

## EL SIGNIFICADO DE “LA DURA EXPRESIÓN DE QUE DIOS HA MUERTO”<sup>1</sup>

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Mariano Álvarez Gómez

*Para María del Carmen Paredes Martín*

Al comentar en este trabajo una frase de la *Fenomenología del Espíritu*, mi intención es llamar la atención sobre el hecho de que para Hegel la religión, y más especialmente el Cristianismo, es lo que confiere sentido último a las demás “figuras de la conciencia”, que es tanto como decir a todo lo que tiene algún significado. Si de su obra se quieren extraer conclusiones diferentes, incluso contrarias, es sin duda posible hacerlo. Otra cosa es que ello sea legítimo. Hegel es un enigma y lo seguirá siendo por mucho tiempo, pero no por su dificultad, que no es mayor que la de Aristóteles o cualquier otro gran filósofo, sino por haber procurado atenerse a las exigencias del pensamiento —por encima de la representación o del sentimiento— a la hora de afrontar los grandes problemas de la vida humana, a la altura de su época y desde las posibilidades de la tradición, en la cual se sintió inmerso.

En el capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, dedicado a “la religión revelada” Hegel se refiere explícitamente a esa expresión de que “Dios ha muerto” en dos ocasiones y en ambas la caracteriza como “expresión dura”. La expresión aparece al comienzo y al final, lo cual es ya un indicio de que su significado impregna el capítulo de principio a fin. Esto mismo se confirma si se tienen en cuenta los diferentes contextos en los que se menciona la misma idea de forma

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edic. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, 523. Las citas de esta obra se incluyen dentro del texto con el número de la página.

más o menos directa, así como otras constelaciones en las cuales la muerte de Dios aparece bien como consecuencia bien como fundamento de otras afirmaciones.

Por de pronto la afirmación de que Dios ha muerto no es ajena a la tradición teológica cristiana, en la que Hegel se había formado a fondo. Lutero, con cuya obra estaba familiarizado, afirma, refiriéndose a Cristo, la muerte de Dios, apoyándose para ello en la "*communicatio idiomatum*", que se retrotrae a la etapa antigua del Cristianismo y según la cual, en razón de la unicidad de persona en Cristo, se da respecto de él una predicación recíproca de propiedades y acciones, de forma que lo que se dice de él en cuanto hombre es también válido en cuanto Dios y al contrario. A esa "*communicatio idiomatum*", se refiere Lutero en el contexto en que afirma lo siguiente: "Cristo es Dios y hombre en una persona. Por ello lo que de él se dice en cuanto hombre, hay que decirlo también de Dios. En concreto Cristo ha muerto y Cristo es Dios. Por tanto Dios ha muerto. No el Dios separado —*der abgesonderte Gott*— sino el Dios unido con la humanidad, pues respecto del Dios separado ambas cosas son falsas"<sup>2</sup>.

Que este asunto es al menos conocido en la tradición se puede ver en las propias reflexiones de Tomás de Aquino, quien en la *Summa Theologiae* se plantea la cuestión: "*utrum passio Christi sit ejus divinitati tribuenda*" —sobre si la pasión de Cristo se ha de atribuir a su divinidad—. Conviene tener en cuenta la respuesta para ver en qué coinciden y en qué discrepan los dos teólogos: "hay que decir que, como ya se ha expuesto anteriormente, la unión de la naturaleza divina y humana se llevó a cabo en la persona y en la hipóstasis y en el sujeto, manteniéndose sin embargo la distinción de las naturalezas: de forma tal que la persona y la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana es la misma, quedando a salvo sin embargo la propiedad de una y otra naturaleza. Y por tanto como se ha dicho con anterioridad se ha de atribuir al sujeto de la naturaleza divina la pasión, no en razón de la naturaleza divina, que es imposible, sino en razón de la naturaleza humana...La pasión de Cristo corresponde por tanto al sujeto de la naturaleza divina en razón de la naturaleza (humana) que puede padecer, pero no por razón de la naturaleza divina, que es imposible"<sup>3</sup>.

Coinciden Tomás de Aquino y Lutero en que el "Dios separado" —en la terminología de Lutero—, la naturaleza divina en la de Tomás, no puede morir. En cambio para afirmar que "Dios ha muerto" Lutero se atiene a que "Cristo es Dios y hombre en una persona", que es divina, algo que no puede negar Tomás de Aquino, aunque extraiga otra consecuencia por razón de que atribuye el sufrimiento exclu-

---

<sup>2</sup>M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 50, Weimar 1914, 589.

<sup>3</sup>T. De Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 42, a. 12.

sivamente a la naturaleza humana —una consecuencia que no es tan obvia por otra parte, si se tiene en cuenta que Cristo contrae mediante su pasión un mérito infinito que redime al hombre de la culpa y ese mérito infinito sólo se puede contraer en razón de ser una sola persona, la divina. Él mismo se plantea, en el lugar indicado, esta objeción, que resuelve con la facilidad habitual en él.

La dureza de la expresión tiene en Hegel otra connotación: la forma en que el creyente, el pueblo fiel, percibe ese mensaje de la muerte de Dios. En uno de los casos en que afirma la expresión citada, se refiere explícitamente al “sentimiento doloroso” (546). Y en una de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* el propio Hegel alude a un *Kirchenlied* de la liturgia luterana del siglo XVII, que había sido fuertemente criticado, porque en una de sus estrofas se afirma, de forma tan simple como directa y descarnada, la muerte de Dios:

<i>O grosse Noth</i>	Qué gran necesidad
<i>Gott selbst ligt todt</i>	Dios mismo yace muerto
<i>Am Kreuz ist Er gestorben</i>	En la cruz ha fallecido
<i>Hat dadurch das Himmelreich</i>	Con este medio nos ha conseguido el Reino
<i>Uns aus Lieb' erworben</i> <sup>4</sup>	de los cielos por amor

La pregunta es cómo llega Hegel a asumir como propia esa afirmación de que Dios mismo ha muerto, es decir, cuál es el proceso que sigue, qué lugar le asigna y qué alcance le atribuye. Para ello considero necesaria la referencia a la introducción al capítulo sobre la religión así como a lo que allí llama Hegel “religión natural” —*natürliche Religion*—, en definitiva la referencia a las primeras páginas del capítulo.

En fecha no lejana se han planteado dudas acerca de si este capítulo es coherente con el método de Hegel, si es o no innecesario o superfluo o incluso genera confusión. Las dudas se pueden considerar como resueltas en un sentido positivo a favor del sentido y de la coherencia, después de las aportaciones de Pöggeler, Fulda o Labarrière entre otros. Sin duda se aprecia aquí y allá más de un desajuste, debido a que Hegel fue ampliando el desarrollo del proyecto inicial de una forma no prevista al comienzo. Le ocurrió algo muy similar a Cervantes con el *Quijote*, y sin embargo nos parecen esenciales, también en este caso, todas y cada una de sus líneas. Ocurre además que la reelaboración que durante la época de Jena había llevado a cabo Hegel del tema de la religión, tal como ha puesto de manifiesto W. Jaeschke —hoy por hoy el más acreditado especialista acerca del tema de la religión en Hegel— encaja muy bien en el planteamiento de la *Fenomenología* bajo el punto de vista del significado de las figuras de la conciencia, al igual que en su

---

<sup>4</sup>Citado en: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edic. Fr. Wessels y H. Clairmont, Meiner, Hamburg 1988, 616.

día Fulda había sostenido que el capítulo sobre la religión venía postulado desde el punto de vista de la concepción sistemática.

Con esto quisiera conectar. El hecho de que el capítulo anterior se cierre con la exposición del perdón y de la reconciliación, que de él se deriva, podía inducir a pensar que ese es simultáneamente tanto el cierre del capítulo como el cierre de la obra misma. Esto puede estar justificado desde el punto de vista ético, aunque hay que matizar que ese sentido ético no está de hecho pensado al margen de la religión. Pero sobre todo, teniendo en cuenta que en la época de Jena Hegel tenía ya pergeñado su sistema en los rasgos fundamentales, no puede sorprender que la *Fenomenología* culmine en la consideración, entre otras cosas, de la religión. Cabe ciertamente pensar que de esto se podría haber prescindido, si todo lo que precede muestra ya una suficiente unidad y coherencia. Ocurre sin embargo que lo que está implícitamente planteado —en el perdón y la reconciliación— es la pregunta por su propio fundamento, por qué tiene uno que perdonar y por qué va a tener que reconciliarse. Aunque se admita que hacia esto existe en el hombre una cierta tendencia, no lo es menos que existe también la tendencia contraria. Y en todo caso si la reconciliación ha de ser parte de una figura de la conciencia, tendrá que ser un imperativo y por tanto fundamentarse en algo. Hegel piensa que ese algo se encuentra por de pronto en la religión.

El capítulo sobre religión comienza con estas palabras:

En las configuraciones examinadas hasta ahora y que se diferencian en general como *conciencia*, *autoconciencia*, *razón* y *espíritu*, se ha presentado ciertamente, en general, la religión como conciencia de la *esencia absoluta*, pero en aquellas formas no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, no ha aparecido la autoconciencia del espíritu (473).

Se trata pues de la “esencia absoluta”, así como del lugar que le corresponde y desde el que puede ser conocida. Con otras palabras se trata de Metafísica y puesto que la cuestión se centra en la esencia absoluta, tenemos que ver con el fundamento. Hegel anticipa aquí ya lo que para él es el contenido de la religión, una vez que ha llegado a su culminación, como veremos más adelante.

En lo que sigue Hegel señala las deficiencias de las formas mencionadas —conciencia, etc.—, en su relación con la esencia absoluta bajo dos puntos de vista, que se presentan a su vez como criterios: la esencia absoluta y el sí mismo —*das Selbst*, es decir la autoconciencia como siendo activamente ella misma— aparece situada en un ámbito lejano, rigurosamente trascendente: como lo suprasensible en el terreno del intelecto (*Verstand*), como el más allá en el campo de la por Hegel caracterizada como conciencia desgraciada, como “la noche terrible y desco-

nocida del destino” en el mundo ético al que nos acerca la tragedia, en la que el sí mismo se nos revela en definitiva como “carente de esencia” —*wesenlos*—; o bien la esencia absoluta se nos muestra una vez más —así en la Ilustración— como un más allá, pero un más allá que la autoconciencia sabe que es vacío, porque carece de poder y por tanto no es algo a lo que en modo alguno haya que temer. A esto corresponde el hecho de que la autoconciencia “está satisfecha en el más acá” —*dieseits befriedigt steht*” (474).

Por lo que se puede apreciar, a Hegel le importa que la religión cumpla un doble cometido: que la autoconciencia salga de sí misma y se encuentre en la esencia absoluta y que ésta a su vez se manifieste a la autoconciencia, se le vuelva transparente.

¿Y qué ocurre con la moralidad, que es el ámbito en cuya culminación aparecen el perdón y la reconciliación? La autoconciencia ejercita al máximo su “*Selbst*”, su sí mismo, tanto que la esencia absoluta queda al fin neutralizada u olvidada:

En la religión de la moralidad se restablece, por fin, esto: que la esencia absoluta es un contenido positivo, pero este contenido está unido con la negatividad de la Ilustración. Es un ser que a la vez está retomado e introducido en el Sí mismo y permanece encerrado en él, y es además un *contenido diferenciado* (*unterschiedener Inhalt*), cuyas partes están tanto inmediatamente negadas como establecidas. Pero el destino en que se hunde este movimiento contradictorio es el sí mismo consciente de sí como del destino de la *esencialidad* y de la *realidad* (474).

Hegel podría aquí —al igual que lo hace en otros lugares, p. e. años más tarde en el §140 de la *Rechtsphilosophie*— criticar esta forma de subjetividad llevada al extremo. No lo hace posiblemente porque en esta etapa aún está convencido de que el “espíritu cierto de sí mismo” —*der seiner selbst gewisse Geist*— es decir, el espíritu que ha llegado al más alto grado de autonomía moral —que tiene encerrado en sí todo lo que es esencial y todo lo que es real— no solo es un estadio de la conciencia y como tal necesario, sino que sobre él se puede construir, de forma que se pueda avanzar hacia la consumación del proceso de la propia conciencia. Ese avance se realiza a través de la religión. Que haya o no problema para ajustarla al esquema de la construcción de la *Fenomenología* es secundario. Pero la cuestión no es cómo encajamos las piezas en tal esquema, sino al contrario, cómo pensamos el esquema —llámese o no dialéctico— de forma que dé razón de los elementos que se incorporan al conjunto.

Dentro de ese intento de construir sobre la moralidad en su último estadio del perdón y de la reconciliación es claro que, a la vez que la asunción de dicho intento, hay una manifiesta crítica del mismo, aunque ésta sea muy sutil y no se per-

ciba a primera vista. Comienza diciendo Hegel en el apartado que sigue al anteriormente considerado: “El espíritu que se sabe a si mismo es, en la religión, de modo inmediato su propia y pura autoconciencia” (474). Aquí se trata de la religión sin más, no de la religión implícita en las formas anteriores. Si se contempla el despliegue de éstas y sobre todo se tienen en cuenta sus últimos logros en la modernidad, podría pensarse que la religión poco o nada tiene que añadir, por cuanto la conciencia de sí se nos presenta con el boato de someter “a si misma su mundo objetivo como también su representación y sus conceptos determinados”, así como contener en si “toda esencia y toda realidad” (475). Sin embargo, nos encontramos al mismo tiempo con una doble limitación en cuanto que por una parte, el espíritu en ese nivel de la autoconciencia, no se encuentra, pese a toda la riqueza de la conciencia de sí, “en la forma de una realidad libre o de la naturaleza que se manifiesta de modo autónomo” (*selbständig*). Y por otra parte, el espíritu, al situarse en el plano de la autoconciencia, hace que el contenido que encierra la conciencia de sí y esta misma figura le sea “completamente transparente”. Y esto se traduce en que la realidad contenida en dicha figura se revela, en virtud de la superación llevada a cabo por el espíritu, como “una realidad *pensada* universal” (475). Lo uno es correlativo de lo otro, pues si la realidad se desvela como simplemente pensada o universal, ello implica que carece de la forma de realidad libre. Esto que a primera vista puede parecer una limitación, puesto que pierde el contacto con la realidad concreta, es el comienzo de una nueva forma de poder del espíritu, que es quien asume aquí el protagonismo y es capaz de unificar dos fenómenos bien distintos: de una parte, la existencia (*Dasein*) del espíritu, de otra parte el espíritu en su nivel de autoconciencia; con otras palabras, de una parte “el espíritu en su mundo”, que es tanto como “la vida en su mundo efectivamente real”, y de otra también el espíritu, pero en la religión que en cuanto autoconciencia es —valga la tautología— espíritu consciente de sí, pero de modo que “la auténtica realidad cae fuera de la religión”. Esta es sin duda, como no puede ser menos— “una parte de la existencia y del actuar y del trajinar” pero está fuera de la auténtica realidad. Es con todo una forma de ser del espíritu, puesto que se produce una escisión dentro del mismo espíritu entre lo que es, para simplificar, “el espíritu en el mundo” y “el espíritu consciente de sí”. Tal como de forma inmediata se muestra en la religión, la unificación de ambas formas de ser ha de ser llevada a cabo por el propio espíritu, dado que a la postre, el espíritu es uno y el mismo en ambos casos.

La forma como se presenta, por de pronto la religión es decepcionante en cuanto que “la auténtica realidad cae fuera” de ella, pero por otra parte está inserta en el espíritu y es la raíz de su fuerza y despliegue. Lo que en ese movimiento se produce de modo inmediato es el equilibrio entre las dos formas que acabamos de indicar:

Como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de si como espíritu —o el espíritu en la religión— son lo mismo, la consumación de la reli-

gión consiste en que ambos se hagan recíprocamente iguales, no sólo en que su realidad —la del espíritu— sea abarcada por la religión, sino a la inversa, en que el espíritu consciente de sí llegue a ser efectivamente real y objeto de su conciencia (475).

El espíritu consciente de sí mismo en este contexto no es sino la religión misma. Lo que postula Hegel es un doble movimiento de ida y vuelta: por una parte, que el espíritu, tal como existe efectivamente en su mundo, quede comprendido por la religión, lo cual es no solo posible, sino necesario, teniendo en cuenta que la religión no es otra cosa que el espíritu consciente de sí en cuanto espíritu, es decir, en cuanto que es la totalidad y no queda circunscrito a un modo particular de la misma. Hay pues un movimiento de ida hacia el mundo auténticamente real por parte de la religión. Pero hay también un movimiento de vuelta, en cuanto que el espíritu como consciente de sí tiene que objetivarse, hacerse “objeto de su conciencia”. Naturalmente ese doble movimiento no acontece fuera del espíritu. En ambos casos no hay sino espíritu. Pero estos movimientos no son idénticos, ni en cuanto al lenguaje ni en cuanto al sentido, pues no es lo mismo decir que la religión, es decir, que el espíritu como consciente de sí en cuanto espíritu llena o abarca toda la realidad, que decir que el espíritu debe constituirse en objeto de su conciencia. En el primer caso la realidad queda como absorbida por el espíritu o la religión, en el segundo es ésta la que, en cuanto que se convierte en un objeto de la conciencia, está destinada a ser una figura más de la conciencia. En el primer caso estamos ante un fenómeno de universalización, en el segundo asistimos a una contracción del espíritu.

En la religión el espíritu se representa ciertamente a sí mismo y en este aspecto el espíritu es ya conciencia, pero es él propiamente lo dominante hasta tal punto que la realidad encerrada en dicha representación es sólo “el vestido” de la misma. Pero ello no hace justicia a la realidad, que postula o exige “ser no solo vestido, sino existencia libre y autónoma” (476). En ello hay obviamente una contradicción que debe resolverse, pues en cuanto que el espíritu se mantiene en ese sentido alejado de la realidad, es una figura (*Gestalt*), pero no en cuanto que como objeto de la conciencia se ha transmutado él mismo en una figura de ésta, sino que es “figura *determinada*, que no alcanza aquello que debe representar, es decir, el espíritu consciente de sí mismo” (476). Una cosa es pues el espíritu en cuanto consciente de sí y otra muy distinta es que ese espíritu sea representado o expresado. La representación o expresión implica que la figura en que se representa no sea otra cosa que el mismo espíritu, o lo que es lo mismo que “se haya manifestado a sí mismo”, en definitiva, que “sea real tal y como es en su esencia”. Sólo de ese modo se conseguiría lo que puede parecer que es una “exigencia de lo contrario, es decir que el *objeto* de su conciencia tenga al mismo tiempo la forma de la realidad libre”. Esto parece ser en efecto lo contrario de lo que acaba de decir, porque ahora está circunscribiendo al espíritu consciente de sí a ser objeto de la conciencia del pro-

pio espíritu, con lo cual cabe decir que el espíritu se limita o se finitiza, mientras que en lo anterior simplemente se representaba o expresaba tal “como él es en su propia esencia”. Por eso es interesante y reveladora la apostilla con la que Hegel termina esta reflexión: “pero solamente el espíritu, que es para sí objeto en cuanto espíritu absoluto, es para sí igualmente realidad libre, permaneciendo en ello consciente de sí mismo” (476).

Por segunda vez en este capítulo Hegel anticipa el contenido de la religión absoluta o revelada, que siendo como es una figura diferente de las demás es al mismo tiempo su *telos*, la que les confiere sentido a todas ellas. Interesante y revelador es ese texto por dos razones que en el curso de la exposición se van a ver confirmadas, de una parte porque la realidad plena del espíritu que se sabe a sí mismo en la religión consiste en que de hecho se contraiga a ser algo concreto y que esto sea la única forma posible de que la esencia absoluta sea efectivamente representada y expresada. Interesante asimismo es la frase citada, porque “el espíritu que es para sí objeto en cuanto espíritu absoluto” —y que es “la esencia absoluta en y para sí misma”, a que nos hemos referido en el texto primeramente citado, tanto llega a ser “realidad libre” cuanto “permanece consciente de sí mismo”. Teniendo en cuenta que como “realidad libre” solo se realiza en tanto que “espíritu en su mundo”, ello significa que la plena expresión del espíritu consciente de sí mismo —que es tanto como decir su plena realización—, no sólo no excluye, sino que implica su mundanización.

Tenemos pues el espíritu que se sabe a sí mismo o que es consciente de sí inserto en el mundo real. Si no es del todo correcto afirmar que este es el precio que el espíritu tiene que pagar para ser plenamente él mismo, puesto que al expresarse o representarse así es lo que su propia esencia exige, es preciso reconocer que al pasar a ser “objeto de su conciencia” y constituirse de este modo en una figura entre otras de ésta, entra por así decirlo en un elemento que le es extraño, en el sentido de que todas las configuraciones de la conciencia, previas a la religión y que Hegel enumera significativamente al comienzo del capítulo —y que aquí vuelven a aparecer reseñadas y subrayadas: la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu* son “el espíritu inmediato que aún no es la conciencia del espíritu”— constituyen cabe decir, el espíritu en acción, pero no son el espíritu que ha vuelto sobre sí bajo la forma de ser consciente de sí mismo. Lo paradójico pues está en que el espíritu solo logra esa conciencia de sí en cuanto que se objetiva en lo que es ajeno a ella, ya que “la totalidad unificada” de tales configuraciones o momentos constituye en general el espíritu en su existencia mundana (476), y tal mundanización se requiere para que el espíritu llegue a ser consciente de sí en un sentido pleno, es decir para que se represente y se exprese a sí mismo. Siendo esto así ¿qué es lo nuevo de la religión respecto de las demás figuras de la conciencia? Hegel afirma que, a diferencia de las configuraciones o momentos mencionados que representan la totalidad unificada, “la religión presupone el decurso completo de los mismos

y es la totalidad *simple* o el absoluto sí mismo de ellos” (476). La religión no es pues propiamente algo nuevo en el sentido en que esto ocurre siempre que a una cosa se añade otra o a un fenómeno le adviene otro.

Es algo novedoso cualitativamente y por tanto de signo completamente diferente respecto de las demás figuras, puesto que es “el sí mismo absoluto” de las mismas, de todas ellas. Ello implica que es aquello que les confiere sentido, tanto que podría decirse que sin ello carecen de identidad propia. Ciertamente, en el proceso mundanal de la conciencia, la conciencia, en cuanto que es una de sus propias figuras, es diferente de la autoconciencia y ésta lo es de la razón así como la razón lo es del espíritu. Pero lo que hace que pese a su mutua y recíproca diferenciación se puedan identificar como figuras de la conciencia y poseer en ese sentido una misma característica fundamental, es “el absoluto sí mismo” que les confiere la religión. El hecho de que cada figura posea en sí la tendencia a trascender su propio límite y quede superada en y por la que le sigue se debe a ese sí mismo absoluto que le es inherente. Representa por ello una totalidad que es simple, no porque no esté diferenciada en sí misma, sino porque las diferencias que posee lo son de una misma cosa y por ello son momentos.

Es claro que en la forma en que Hegel se expresa aquí, la religión imprime el sello de lo absoluto a todas y cada una de las configuraciones de la conciencia. Con otras palabras, Hegel está anticipando lo que será una de las formas del espíritu absoluto expuestas en la *Enciclopedia*. Porque la religión es el sí mismo absoluto o la totalidad simple de las configuraciones de la conciencia, lo que acontece en el tiempo no es “el decurso” de las mismas como si se tratara de que simplemente se van sucediendo unas a otras. En el tiempo no existen esas configuraciones por separado. En el tiempo solo existe el espíritu en su totalidad (*der ganze Geist*). El hecho de que las configuraciones se sucedan unas a otras se debe a que son figuras del “espíritu total como tal”, que es lo que les impulsa a moverse. Dicho con otras palabras, “solo el todo tiene realidad en sentido propio y en consecuencia la forma de la libertad pura frente a lo otro que se expresa como tiempo” (476): de nuevo una forma velada de anticipar la humanización de la esencia absoluta que sólo puede acontecer en el tiempo. El hecho de que las configuraciones sean momentos se debe a esa presencia en ellas del “sí mismo absoluto”. Por ello los momentos no tienen una existencia recíprocamente diferente entre sí. Mejor dicho, son diferentes, pero no diversos, no son simples compartimentos estancos. La comunicación entre ellos se debe a que en cada una de sus diferenciaciones, que representan *todos particulares*, está activamente presente una y la misma realidad fundamental (cf. 477). Con ello está ya implícita la idea con la que comienza el apartado siguiente:

En consecuencia si la religión es la consumación del espíritu, en la que los momentos singulares del mismo: conciencia, autoconciencia, razón, espíritu, *retornan* y

han *retornado* como a su fundamento, entonces aquellos constituyen juntos la *realidad existente* de todo el espíritu, que es solo en cuanto movimiento, diferenciador y que retorna a sí, de estos sus lados (477).

Hegel está aplicando aquí la idea que por lo demás pone en juego con frecuencia y que expone en el Prólogo de la *Fenomenología* mediante la imagen del círculo: “[lo verdadero] es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene como comienzo su término en cuanto que es su fin y solamente es real mediante su despliegue y su término” (20). Es una idea aristotélica, como es bien sabido, pero radicalizada en cuanto que el fin, muy especialmente cuando se trata del espíritu, está presente desde el comienzo no ya en la intención, sino también en la ejecución. En su aplicación al caso reflejado en el texto, esto significa que los diferentes momentos del espíritu, que lo son, como acabamos de ver, en virtud de la presencia y la eficacia del espíritu, retornan y han retornado a él como a su fundamento, porque el espíritu, que se consume en la religión, está en cuanto fin, al que tienden sus momentos, presente en cada uno de ellos como su fundamento. Por esto se dice que retornan y han retornado desde siempre a su fundamento.

Retornan a su fundamento, que ya está ahí, porque su sentido no es otro sino que su propio fundamento se despliegue en ellos. Y han retornado ya porque desde el principio el fundamento está ahí, lo cual es coherente con lo que previamente ha dicho acerca de que “en la relación con la religión el decurso de los momentos no se ha de representar como siendo en el tiempo” (476), porque “en el tiempo solamente es el espíritu en su totalidad” (l.c.). No simplemente se suceden unos momentos a otros porque en ellos lo que acontece es siempre lo mismo: el espíritu que está presente desde el comienzo. Más importante, por lo que ello implica, es que en correspondencia con su retorno al espíritu, los momentos constituyen “la realidad existente de todo el espíritu”. No hay nada más allá ni más acá de esto. Con otras palabras, los diferentes momentos del espíritu no son nada sin el fundamento que en ellos se despliega, como a su vez el fundamento —que en este contexto no es ni más ni menos que la esencia absoluta o el espíritu que se sabe a sí mismo o el espíritu absoluto— no tiene otra *realidad existente* que aquella que se despliega en sus momentos. Con ello se apunta ya al carácter dramático y radical que tiene la humanización (*Menschwerdung*) de Dios.

Esto que acabamos de exponer es lo fundamental de esta introducción general al capítulo sobre la religión. Lo demás son matices de interés que enriquecen eso mismo y en definitiva ponen de relieve la importancia esencial de la religión. Lo que aquí para finalizar quisiera mencionar, más que exponer, es lo siguiente. En primer lugar la religión se desvela como la verdadera profundidad de todo el proceso de lo que aquí Hegel denomina “el espíritu en su mundo”, que es la realidad auténtica. En ese proceso se había llegado hasta “el espíritu cierto de sí mismo”. Pero lo que da cohesión a todo ese proceso y permite verlo desde su

propio fundamento, más aún lo que legitima hablar del sujeto en acción es la religión.

En todo el proceso anterior, los diferentes elementos se han de considerar “como atributos de su sustancia”, que no era ni más ni menos que “el espíritu cierto de sí mismo”, en que culmina la modernidad. Esos mismos elementos vistos ahora bajo la perspectiva del “sí mismo absoluto”, que les confiere la religión son ahora “más bien solamente predicados del sujeto”, con lo cual, si se tiene en cuenta que según Hegel lo verdadero ha de concebirse prioritariamente como sujeto, la religión se erige como el nudo en torno al cual giran los diferentes momentos, que lo son solo en este caso estrictamente hablando. Solo bajo la perspectiva del espíritu las diferentes partes del proceso aparecen como momentos de una misma y única realidad. Esto supuesto, conviene mencionar aquí una triple circularidad: la primera es la que se da entre el espíritu de la religión, que es el espíritu en su totalidad y las figuras en que se concreta. El sentido de ese movimiento no es sino que el espíritu se vaya manifestando y cobrando realidad en cada una de sus figuras, como a su vez el sentido de las figuras en su conjunto es que al fin se logre una figura que se corresponda con lo que es la esencia del espíritu, lo cual implica que se llegue a una religión donde se revela o manifiesta lo que es la esencia del espíritu (cf. 477).

La segunda circularidad es la que tiene lugar entre la religión como tal y las distintas formas o figuras determinadas de la religión. En rigor hay una sola religión, pero esta sólo existe en figuras determinadas, que son lo que suele denominarse religiones positivas, expresión que Hegel elude en este contexto, probablemente porque sugiere que las religiones están como aisladas unas de otras, como si apenas tuvieran que ver entre sí. Pero al mismo tiempo que la religión única solo existe en figuras determinadas éstas a su vez no manifiestan sino “la determinidad una y única” que a cada una de ellas les imprime este sello común.

Una tercera circularidad es la que se da entre la religión misma en su conjunto, y en especial cuando ha llegado a su consumación en la religión revelada que capta su contenido desde la perspectiva, y el concepto mismo de ese contenido que implica un paso ulterior desde la misma representación. Sin la representación no hay concepto, pero sin el concepto, que en la *Fenomenología* hace su aparición en el capítulo dedicado al saber absoluto, las representaciones carecen de sentido porque no tienen un fin definido. Se puede expresar aquí algo similar a lo afirmado por Kant: el concepto sin la representación es vacío, la representación sin concepto es ciega. La religión aporta la totalidad de los contenidos bajo la perspectiva del sujeto, en tanto que en el proceso anterior a la religión los contenidos se hacen presentes bajo la perspectiva de la sustancia (478/479):

Si bien el espíritu alcanza en ella (la religión revelada) su *figura* verdadera, la *figura* misma y la *representación* son todavía el lado no sobrepasado, desde el

que él [el espíritu] ha de pasar al concepto, para disolver en él por completo la forma de la objetividad, en él, que encierra también en sí *este su contrario* [subrayado de M. A.]. Entonces el espíritu habrá captado el concepto de sí mismo a la manera como nosotros lo hemos llegado a captar solamente ahora. Y su figura o el elemento de su existencia, en cuanto que aquella es el concepto, es él mismo el espíritu (480).

Lo expuesto hasta ahora puede quedar condensado en la afirmación siguiente: “El devenir de la *religión en general* está contenido en el movimiento de los momentos universales” (477). Estos no son otros que los ya consabidos. Su movimiento es producido e impulsado por el fin al que tienden: el espíritu que se sabe a sí mismo y que está presente en aquellos aun solo como concepto.

Desde aquí se comprende el significado que tiene el concepto de religión. Justo cuando comienza Hegel a trazar el esquema de lo que va a desarrollar como determinidades de la religión afirma: “La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma, o es la religión como *inmediata* y por consiguiente como *religión natural*” (480). Esta mención es importante porque confirma el cambio que Hegel lleva a cabo en la etapa de Jena. Mientras que en el período anterior —Tübingen, Berna y Frankfurt— toma en consideración la religión natural como algo previo a las religiones determinadas o positivas y estas, fundamentalmente el cristianismo, sirven como pre-texto, como texto o tema previo, a partir del cual se teje la reflexión que debe construir una especie de religión natural o racional —Hegel oscila entre ambas sin apenas nombrarlas—, en Jena llega a la convicción de que la religión tiene existencia únicamente bajo formas determinadas, solo mediante las cuales puede llegar el espíritu al pleno conocimiento de sí mismo.

Las referencias explícitas faltan aún porque la exposición de Hegel es conceptual, pero implícitamente se incorporan elementos de las religiones persa y egipcia, probablemente también de la judía. Otro aspecto a destacar es que respecto tanto de la religión natural como de la religión del arte y por supuesto de la religión revelada, Hegel tiene presente el esquema de interpretación de Lessing, al menos bajo estos dos aspectos. En primer lugar, en todas las religiones hay verdad. Esa concepción de Lessing respecto de las religiones monoteístas: Judaísmo, Islam y Cristianismo, la hace extensiva Hegel a las religiones en general, con una diferencia fundamental respecto de Lessing: no se puede decir que bajo el aspecto de la verdad las religiones sean indistintas; son y están por el contrario netamente diferenciadas y, aparte de esto, las religiones surgen merced al movimiento del concepto mismo de espíritu. La caracterización “movimiento de la vida de la verdad” es, que yo sepa, ajena a Lessing. Bajo un segundo aspecto se percibe la presencia de Lessing, concretamente su tesis central de que “verdades contingentes no pueden probar jamás verdades necesarias de la razón” —con una matización también en este

caso: Hegel considera que lo contingente no se sustrae a su impregnación por el concepto, es decir, por la necesidad; de ahí que esté tan atento a las variantes de la religión, que nos pueden parecer contingentes.

Hegel considera la religión revelada como resultado de la unidad de la religión natural, caracterizada por la inmediatez, y de la religión del arte, cuya característica es el sí mismo. La religión revelada tiene como contenido un “sí mismo” que es un algo inmediato, o la inmediatez que es un sí mismo. Ese sí mismo inmediato o natural es una forma de referirse a un hombre concreto, que es este y no otro y que por consiguiente puede morir. Se está ya refiriendo clara, aunque implícitamente, a Cristo. Hasta que esa posibilidad de morir se traduzca en una necesidad será preciso pasar por diferentes estadios. Como ya indiqué al principio, la expresión de que Dios ha muerto aparece al comienzo de la sección dedicada a la religión revelada, y está directamente referida a la conciencia desgraciada, a la figura que en el capítulo IV de la *Fenomenología* titulado *La verdad de la certeza de sí mismo*, surge después de otras dos figuras: el estoicismo: “la *autonomía* estoica del pensar”, y del escepticismo: “el movimiento de la conciencia escéptica”. Aunque históricamente dicha figura se retrotrae a un pasado anterior a la modernidad —no me parece casual que el mismo Hegel se refiera a ella explícitamente en pasado: “figura que ha sido llamada la autoconciencia desgraciada”— sin embargo la interpretación de la misma se hace desde la perspectiva que la modernidad ha llegado a mostrarnos como inadecuada a la forma en que la altura del tiempo exige concebir a Dios: como haciéndose y mostrándose accesible al conocimiento, que se logra mediante la actividad del sí mismo y se corresponde con la constitución de éste. Dios no se presenta sino como un más allá, ajeno a la certeza de sí mismo, a la que por principio ha de serle accesible toda realidad: “Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* y la conciencia de la pérdida justamente de este saber de sí —la pérdida tanto de la sustancia como del sí mismo; es el dolor que se expresa como la dura expresión de que *Dios ha muerto*” (523). Algo grave tuvo que ocurrir al final de la cultura antigua para que se diluyera la religión hasta entonces practicada. Hegel muestra una notable inspiración poética, de la que se pueden aquí aducir algunas muestras, por ejemplo: “las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras, de las que ha huido la fe”.

Junto con la fuerza literaria tenemos la precisión del diagnóstico acerca de por qué se ha producido este fenómeno tan significativo: “A las obras de las musas les faltaba la fuerza del espíritu, al cual le nació la certeza de sí al quedar aplastados los dioses y los hombres: (523). En medio de este clima en el que tanto lo negativo —en el sentido de decadencia y destrucción— como lo positivo bajo la forma de la certeza de sí se muestran de forma tan contundente, es comprensible que la autoconciencia se sienta desgraciada porque en torno a sí no ve otra cosa que ruinas, que despiertan en ella la añoranza de todo aquello que ha per-

dido, a la vez que la sensación del vacío de sí misma que paradójicamente, por la vía de la negación, hace surgir la autoconciencia o conciencia de sí. Se ha llegado de pronto a lo que muy bien puede caracterizarse como un cambio cualitativo, pues lo divino ya no puede representarse como un más allá que tuviera su expresión en imágenes o estatuas. Pero tampoco puede estar la solución en idear, por la vía de la interioridad, un contenido de carácter estrictamente subjetivo, sin objetivación alguna ni existencia real, una especie de religión poética para uso de intelectuales insatisfechos. Esto no es la solución, “porque entonces toda existencia es una esencia espiritual solamente desde el punto de vista de la conciencia, no en sí misma”. De este modo “el espíritu está solo incorporado imaginativamente a la existencia”, imaginación que a Hegel le merece solo el nombre de “pensamiento delirante” (*Schwärmerei*), que va a tener como resultado “la noche turbia y el propio autoencantamiento de la conciencia” (526). Lo que reclama pues “el espíritu que se sabe a sí mismo” es tener una objetividad “en sí”, al margen de la simple imaginación, es decir, ha de poseer el carácter de lo inmediato y concreto, de hombre, por así decirlo, de carne y hueso. Solo así puede tener el espíritu existencia real y objetiva.

El *espíritu* que se sabe a sí mismo ha brotado mediante su movimiento necesario para nosotros a través del conocimiento de la *conciencia inmediata* o de la conciencia del objeto que es (526).

Hegel se está refiriendo aquí a la encarnación en el sentido de la existencia inmediata de la autoconciencia divina. Conocía él, sin duda, las deliberaciones teológicas, de muy larga tradición, que consideraban conveniente la encarnación (de Dios), pero no por razón de Dios mismo, que en la Encarnación permanece inmutable, sino por razón del hombre, de su redención. Hegel corta el nudo gordiano de las dificultades que de ahí se derivan, estableciendo que la encarnación tiene lugar para que Dios mismo pueda adquirir la realidad que le corresponde según su propio concepto.

¿Pero por qué esto tuvo que ser así necesariamente? La respuesta en este y en otros contextos significa una retraducción en clave filosófica de textos del Nuevo Testamento que se refieren a la plenitud de los tiempos, al *πληρωμα του κρονου*.

El *en sí inmediato* del espíritu, que se da la figura de la autoconciencia no significa sino que el espíritu real del mundo ha llegado a este saber de sí; sólo entonces entra este saber en su conciencia y entra en ella como verdad (527).

Que la necesidad interna, correspondiente a la naturaleza de la cosa, no sólo es compatible con la necesidad extrínseca, que corresponde a la figura tal “como el tiempo representa la existencia de sus momentos” lo formula Hegel al comienzo del Prólogo de la *Fenomenología* (12).

Surge de por sí sin embargo una duda fundamental, pues el ser inmediato parece los más efímero e imperfecto, aunque Hegel insista una y otra vez en que es preciso que en la religión se llegue a que “la esencia divina se revele tal cual es”:

En esta religión está *revelada* la esencia divina. Su estar revelada consiste manifiestamente en que se sabe lo que ella es. Pero es sabida justamente en cuanto que es sabida como espíritu, como esencia que es esencialmente autoconciencia (528). La verdadera figura del espíritu es esto: ser lo manifiesto según su concepto (529).

Probablemente no se le escapa a Hegel que está afirmando algo ajeno a la ortodoxia al decir:

Él [el espíritu] es sabido como autoconciencia y está manifiesto a esta de modo inmediato, pues es esta misma; la esencia divina es lo mismo que la esencia humana, y esta unidad es la que es intuita [se sobreentiende en la persona de Cristo] (529).

Digo que esta afirmación no es ortodoxa ni para católicos ni para protestantes porque desde los antiguos Concilios, especialmente el de Calcedonia, se había llegado a formular la concepción que se ha seguido manteniendo hasta el día de hoy, a saber, que en la persona de Cristo están unidas la naturaleza divina y la naturaleza humana, pero lejos de ser lo mismo, son esencial e infinitamente distintas —*nusquam sublata differentia naturarum propter unionem*— (Conc. Chalc. Denz. N. 148). A Hegel esto le tenía que ser conocido y la muestra de ello es que él mismo enuncia la dificultad y en el acto la resuelve, recurriendo para ello a la conocida doctrina paulina de la *κενοσιψ*, tal como aparece en Philp. 2, 6-9:

Tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó (*ἀλλὰ εαυτον εκενωσεν*— *semetipsum exinanivit*), tomando la forma de siervo y haciéndose en todo semejante a los hombres, y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre que está sobre todo nombre”.

En Hegel hay sin duda, en mi opinión, resonancias de este texto paulino, aunque con una intención peculiar que puede verse como un cambio del sentido de aquel:

La esencia absoluta, que existe como una autoconciencia real, parece haber *descendido* de su eterna simplicidad, pero de hecho es aquí donde alcanza su esencia *suprema*... Lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la *superficie* es, precisamente de este modo, lo más

profundo. En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etc., como una autoconciencia que es, en esto se halla, de hecho, la consumación de su concepto. Y es por medio de esta consumación como la esencia está de tal forma inmediatamente ahí, cuanto ella es esencia (529).

Hay una semejanza indudable con el texto paulino, pero también una esencial discrepancia. La semejanza está en que el anonadamiento es principio o condición de exaltación. La discrepancia está en que según Hegel es Dios mismo quien pasa por ese proceso de anonadamiento. No hay, a diferencia de lo que dice Pablo, una diferencia entre Cristo que se anonada y Dios que lo exalta.

Sin embargo, el sí mismo no posee aún la completud, o sea, no es simultáneamente singular y universal, “no tiene aún la forma del *concepto*, es decir, del sí mismo universal, del sí mismo, que en su realidad inmediata es igualmente algo superado, pensamiento, universalidad, sin perder en esta aquella” (531). Con esto, lo que en concreto anticipa y justifica Hegel es la existencia de la comunidad: “no el singular para sí, sino juntamente con la conciencia de la comunidad y lo que él es para esta, es el todo completo del mismo” (531). A continuación esboza Hegel muy brevemente su concepción trinitaria, centrada en lo que en la tradición de Joaquín de Fiore es la edad del espíritu: “El espíritu consiste en esto, en ser no significado, no lo interior, sino lo real” (534). “La esencia absoluta, que no es captada como espíritu es solamente lo vacío abstracto” (535).

A partir de esta idea del espíritu a realizar en la comunidad, que es el fin en torno al cual se teje y concreta la reflexión de Hegel, se comprende que tiene que morir por una parte la esencia abstracta de Dios. Pero tiene que morir lo que de meramente natural hay en el sí mismo inmediato, mal que Hegel caracteriza como un “entrar en sí” (*Insichgehen*), que recuerda un tanto a la caracterización del pecado como “*incurbatio in seipsum*” (cf. 537). La consideración del bien y del mal como “potencias universales” enraizadas en el hombre, es igualmente coherente con una especie de mal radical consistente en ese permanente entrar y quedar en sí, que coexiste con la salida del espíritu a la realidad: “al igual que el mal no es otra cosa que el entrar en sí de la existencia natural del espíritu, el bien por el contrario sale a la realidad y aparece como una autoconciencia existente” (539). Potencias universales —*allgemeine Mächte*—: el hombre vive en esa especie de tensión dramática entre el bien y el mal, que el hombre por sí mismo no puede superar, una versión filosófica del “*simul justus et peccator*” de Lutero. Y al igual que de esa encrucijada angustiada, el hombre, según Lutero, solo se puede liberar por los méritos de Cristo, que ha asumido de antemano una muerte ignominiosa, Hegel presenta una estructura conceptual que permite pensar que la reconciliación se realiza en el ámbito de lo absoluto en cuanto que la esencia abstracta pasa por una doble muerte: la que acontece cuando “la esencia abstracta se aliena de sí y adquiere existencia natural a la vez que realidad dotada de mismidad” y otra segunda muerte consis-

tente en que dicha existencia natural, “su presencia sensible es superada por su apertura e incorporación a la comunidad. “Esta [doble muerte] es por ello su resurgir como espíritu” (540). Si el hombre es capaz de situarse en ese plano —que sin duda le trasciende—, podrá liberarse de la congoja de verse atenazado entre el bien y el mal, en cuanto que percibe que “la existencia mala no es ajena a la esencia divina (541) y en consecuencia ha cargado sobre sí con nuestra propia maldad. Desde esa doble muerte se entiende el sentido de la muerte del hombre —Dios en terminología teológica, del hombre divino en la terminología de Hegel:

La muerte del hombre divino *en cuanto muerte* es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que solo termina en la universalidad *natural*. Este significado natural lo pierde la muerta en la autoconciencia espiritual, o ella, la muerte, llega a ser su concepto indicado anteriormente; la muerte deja de ser lo que significa de modo inmediato, el no ser de este singular y se transfigura en la *universalidad* del espíritu, que vive en su comunidad, y muere y resucita a diario en ella (545).

Así es como Hegel vence la dureza de la expresión de que Dios mismo ha muerto, que o bien se queda en la añoranza de un Dios, cuya existencia ha terminado por ser imposible de afirmar, o bien simplemente se recrea en la conciencia interior de sí, volviendo “a la profundidad de la noche del yo = yo”, una forma de criticar por igual, tal vez, a Novalis y a Fichte.