dios de las ideas, ha muerto. Esta es la dura prueba por la que ha de pasar la conciencia desgraciada de la *Fenomenología*. El Dios que muere en la Ilustración, al que Hegel denomina el *fantasma infinito*

²⁰ «La fe del hombre que no se eleva a reflexión abstracta tiene la ingenuidad de que se no se contrapone a la reflexión» (Hegel, 1992: 130). Este repliegue en el sentimiento y en la interioridad, casi como reacción al rigorismo racionalista kantiano, fue advertida por el Hegel de Berna (1792-1796) como una de las aportaciones del cristianismo por su insistencia en la privacidad y en la positividad frente al ámbito puramente público de la religión popular griega o frente al racionalismo de la moral kantiana. Cfr. Ferrara, 2015: 280. «Aún así, el sentimiento no es rechazado por la filosofía –advierte Hegel– pero de ella recibe el verdadero contenido» (Hegel, 1987: 252). «En la conciencia natural puede que el saber de Dios tenga la apariencia de un saber meramente inmediato; puede que la inmediatez, según la cual es el espíritu, sea considerada como igual a la inmediatez de la percepción de la piedra; pero la tarea del saber filosófico estriba en conocer en qué consiste verdaderamente el obrar de aquella conciencia, conocer que en ella aquella inmediatez es viva, espiritual y que surge solamente en una mediación que se supera a sí misma» (Hegel, 2013b: 63).

²¹ Solamente el saber escolar –sostiene Hegel más adelante– se entretiene en la inmediatez (Hegel, 2020: 79).

²² Si el saber inmediato (certeza) y el sentimiento se constituyen en el principio de conocimiento, se reduce el contenido a máxima abstracción con la formalidad y la arbitrariedad relativas. Con el problema añadido de que el sentimiento encierra al individuo en su particularidad y lo cierra a la comunidad. Cfr. Hegel, 2014: 76. «El corazón, en suma, no debe temer al conocimiento» (Hegel, 2014: 81).

(Hegel, 1984: 5), es consecuencia de esta radical separación que se afirma en la comprensión de la autonomía del mundo cuyo inacabamiento motiva la actividad incesante del hombre, la investigación, la ciencia, y la técnica. Sin embargo, el problema de la modernidad, agravado por la Ilustración, puede resumirse en una pregunta de la que ha de hacerse cargo la filosofía: ¿puede el hombre soportar una vida *con tan poca verdad?*

La acción humana reclama sus derechos en un campo de juego en el que necesariamente Dios sobra y en el que la filosofía tiene la singular tarea de sustituir a la religión en su genuina misión de otorgar el sentido al mundo. La secularización, como después observará la Escuela de Frankfurt en su diagnóstico de la Ilustración, se forja a partir de la usurpación filosófica del lugar de la religión. Sin embargo, la filosofía está llamada no tanto a usurpar el lugar de la religión, sino –según Hegel– a asumir dialécticamente su legado llevando a plenitud su ideal: la consumación histórica de la manifestación finita del Dios infinito.

4. La muerte de Dios que no puede pensar el entendimiento: el valor especulativo de la negación

El Dios de la Ilustración muere porque no hace falta. Todo lo que puede ofrecer ya está logrado. Los límites que puede imponer ya están establecidos. La autosuficiencia del hombre moderno intercambia los papeles de lo absoluto y de lo relativo. Pero esa soberbia racionalista no deja ver cuál es el lugar del dolor, de la contradicción y del sufrimiento. O, al menos, no permite que quepan en un discurso racional. Con los miembros de la modernidad no es posible tejer una teodicea. De esta manera, en nuestra opinión, la separación como eje vertebral de la modernidad, pone límites a toda posible captación del infinito a costa de llevar hasta la extenuación todo lo finito, a costa de no poder poner límite ya nunca más al ser humano.

El crisol de lo cristiano en el pensar muestra hasta qué punto, sin embargo, la racionalidad de lo acontecido no expulsa de ningún modo lo negativo, sino que lo asume²³; no evita el drama porque lo vive; no expulsa la contradicción, la

²³ Es tremadamente bella y sugerente la metáfora de Cerezo Galán al respecto: «todo lo que se asume se consume. De modo que se asume lo dado en la experiencia para poder consumirlo, esto es, para poder digerirlo en el valor universal de su contenido y no por casualidad» (Cerezo Galán, 2018: 27).

incorpora. «La muerte de Dios, comienzo del ateísmo, debe ser pensada y asumida especulativamente por el cristianismo» (Küng, 1979: 32). Y así, derribando la frontera impuesta por la modernidad, Hegel presenta a la razón que se hace cargo de una historia que también es la historia de la perdida y de la muerte, de la noche y de la tiniebla, que es, en definitiva, la historia dolorosa de lo real. «El espíritu transforma la fatalidad en libertad» (Hegel, 2014: 145). Por ello, a pesar de la impresión primera de que en Hegel se da un *golpe de estado especulativo*, como diría Adorno, no es tan cierto, al menos si seguimos en la perspectiva de nuestra investigación. La realidad no puede decirse que sea simplemente domada al son de las imposiciones del sistema que la fuerza y la deforma, sino que es la propia razón la que se hace cargo, después, de encontrar un pensar que, al justificarla y darle sentido, evita toda recurrencia arbitraria, y hace al hombre consciente de la contingencia y de la fragilidad de su progreso. De ahí la importancia de lo que Hegel denomina *die Arbeit des Negativen* (Hegel, 1952: 16), el trabajo de lo negativo sin el que no puede cumplirse la plenitud del enriquecedor trabajo del espíritu. En este contexto debe entenderse el rendimiento que, en el diseño del sistema, tiene el significado filosófico de la muerte de Dios²⁴.

El Viernes Santo expresa con un realismo existencial de primer orden y con un inigualable potencial especulativo el drama de la escisión, del abandono, la dureza del *ateísmo* de la muerte de Dios (Hegel, 1992: 194). La determinación del Padre en el Verbo (*exitus a Deo*) y la culminación de su existencia histórica en la cruz, pone a la razón ante el terrible destino de la revelación, ante el dolor supremo de que todo lo eterno, de que todo lo verdadero «ya no sea». Esto –sostiene Hegel– es el contenido del pensar más terrible (*der fürchterlichste Gedanke*) (Hegel, 1966: 369). Pero a la vez, siguiendo las consecuencias que para la razón tiene ir a la zaga del proceder trinitario, la muerte de Dios supone la muerte de la muerte (*der Tod des Todes*) en una perdición que se levanta y se reafirma en su identidad lograda *en, a partir de, desde*, la conciencia de la diferencia²⁵. Este es el verdadero contenido especulativo de la religión consumada, expresión suprema de la razón y de la libertad: el proceso de extrañamiento (*Entfremdung*) hasta su máxima expresión en la muerte es la condición de la autoconciencia; la perdida de sí, el medio para recobrarse en el *en sí y para sí* (*reditus ad Deum*). «Esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu» (*Fen.* 450).

²⁴ Una exposición sintética de la relevancia de la religión en el sistema en esta clave puede verse en D'Hondt, 2010: 55-63.

²⁵ «Sólo la unidad del espíritu salvaguarda a la vez la indispensable unidad que exige la razón y la irrenunciable diversidad de lo efectivamente real» (Díaz, 2008: 244).

La cruz y la resurrección, la muerte y la vida, el abandono absoluto y el amparo final en la vuelta a la eternidad son historia acontecida cuyo valor especulativo lo alcanza al proyectarse en la historia del mundo en cuanto constante y permanente reproducción de este mismo esquema de acontecimiento teológico y dialéctico. Acontecimiento, por cierto, tan contradictorio como soteriológico. Esta es la tarea del pensar: captar la esencia de la revelación religiosa en la desaparición de las fronteras entre lo trascendente y lo inmanente, asumir el final de todo discurso que ampare su escepticismo constitutivo en la separación de lo condicionado y de lo incondicionado, advertir el descubrimiento, en definitiva, de hasta qué punto lo finito redimido lo es por ser expresión de la determinación del infinito que necesariamente al desplegarse se hace otro, se diferencia en otro. Pero la diversidad y la diferencia es sólo apariencia sensible y finita de lo mismo, de lo idéntico.

La experiencia advierte la evidencia de la pérdida, de la noche, de las sombras. Si esa fuera la única palabra, el pesimismo práctico y el escepticismo teórico no tendrían revancha. Por eso, que la muerte no sea la última palabra en la historia de la redención cristiana, en mi interpretación, posee los rendimientos especulativos suficientes para demostrar lo accidental que es la desgracia y el abandono, la noche y el silencio con respecto al triunfo definitivo de la plenitud, de la luz y de la razón²⁶. Y así no hay aplazamiento escatológico en el cumplimiento de una promesa, sino que la inmanencia revela, en la teleología providente, que toda la historia, para Hegel, es *Geistesgeschichte*, que toda la historia es expresión del *Reino del Espíritu*. La Filosofía de la historia es, ahora sí, teodicea, es exposición racional del proceder del Espíritu en un devenir que desde la libertad va haciendo historia. Y esta es la necesidad que percibe el ser finito de aquella libertad de la que toma conciencia el Espíritu: no hay alternativa en el acontecer histórico. Lo individual y lo concreto (a quienes les cabe la posibilidad de actuar de otra manera) no son nada más que momento, circunstancia y accidente en la perspectiva final que, a toda apariencia de lo *atélico*, de lo sin sentido, le otorga un papel decisivo en el final, en esa soteriología a la que apunta la historia.

La muerte de Dios, entonces, representa mejor que cualquier otro acontecimiento lo que significa la ruina y la miseria con la que debe contar todo proyecto

²⁶ «El poder de lo negativo, en realidad, asegura que el proceso no es falso, que no es una imposición ideológica y que no es tampoco una bendición del status quo. Porque todo es tan caduco y provisional que, la noche de lo dramático en la que se reconoce la frugalidad de los hechos y de los prejuicios, así como la pequeñez de los resultados, es la que da pie a una nueva aurora» (Cerezo Galán, 2018: 44).

que se quiere hacer realidad. «El Espíritu –había afirmado Hegel (*Fen.* 24)– sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (...) cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello». Si no fuera porque la razón exige la reconciliación de todo lo determinado y finito en el saber absoluto, lo real sería la manifestación definitiva de cómo claudica el pensar ante el ser, la idea ante el acontecer. Pero esa realidad, que pone a la conciencia ante la patencia de su desgracia, va a ser transfigurada. Lo especulativo exige hacerse cargo de la provisionalidad de lo fáctico, de la negación inherente a lo finito y, a la vez, hacer acopio de la riqueza, dinamismo y vitalidad de lo singular. Eso sí, un hacerse cargo que, al sellar la paz con estas *formas de irreabilidad*, con estas maneras de *lo que todavía no es real del todo*, está incorporando un modo de pensar reconciliador que toma su proceder de lo que supone, para el Dios Trinidad, ya no solo la *Entfremdung* de la encarnación, sino la *Entäusserung* de la cruz, por seguir el doble modo de considerar el *afuera de sí* de la *Fenomenología*. En la muerte de Dios, la divinidad reconcilia consigo al mundo construyendo el paradigma del trayecto que Hegel reproduce secularmente. Porque, esa salida de sí, en una determinación que *finitiza* al infinito hasta llegar a su pérdida radical en la real aniquilación de su propia identidad, es la expresión suprema de cómo todo dar de sí hacia afuera (*Aussersichgehen*) es el modo genuino de profundización en sí (*Insichgehen*). En la reconciliación sucede esa unidad espiritual (*Fen.* 452) entendida como la unidad en la que todas las diferencias se contemplan, no ya como alternativas a la identidad, sino como momentos que han sido incorporados a una nueva universalidad que es propia del absoluto y que se da cuando la conciencia abandona su modo representativo en un movimiento que no acaba en el *fuera de sí*, sino que *retorna a sí*.

5. Conclusiones

La muerte de Dios en la Ilustración expresa el dolor infinito por el que la religión queda disuelta en su pretensión de verdad. Pero, en el contexto del sistema, tal disolución debe ser considerada solo un momento del devenir objetivo del espíritu en su libertad, del espíritu en la historia. Por eso, la perspectiva especulativa, al salvar la contradicción de lo negativo, al relativizar todo momento histórico en su pretensión de ser definitivo, muestra, paradójicamente, la necesidad de toda contingencia. No había otra manera de hacer compatible la naturaleza y la libertad, el ser y el deber ser, la realidad y el pensamiento.

El cristianismo, en cuanto acontecimiento histórico, datable, situado en el tiempo, enclavado en un momento determinado, tiene una validez suprema que la filosofía debe saber explotar. La religión, sometida como todo lo demás al tiempo, tiene sus procesos contingentes y pasajeros. La verdad que queda de ella es la verdad pensada, insoportable para la lógica de la modernidad. Aquella revelación de Dios en Jesús, que aconteció *una vez y de una vez para siempre*, no se agota en la particularidad de su circunstancial suceder, sino que, por medio del espíritu, la posibilidad del *Reino* sigue presente. Elevar la dogmática de la revelación cristiana a verdad filosófica, además de transformar la providencia en teodicea mundana, salva los escollos de las contradicciones entre la libertad humana y la divina, entre el mal y el destino final de una salvación universal. Y este fue, probablemente uno de los más potentes motivos del rechazo posterior a Hegel: ¿podría soportar el hombre moderno –advertía Karl Barth– la intromisión de la teología en la determinación de la autonomía de la razón sin que quedaran deformadas sus ansias de verdad y de libertad? Hegel representa, pues, el último eslabón de una cadena que ha intentado religar constantemente las mutuas relaciones entre filosofía y cristianismo. Después de él, la ruptura será definitiva.

La religión es la más íntima región de la verdad. (Hegel, 2014: 73). Y es precisamente el contenido de verdad de lo religioso el que reclama su sitio en el saber absoluto. «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. La filosofía no se explica a sí misma, sino en cuanto explica la religión» (Hegel, 1984: 60). Otra cosa es, si desde la teología cristiana hay un aspecto esencial para el que Hegel ya no sirve: exactamente cuando todo lo especulativo ha de rendirse ante el Dios personal viviente.

En cualquier caso, desde el momento en el que la filosofía se haga cargo del proceso del absoluto, deberá hacer causa frente a toda la filosofía mundana que ha de venir, frente a toda modernidad exhausta, frente a todo ateísmo (que parece ya pronosticar el de Jena) consistente en devolver al ser humano su cariz de absoluto, su determinación omnipotente; ateísmo que se obceca en resituar al ser humano en el lugar que parece corresponderle en tanto único creador y ordenador, poseedor y dominador. Quizá aquella filosofía mundana sorprendida por el valor de lo individual, de mirada cortoplacista y parca en sus habilidades para la trascendencia, esté en el sustrato del devenir científico-técnico que ha olvidado el mal que asedia a los seres humanos cuando no cejan en sus intentos de *querer ser como dioses*.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Mariano (1978). *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- BLOCH, Ernst (1963). *Sujeto y Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2018). *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: EUG.
- D'HONDT, Jacques (2010). *Hegel y el hegelianismo*. México: Publicaciones Cruz.
- DÍAZ, Jorge Aurelio (2001). “Hegel y la modernidad según K. Barth”. *Ideas y valores* Vol. 116, pp. 79-101.
- (2007). “Hegel y la superación de la religión”. *Ideas y valores* Vol. 133, pp. 23-37.
- (2008). “Hegel y la religión”. *La nostalgia de lo absoluto. Pensar a Hegel hoy*. Ed. AA. VV, Bogotá: Universidad de Colombia, pp. 219-245.
- DICKEY, Lawrence (2006). “Hegel on Religion and Philosophy”. *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. Beiser F. C. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 301-347.
- FORTE, Bruno (2005). *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme.
- FERRARA, Ricardo (2015). “La filosofía de la religión de Hegel”. *Guía Comares*. Ed. Amengual, G. Comares: Granada, pp. 279-300.
- GUINZO, Anselmo (1981). “En torno a la filosofía de la religión de Hegel”. *El concepto de religión*. Hegel, G.W.F. México: FCE, pp. 7-56.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: F. Meiner. (2000). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE. Traducción de W. Roces.
- (1966). *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*. Hamburgo: F. Meiner. (1984-1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza. Traducción de R. Ferrara.
- (1969). *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburgo: F. Meiner. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza. Traducción de R. Valls Plana.
- (1978). *Escritos de juventud*. México: FCE. Traducción de Z. Zsankay y J. M. Ripalda.
- (1982). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar. Traducción de A. Mondolfo y R. Mondolfo.
- (1992). *Creer y saber*. Bogotá: Norma. Traducción de J. A. Díaz.
- (2013a). “Prólogo a Hinrichs”. *Escritos sobre religión*. Salamanca: Sígueme, pp. 89-118. Traducción de G. Amengual.

- (2013b). “Recensión de Jacobi”. *Escritos sobre religión*. Salamanca: Sígueme, pp. 55-88. Traducción de G. Amengual.
- (2014). *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Salamanca: Sígueme. Traducción de G. Amengual.
- (2020). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Madrid: Trotta. Traducción de R. Ferrara.
- JAESCHKE, Walter (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal.
- KÜNG, Hans (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- LACOSTE, Yves (2010). *Experiencia y absoluto*. Salamanca: Sígueme.
- LÖWWITH, Karl (2011). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s. XIX*. Madrid: Katz.
- PAREDES MARTÍN, M. Carmen (2015). “El joven Hegel”. *Guía Comares*. Ed. Amengual, G. Comares: Granada, pp. 1-31.
- POLO, Leonardo (2010). *Introducción a Hegel*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- RÓSZA, Erzsébet (2008). “Hegels Religionsphilosophie als Theorie der Moderne”. Consultado en <https://core.ac.uk/download/pdf/42925801.pdf>. (Diciembre 2020).
- VIEWEG, Klaus (2019). *Der Philosophie der Freiheit*. München: C. H. Beck.
- VALLS PLANA, Ramón (2011). “Religión en la filosofía de Hegel”. *Filosofía de la religión*. Ed. Fraijó, M. Madrid: Trotta.
- (2018). *Comentario integral a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Abada.

Recibido: 19/07/2021

Aceptado: 26/01/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

