

Reflexiones en torno al concepto de Religión* 1

Reflections on the concept of religion

Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila
G.I. Philosophia Personae
Departamento de Humanidades
Universidad Católica de Colombia
Bogotá, Colombia
E-mail: jadiaza@ucatolica.edu.co

Fecha de recepción: 1º de agosto de 2014
Fecha de aprobación: 4 de noviembre de 2014
Doi: 10.17533/udea.ef.n51a03

Resumen. *Hegel se propuso mostrar cómo las doctrinas centrales del cristianismo guardaban la clave para la comprensión especulativa de la verdad buscada por la filosofía desde sus orígenes. Con el desarrollo de la historia del pensamiento, había llegado el momento para comprender el cristianismo como la religión verdadera, ampliando así los límites de la llamada “teología natural”, e integrando plenamente la filosofía y la teología. Se busca precisar el punto en el que la propuesta hegeliana resulta inadmisibles para la teología cristiana, que se ubica en el intelectualismo, en cuanto opuesto al voluntarismo de origen cristiano.*

Palabras clave: *G. W. F. Hegel, religión, cristianismo, intelectualismo, voluntarismo*

Abstract. *One of the aims in Hegel’s philosophy of religion is to show how the core of Christian doctrine holds the key for a speculative understanding of the kind of truth sought by philosophy since its beginnings. According to Hegel, once thought has historically completed its development, we can understand Christianity as true religion. With this gesture, Hegel broadens the limits of the so-called “natural theology” and aims to unify theology and philosophy. This paper seeks to exhibit where does this Hegelian gesture becomes inadmissible for Christian theology, namely, the intellectualist character of his proposal as incompatible with Christian voluntarism.*

Keywords: *G. W. F. Hegel, religion, Christianity, intellectualism, voluntarism*

* El artículo hace parte de la producción del Grupo de Investigación *Philosophia Personae*, reconocido por COLCIENCIAS en la categoría C, código COL0091564 y financiado por la Universidad Católica de Colombia.

1 Una versión resumida fue presentada como ponencia en el I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, que se llevó a cabo en Buenos Aires del 19 a 21 de mayo de 2014.

Como citar este artículo:

MLA: Díaz Ardila, J. A. “Reflexiones en torno al concepto de Religión”. *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 27-43.

APA: Díaz Ardila, J. (2015). Reflexiones en torno al concepto de Religión. *Estudios de Filosofía*. (51), 27-43.

Chicago: Jorge Aurelio Díaz. “Reflexiones en torno al concepto de Religión,” *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 27-43.

El tema de la religión ha venido retomando cada vez mayor interés en el marco de la reflexión filosófica debido a una serie de factores de muy diversa índole que no es el caso traer a consideración. Y no puede negarse que el filósofo que más atención prestó a este fenómeno, dentro de los pensadores de la modernidad, fue G. W. F. Hegel. Todos sabemos la importancia que tiene la religión dentro de su sistema, así como el papel fundamental que desempeña a la hora de comprender los motivos que orientaban su reflexión filosófica. Tanto el lugar que ocupa la religión en la estructura global de la *Fenomenología* o de la *Enciclopedia*, como la atención que le dedicó en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* que dictó en los últimos años de su vida académica, son muestras fehacientes del carácter crucial de este concepto. Sin embargo, es bien sabida la diversidad de interpretaciones a las que sus tesis sobre la religión han dado lugar, que van desde considerar a Hegel como un ateo declarado u oculto, o tal vez vergonzante, hasta ver en él a quien pudiera haber sido la figura más prestante de la teología liberal protestante.

Por otra parte, tenemos el fenómeno innegable de que la religión, cuando muchos creían que se hallaba en vías de extinción, ha vuelto a convertirse en objeto de consideración para las diversas áreas del conocimiento. Confrontamos acontecimientos que contradicen los anuncios que se habían hecho sobre su desaparición, y manifestaciones del espíritu religioso profundamente contradictorias que exigen ser reflexionadas. No está mal, entonces, que desde la filosofía volvámos a escuchar a quien tuvo la osadía de pensar que la filosofía y la religión no solo compartían un mismo objeto, aunque lo asumieran de formas muy diferentes, sino que el cristianismo, como religión revelada, contenía en sus doctrinas las claves de la verdad que venía buscando la filosofía desde sus orígenes en Grecia.

A este propósito, vale la pena recordar unas palabras de Jürgen Habermas, expresadas en un debate con miembros de la Compañía de Jesús que tuvo lugar en München, en el año 2007, cuando, al referirse a Jerusalén y a Atenas como “dos formas complementarias del Espíritu”, añade:

Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: a la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero sólo en la forma de un «pensamiento imaginante», subordinado a la filosofía. (61-62)

Con un juicio tan sumario como este, considero difícil que podamos sacar provecho alguno de la interpretación hegeliana de la religión en general, y del cristianismo en particular; interpretación que, lejos de considerar la religión como un fenómeno del pasado, producto de un “pensamiento imaginante”, se muestra rica en sutiles intelecciones y en inquietantes propuestas. La lectura habermasiana

no es propiamente errónea, sino exageradamente simple, de modo que no permite valorar en su verdadero sentido la forma en la que Hegel buscó analizar no solamente el fenómeno religioso en su trascendental importancia para comprender a los seres humanos, sino muy en particular el significado del cristianismo en la configuración de la modernidad. Como tendré ocasión de señalar, el sistema hegeliano desarrolla una muy compleja y minuciosa teología, que él se propone integrar de manera completa con la filosofía, tomando como punto de partida las doctrinas fundamentales de la fe cristiana.

No resulta extraño, entonces, que teólogos cristianos tan significativos, a la vez que diferentes, como Karl Barth, Joachim Ringleben, André Léonard, Albert Chapelle, Urs von Balthasar, Michael Theunissen y Hans Küng, entre otros muchos, hayan tomado muy en serio la teología hegeliana, aunque no dejaran de marcar clara distancia frente a algunos de sus planteamientos. Todos ellos vieron en las tesis hegelianas un verdadero desafío para la teología cristiana, y buscaron comprender sus propuestas como aportes muy significativos para quienes reflexionan sobre la religión en general y sobre el cristianismo en particular, es decir, tanto para filósofos como para teólogos.

Me propongo, entonces, hacer una lectura, aunque naturalmente selectiva, de los párrafos que Hegel le dedica a la Religión en el apartado correspondiente de la *Enciclopedia* (§§ 564-571). Trato de buscar cuál viene a ser el verdadero punto nodal en el que la teología hegeliana se muestra incompatible con la teología cristiana tradicional. Como se podrá ver luego, no resulta fácil precisar ese punto, porque el sistema hegeliano, como he dicho, despliega una muy elaborada teología, siguiendo en gran medida los cánones de la tradición que él muestra conocer muy bien. A su vez, él toma pie en los dogmas fundamentales del cristianismo y asume la verdad de los mismos como punto de partida incuestionable. Lejos de considerarlos como “mitos”, productos de la imaginación o del deseo, los considera, si bien no todos, como verdades insoslayables que la filosofía está en la obligación de comprender si quiere acceder a la verdad. Sin embargo, su teología, como bien lo ha mostrado Karl Barth en su conocido estudio sobre “La teología protestante del siglo XIX”, ha despertado inquietudes e incluso rechazo en la mayoría de los teólogos protestantes; y otro tanto cabría decir de los teólogos católicos.

Ahora bien, al momento de abordar los textos hegelianos, comparto la propuesta de interpretación que ha hecho André Léonard del sistema en su conjunto, viéndolo a la luz del triple silogismo con el que la *Enciclopedia* expone el concepto de filosofía (*Enc.* §§ 574-577; véase Léonard 1971). Porque, como él muy bien lo ha mostrado, Hegel considera que la filosofía examina sus objetos desde tres

puntos de vista diferentes y complementarios: (a) uno objetivo, que los comprende como acontecimientos que se despliegan en el tiempo y en el espacio, tal como son expuestos en los llamados *Cursos de Berlín*²; (b) uno subjetivo, que los analiza como experiencias de la conciencia humana, tanto singular como colectiva, y es el que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*; y, finalmente, (c) uno absoluto o especulativo, de carácter estrictamente conceptual, para el cual los dos puntos de vista anteriores vienen a ser momentos de esta visión final; visión que vemos desarrollarse en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esta última obra viene a presentar así la comprensión definitiva de un fenómeno, sin que las otras dos pierdan por ello nada de su respectiva validez en tanto que momentos constitutivos de la visión especulativa.

Tomemos el caso de la religión, que es vista, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, como el proceso histórico (objetivo) mediante el cual el concepto mismo de religión se ha ido desarrollando a través del tiempo en las diversas formas de religiosidad, hasta llegar al cristianismo como religión manifiesta; luego, en la *Fenomenología del espíritu*, se la analiza como experiencia de la conciencia (subjetiva) tanto singular como colectiva, y particularmente como autoconciencia del espíritu, es decir, como la forma en que las diversas culturas elaboran sus más altos ideales; y, finalmente, tenemos la visión especulativa (conceptual) en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde se expone el concepto mismo de religión como segundo momento de la manifestación del Espíritu absoluto; momento mediador entre su manifestación sensible en el arte y su manifestación absoluta en la filosofía.

No voy a considerar aquí las dos primeras perspectivas, ni la objetiva de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ni la subjetiva de la *Fenomenología del espíritu*; sobre esta última he tenido ya ocasión de expresarme (cf. Díaz 2007). Fijaré la atención en la visión especulativa, tal como se presenta en los respectivos párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§§ 564-571), y comenzaré, entonces, recordando cuáles son, con respecto a la religión, las características de esa perspectiva absoluta del Espíritu absoluto que constituye la cima de la especulación. Se trata allí de comprender la religión como el momento reflexivo del Espíritu absoluto sobre sí mismo, esto es, el momento en el que, arrancándose a la inmediatez objetiva de su manifestación en el arte, toma distancia de sí mismo en la subjetividad representativa de la fe y del recogimiento (*Andacht*), para elevarse luego hasta su plena comprensión en la filosofía. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto,

2 *Lecciones sobre filosofía de la historia universal, Lecciones sobre la estética, Lecciones sobre la religión, Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

en un lenguaje más cercano a nuestra comprensión? ¿O, como diría Hegel, en un lenguaje que se adapte mejor a las condiciones del entendimiento?

Sabemos que la propuesta de comprender la realidad como Espíritu significa comprenderla como un proceso absoluto, es decir, como un proceso en el que esta se halla constantemente saliendo de sí misma hacia su otro para, en ese mismo otro, ser más plenamente ella misma. Esta idea, piensa Hegel, es precisamente la que el cristianismo ha querido enseñarnos cuando ha sostenido que Dios se nos ha revelado como Espíritu, es decir, como un Dios trinitario. Porque ser trinitario significa, para Hegel, tener la naturaleza del Espíritu; a saber: el Padre que se manifiesta plenamente en su Hijo y retorna a sí en el Espíritu santo. En otras palabras, se trata de lo que la teología cristiana ha expresado con el término griego de *perichoresis* (en latín: *circumincession*), y que el *Pequeño diccionario teológico*, elaborado por los teólogos católicos Karl Rahner y Herbert Vrogrimler, explica así:

Perichoresis. En la teología trinitaria se llama así a la necesaria “interpenetración” (*Ineinandersein*) de las tres personas divinas en la Trinidad en razón de la unidad de esencia en Dios, del eterno salir del Hijo a partir del Padre y del Espíritu a partir del Padre y (mediante el) Hijo, y de la constitución de las tres Personas como distintas mediante una referencia (relación) mutua puramente relativa. (282)

No es este el lugar para examinar hasta qué punto la interpretación hegeliana de la Trinidad satisface o no las exigencias de la revelación cristiana. Sin embargo, como lo expresa el teólogo Karl Barth, esa interpretación,

(...) por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos. (...) no resulta lícito desconocer que su intención era el conocimiento de Dios, y que lo decía con mucho conocimiento de causa. (Barth 1985 371; 1996 63)

La formulación de Hegel se vuelve así clara cuando nos dice, en el § 554 de la *Enciclopedia*:

El Espíritu absoluto es identidad que tanto está siendo eternamente dentro sí misma, como está regresando y ha regresado a sí misma; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [o la «partición originaria»: *Ur-teil*] en sí misma y en un *saber* para el cual ella es en cuanto tal.

Formulación esta que ofrece la mejor explicación de aquel célebre pasaje del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel hace notar, con respecto al sistema en su conjunto: “A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (Ph. 13-14; Fen. 71). La propuesta viene a ser, entonces, que la clave de su sistema consiste en comprender a Dios no simplemente como siendo, esto es como sustancia, a la manera de Spinoza, sino

también como sujeto (como espíritu), es decir, como el proceso que consiste en llegar a ser él mismo por y mediante su mismo ser otro.

Ahora bien, si examinamos los párrafos de la *Enciclopedia* en los que se expone el concepto mismo de religión, vemos que, a diferencia de su tratamiento en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* o en la *Fenomenología del espíritu*, la atención se centra allí, ya no en las diversas formas de religión que han hecho su aparición a lo largo de la historia humana (como en las *Lecciones*), o en las experiencias que hace la conciencia tanto singular como colectiva con respecto a lo absoluto (como en la *Fenomenología*), sino en el cristianismo como *la religión revelada*. Porque Hegel, con el profundo conocimiento que muestra tener de la tradición teológica cristiana, sabía muy bien que la característica peculiar del cristianismo es precisamente la de haber sido revelado por Dios en Cristo. La tarea de la especulación consiste, entonces, en comprender la estructura conceptual del cristianismo.

Toda la tradición teológica ha insistido una y otra vez en que el cristianismo, desde sus mismas raíces judías, no es primordialmente un esfuerzo del ser humano para dirigirse hacia o para alcanzar la divinidad. Se presenta, en sentido contrario, como una iniciativa que Dios ha tomado con respecto a los seres humanos, que son así convocados a responder a ella. Todos los libros del llamado Antiguo Testamento están compenetrados con la idea del Pacto, al que el creyente judío busca responder diariamente con la plegaria: *Shemá Yisrael, Adonai Eloeinu, Adonai Ejad* (Escucha Israel, Adonai es nuestro Dios, Adonái es uno).

Por eso, en el párrafo 564 de la *Enciclopedia*, con el que se inicia la exposición del concepto de religión, leemos: “En el concepto de la religión verdadera, es decir, [en el concepto] de aquella [religión] cuyo contenido es el Espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente *revelada por Dios*”. Y nos explica luego por qué esto es así:

En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*: el espíritu solo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo.

En esta cita cabe resaltar, en primer lugar, cómo “el saber” es precisamente aquello en virtud de lo cual la sustancia es espíritu. Difícil encontrar una más clara confesión de intelectualismo, es decir, de una tajante primacía del saber sobre el obrar, del conocimiento sobre la voluntad. Confesión que, sin embargo, es matizada de inmediato, al señalar cómo el espíritu en tanto que saber es “forma

infinita que está siendo para sí”, es decir, es un movimiento dentro de sí mismo que debe comprenderse como pura autodeterminación. Este es el verdadero sentido de la infinitud para Hegel. Porque lo infinito no debe ser concebido como lo indeterminado, que sería la nada, sino como lo auto-determinado. Y de ahí que la palabra *autodeterminante* se halle resaltada en el texto, porque, a semejanza de Spinoza, Hegel concibe la voluntad como un resultado inmediato del pensamiento, como la ejecutora de los dictados del conocimiento: sólo hay ejercicio efectivo de la voluntad cuando esta sigue esos dictados.

Al resaltar la autodeterminación, Hegel se propone recuperar para su sistema el elemento más propio de la revelación judeo-cristiana, a saber, el carácter “personal” de Dios, su calidad de persona. Porque persona es quien está en condiciones de obrar a partir de sí mismo, es decir, quien posee una voluntad. Pero Hegel, como buen racionalista, considera que la voluntad, para ser tal, debe estar supeditada a los dictados del intelecto, ya que únicamente así se la puede concebir como autónoma.

No voy a desarrollar aquí un análisis detallado de esa explicación que nos ofrece Hegel sobre el carácter de “revelada”, propio de la religión absoluta. Sólo quiero resaltar el sesgo claramente intelectualista de esta forma de entender la revelación, el cual determina muy bien el movimiento especulativo que le sirve de orientación. Sesgo que Hegel busca contrarrestar, como he señalado antes, mediante la afirmación del carácter de autodeterminado de Dios, pero sin apartarse del conocido principio spinocista que reza: *voluntas et intellectus unum et idem sunt* (la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo) (E2P49C). Identidad que en realidad significa que la voluntad se halla al servicio del intelecto, y no al revés.

Como lo indica acertadamente Ramón Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia*, en una nota a este mismo párrafo 564, el concepto de “revelación” o de “manifestación” viene a ser el último de una gradación ascendente “que recorre toda la lógica de la esencia”: primero está el “parecer” (*scheinen*) de la existencia, luego el “aparecer” (*erscheinen*) del fenómeno y, finalmente, el “revelarse” o “manifestarse” (*sich offenbaren, manifestieren*) de la realidad efectiva. Gradación que bien podemos verter al español diciendo que la realidad comienza “pareciendo” (dejándose ver) como existente, luego se “aparece” como fenómeno para el conocimiento científico, y finalmente “se revela” o “se manifiesta” para el saber especulativo.

De acuerdo con esta gradación, al decir que el espíritu como saber es manifestar, debemos entender que el espíritu absoluto en la religión revelada

(cristianismo) se manifiesta a plenitud. Y es ahí, precisamente, en esa manera de comprender la revelación como característica peculiar del cristianismo, donde se hace presente la primera objeción que una teología cristiana ortodoxa le hace a la teología hegeliana. Porque hay claramente dos formas diferentes de comprender lo que significa “revelación”. Una primera, que es la sustentada por Hegel, entiende la revelación como la total y plena manifestación del Absoluto a los seres humanos, de manera que la razón humana está en condiciones de comprender a cabalidad el carácter de la naturaleza divina. Es cierto que ha sido necesaria una revelación para que la razón humana llegara a comprenderlo; pero ello no impide que la razón, una vez se haya desarrollado de manera adecuada, pueda comprenderlo a cabalidad.

Una segunda forma de comprender la revelación, en cambio, que es la que prima dentro de la tradición teológica cristiana, señala que la revelación es necesaria precisamente porque la razón humana no está en condiciones de comprender a plenitud la naturaleza divina, y, por lo tanto, hace falta que Dios mismo se dé a conocer. Por eso, una revelación entendida de esta segunda manera, lejos de volver transparente la naturaleza divina para la razón humana, la mantiene lejos de su alcance, guardando su plena transparencia para un futuro escatológico. Como lo expresa el apóstol Pablo en su Primera Carta a los cristianos de Corinto, como colofón de su conocido *Himno a la caridad o al amor*: “Ahora conocemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conocemos de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (13, 12). Se busca con ello, en el más puro espíritu hebreo, salvaguardar la majestad divina.

Ahora bien, no cabe duda de que Hegel sigue fielmente la norma para toda investigación teológica establecida en el siglo XI por Anselmo de Canterbury en su conocido *Proslogion*, donde, al finalizar el primer capítulo, leemos: “Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender” (I). Efectivamente, Hegel señala con claridad que ha sido precisamente la revelación cristiana la que ha dado a conocer a los seres humanos que Dios es Espíritu, y lo hizo mucho antes de que la razón humana pudiera llegar a comprenderlo. Y ese mismo principio anselmiano es el que lo lleva a defender con firmeza el valor de verdad de las que él considera que son las doctrinas centrales del cristianismo, a saber, el carácter trinitario de Dios, su encarnación en Cristo y la resurrección de este en la comunidad creyente.

En su réplica al libro de August Tholuck sobre *La doctrina especulativa de la Trinidad en el oriente tardío*, Hegel no deja dudas al respecto. Le critica a Tholuck el intento de presentar la doctrina de la Trinidad como mero resultado de un proceso histórico-cultural, y le increpa:

¿Merece acaso el conocimiento elevado de Dios como uno y trino un respeto diferente al de atribuirlo únicamente a un proceso histórico externo? En todo su escrito no he podido encontrar la más pequeña señal de un sentido adecuado para esa doctrina. Soy un luterano, y plenamente confirmado en el Luteranismo gracias a la filosofía. No me contento para nada con explicaciones históricas externas con respecto a una doctrina tan fundamental. Allí se encuentra un espíritu superior al de una simple tradición humana. Me causa horror ver que se la explica de esa manera, como el origen y la difusión del cultivo de la seda, de la cereza, de la viruela, etc. (*Briefe*, IV, 28)

Una afirmación de este talante no debería dejar dudas sobre la sinceridad de la fe que Hegel afirma tener con respecto la doctrina de la Trinidad. Confiesa no solamente ser un creyente luterano, sino también haberse sentido confirmado en su fe gracias precisamente a la filosofía, siguiendo el conocido adagio anselmiano: *fides quaerens intellectum* (la fe que busca comprender). Pero considera llegada la hora de comprender a plenitud la revelación divina, gracias al desarrollo que ha logrado la razón humana a lo largo de la historia. Y esa manera de comprender la revelación como total transparencia del Absoluto viene a ser, para Hegel, precisamente la demostración más consistente del carácter de verdad del cristianismo, porque permite justificarlo a plenitud ante el tribunal de la razón.

Él considera que dicha revelación nos ha permitido acceder a una visión del Absoluto desde el Absoluto mismo; a una visión que es precisamente la que nos ofrece el sistema hegeliano como tal. Es cierto que con ello la fe religiosa se ve “superada” por el saber especulativo; pero se trata de una “superación” en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, es decir, que simultáneamente con su negación, se lleva a cabo su conservación y su elevación a un nivel superior de verdadera sabiduría. Superar no significa simplemente negar, en el sentido de una negación abstracta que descarta sin más lo negado, sino que consiste en avanzar más allá, en desplegar lo que se halla implícito o “en potencia”, como dirían los escolásticos, de modo que el resultado venga a ser un enriquecimiento de aquello que ha sido así superado.

Lejos de menospreciar la religión, como pareciera haberlo entendido Habermas, esta se ve, en el caso del cristianismo, confirmada por la razón. Además, como la especulación de hecho no es, ni puede ser, un camino accesible para la mayoría de los seres humanos, la fe “representativa” sigue siendo, para el creyente ordinario, una forma adecuada de acceder a la verdad. Porque no cabe olvidar lo que señala el parágrafo 565 de la *Enciclopedia*, a saber, que en la religión revelada el Espíritu absoluto, “con arreglo a la forma, es primeramente para el saber subjetivo de la *representación*”. Es cierto que esta le “confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido (y) los convierte en supuestos unos frente a otros”, siguiendo las “determinaciones finitas de la reflexión”. En otras palabras, los momentos de la revelación se muestran, para la representación del creyente, como entidades

diferentes y, en gran medida, autónomas. Sin embargo, allí se nos dice igualmente que “esa forma propia de la representación finita viene también a ser superada en la fe en un único espíritu [monoteísmo] y en el recogimiento (*Andacht*) del culto”. De modo que la fe y el recogimiento cultural vienen a ser las formas como el creyente experimenta la verdad profunda de la religión, al superar la “fragmentación” representativa propia del entendimiento.

No creo que Hegel haya pensado, como parece entenderlo Habermas, que habría de llegar un momento en la historia humana en el que todos los seres humanos pudieran acceder al pensar especulativo y comportarse así como verdaderos filósofos. No cabe atribuirle tanta ingenuidad a un pensador tan crítico como él.

¿Qué podríamos decir, entonces, desde la perspectiva teológica cristiana, acerca de esa “superación” que convierte las doctrinas de la fe en conocimiento? ¿Con ello no se estaría destruyendo, en su raíz misma, el carácter religioso del cristianismo? No considero que la respuesta a estas preguntas pueda ser inmediatamente clara. Porque la misma tradición teológica ha establecido una distinción en cuanto a los llamados “misterios de la fe”, al diferenciar entre misterios en sentido estricto (*mysteria stricte dicta*) y misterios en sentido amplio (*mysteria late dicta*). Mientras que los primeros siguen siendo incomprensibles para la razón humana a pesar de su revelación, los segundos, en cambio, pueden llegar a ser comprendidos, aunque también hayan sido revelados. Hegel, entonces, estaría proponiendo considerar los misterios concernientes a la naturaleza divina como misterios en sentido amplio. En otras palabras, su propósito sería ampliar el alcance de la llamada “teología natural”, para que abarque no sólo la existencia de Dios y algunos de sus atributos, como lo explica Tomás de Aquino³, sino también todo lo concerniente a la naturaleza de la divinidad. No hay que olvidar que esos límites entre la “teología natural”, es decir, aquella a la que tiene acceso la razón humana, y la “teología revelada”, es decir, las reflexiones acerca los “misterios en sentido estricto”, no ha sido clara dentro de la tradición teológica.

Por otra parte, es importante resaltar cómo Hegel despliega, a lo largo de sus diversas obras, un verdadero tratado sobre la fe, en el que examina de manera cuidadosa cada una de sus múltiples facetas. El filósofo y teólogo belga André Léonard, quien ha llevado a cabo un detallado análisis de los textos hegelianos concernientes a la fe, nos dice al respecto:

Hay que señalar, ante todo, la extraordinaria complejidad de la teología hegeliana «histórico-dogmática» de la fe. Todos los tratados teológicos clásicos que gravitan alrededor del *de Fide* son abordados en ella. No sólo el *de Ecclesia*, que resulta inevitable, sino también el

3 Ver Suma de Teología, I, q. 1, art. 1-10.

de Revelatione (parcialmente), el *de Legato divino*, el *de Signis divinis* (los milagros), el *de Sacramentis* e, incluso, ciertos aspectos del *de Gratia* y del *de Novissimis*. (Léonard 306)

Es claro, entonces, que la propuesta de interpretación que nos ofrece Hegel, lejos de rechazar los contenidos de la fe, se propone elevarlos a conocimiento especulativo y, si bien es cierto que la tradición teológica desplaza la comprensión de los misterios en sentido estricto a una vida después de la muerte, lo que Hegel ha hecho es ampliar los alcances de la razón a todos los misterios del cristianismo. Lo que hace con ello es interpretar de manera estricta las palabras de Jesús en el evangelio de Lucas, cuando dice: “Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘vedlo aquí o allá’, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros»” (*Lucas*, 17, 20-21). Considera, entonces, que con el desarrollo tanto conceptual como socio-político alcanzado por la Europa de su tiempo, había llegado el momento en que la filosofía especulativa podía comprender a cabalidad el mensaje cristiano de la revelación divina y presentarlo en un sistema como manifestación absoluta del Absoluto.

A la objeción que puede hacerle el creyente, según la cual la escatología, es decir, la llegada de los últimos tiempos no ha tenido lugar todavía, y que será solo entonces cuando esos misterios podrán ser plenamente comprendidos, Hegel le respondería, nos dice Léonard, “lo que él les objeta a todos los partidarios de la finitud, a saber, que hay que abrirse a lo infinito; que la verdad de la finitud es su negación, y que no hay, entonces, una humildad más falsa que la de querer encerrarse en esa finitud”.

Y el mismo Léonard comenta enseguida:

Desde este punto de vista, Hegel es evidentemente irrefutable, como lo son todos los filósofos que hablan en nombre del Absoluto y se rehúsan a un pensamiento diferente del que tiene el Absoluto de sí mismo. Incluso hay que decir, en general, que por razón de su método comprensivo y englobante, el hegelianismo es absolutamente irrefutable, porque le da sentido a todo y responde a todo. (397-398)

Una idea semejante, pero en una versión muy diferente, la encontramos en el teólogo Karl Barth, cuando se pregunta: “¿Por qué no se convirtió Hegel para el mundo protestante [está pensando, por supuesto, en la teología liberal] en algo semejante a lo que ha sido Tomás de Aquino para el católico?” (1985 343; 1986 37). Barth, incluso, deja abierta la posibilidad de que, con el tiempo, Hegel pudiera llegar a ocupar ese lugar. En otras palabras, la interpretación hegeliana de la revelación podría ser aceptable para una cierta manera de entender el mensaje cristiano; a no ser, como lo indica Léonard, que se le contraponga otra forma de “experiencia”

cristiana. Pero, ¿cuál podría ser esa otra forma de experiencia cristiana capaz de hacerle frente a la teología hegeliana?

Es aquí, me parece, donde encontramos el punto nodal de la divergencia entre la teología hegeliana y la tradición teológica cristiana; y se trata, paradójicamente, de aquella experiencia en la que el Luteranismo ha insistido con fuerza desde sus inicios, a saber, la experiencia del pecado. Y hablo de paradoja, porque es precisamente Hegel, como teólogo luterano, quien no logra integrar en su teología una concepción del pecado acorde con la doctrina cristiana.

Con lo cual nos adentramos en un terreno lleno de dificultades, la primera de las cuales es, precisamente, el significativo cambio que sufrió el concepto de pecado con la irrupción de la Reforma protestante. A este propósito, sólo voy a resaltar dos puntos que considero los más relevantes para el tema que estamos considerando, pero que sólo podré indicar de manera sucinta.

El primer punto es que, cuando Lutero niega el libre albedrío, en su famoso texto *De servo arbitrio*, en realidad está afirmando, a nombre de la revelación, precisamente aquello que la razón niega por considerarlo incomprensible, a saber, que el ser humano tiene la capacidad de pecar. En efecto, Lutero afirma que los seres humanos son por naturaleza pecadores, mientras que un racionalista, como Baruch Spinoza, al negar el libre albedrío, lo que niega precisamente, a nombre de la razón, es que los seres humanos puedan pecar, es decir, puedan optar voluntariamente por el mal en cuanto tal. En otras palabras, lo que sucede es que Lutero, a nombre de la fe, reivindica precisamente lo que niega Spinoza, a nombre de la razón. Pero, ojo, mi intención no es criticar a Lutero o a Spinoza, sino prevenir contra las posibles confusiones a las que da lugar esta diversa manera de expresarse acerca del pecado.

El segundo punto significativo en el cambio del concepto de pecado consiste en que la Reforma protestante, a diferencia de la tradición católica, sitúa la maldad del pecado, no en el acto como tal, sino en la intención que lo precede. Este desplazamiento se puede ver muy claramente reflejado en la conocida doctrina kantiana del “mal radical”, cuando nos dice: “si decimos: el ser humano es por naturaleza bueno, o bien: el ser humano es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (*insondable para nosotros*) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley)...” (*Werke* 7, 667-668 [BA 7]; español 37-38; resaltado mío). Conviene tener muy en cuenta ese carácter “insondable para nosotros” que Kant le atribuye al fundamento de la elección que determina la calidad moral de la acción, porque corresponde precisamente al carácter contradictorio que conlleva la idea de un libre albedrío;

contradicción que ya había señalado claramente Spinoza. En efecto, una afirmación tajante del carácter pecador del ser humano significa aseverar que la voluntad es capaz de obrar al margen o en contra de los dictados de la razón. Pero entonces, ¿cómo entender que la voluntad pueda querer el mal como tal? Para utilizar los términos de Kant: ¿cómo podría una voluntad adoptar máximas malas? En otras palabras, ¿cómo puede la voluntad optar por el mal *con plena advertencia y pleno consentimiento*, como lo formulaba el viejo catecismo católico al definir el pecado? (cf. Astete 30).

Este doble cambio en la forma de comprender el concepto de pecado, tanto en la manera de entender el libre albedrío, como en el “lugar” asignado a la maldad como tal, viene a reflejarse precisamente en la interpretación que nos ofrece Hegel. Considero que esto lo ha señalado con mucha claridad Joachim Ringleben, en su cuidadoso estudio sobre *La teoría hegeliana del pecado*. Solo me fijaré en el punto que considero central, a saber, en la identificación entre pensamiento y voluntad, que desemboca, como en Spinoza, en la consiguiente negación del libre albedrío. *Intellectus et voluntas unum et idem sunt* (el intelecto y la voluntad son una y la misma cosa) (E2P49C), afirma Spinoza de manera perentoria. Y este es un punto central, porque es ahí donde se halla el verdadero origen de la divergencia entre la teología hegeliana y la teología cristiana tradicional.

Ringleben se esmera hasta el máximo para exculpar a Hegel de haber comprendido de manera insuficiente el concepto de pecado; y su mejor defensa la presenta en el Excurso que dedica a refutar las críticas que la doctrina hegeliana del pecado había recibido por parte del teólogo Julius Müller, en su voluminosa obra titulada *La doctrina cristiana del pecado*. Obra que Karl Barth considera una de las mejores exposiciones que se hayan hecho sobre el tema. La defensa de Ringleben se apoya en la falta del sentido dialéctico que muestra Müller al interpretar la teología hegeliana. Esta falla le da pie a Ringleben para señalar que la identificación que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad debe entenderse como una identidad dialéctica, es decir, como una identidad donde la diferencia no es simplemente negada, sino integrada en el concepto englobante de libertad.

“En verdad —escribe Ringleben—, en Hegel no se establece como lo supremo un pensar abstracto [...], que debería entonces subsumir las demás «facultades» (como, p. ej., la voluntad), sino que se piensa precisamente la unidad racional de pensar y voluntad” (265). Y es claro que esa unidad racional, en la que consiste la libertad, conlleva la diferenciación real de sus momentos, como corresponde a toda verdadera unidad dialéctica. Sin embargo, es bien sabido también que toda unidad dialéctica implica un orden conceptual entre los momentos que la componen, ya

que estos se muestran precisamente como *momentos* de un proceso. De ahí que, a pesar de los argumentos en contrario que elabora Ringleben, la identificación dialéctica que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad implica que el proceso que realiza el ser humano al actuar parte del intelecto para retornar a él. El orden conceptual que despliega la Psicología en la *Enciclopedia* lo indica claramente: del espíritu teórico se avanza hasta el espíritu práctico, para culminar en el espíritu libre como realización plena del espíritu teórico.

Y es ahí donde el intelectualismo deja sentir toda su fuerza reductora. En otras palabras, la negación drástica del libre albedrío que formula Hegel, tanto en Dios como en los seres humanos, tiene precisamente su origen en ese intelectualismo que no es posible soslayar. Bernard Quelquejeu, en su estudio sobre *La voluntad en la filosofía de Hegel*, lo señala de manera muy clara:

Si pensar es el acto con el que culmina el espíritu teórico, [si es] la actividad de la inteligencia en su completa autonomía y en su igualdad consigo, (...) se comprende que una filosofía del querer, que quiera pensar el querer, no pueda pensar sino un querer sapiente: para el filósofo que la piensa, es decir, por ella misma y en ella misma, la autodeterminación del querer a partir del querer inmediato no puede efectuarse sino según el encadenamiento dialéctico de las figuras del pensamiento. A esta profundidad y en este sentido, querer es pensar. (196)

El problema había sido detectado ya en siglo XIII con aguda precisión por el franciscano Juan Duns Escoto, como muy bien lo ha mostrado Hannah Arendt en su fascinante estudio sobre la voluntad, en la Segunda parte de *La vida del espíritu*, y fue reforzado por el también franciscano Guillermo de Ockham, al insistir en el sentido peculiar del Credo cristiano que destaca como carácter fundamental de la naturaleza divina su omnipotencia: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem* (creo en un solo Dios, Padre omnipotente). Como franciscano y nominalista, Ockham desconfiaba de los alcances de la razón humana en lo concerniente a la religión, y establecía como uno de los pilares de su reflexión teológica la radical contingencia de todo lo existente derivada de la absoluta libertad que debemos atribuirle a Dios. *Deus nullius est debitor* (VII 45), decía, “Dios no es deudor de nadie”; por consiguiente, todo lo que existe pudo haber sido distinto y podría llegar a serlo, si Dios lo quisiera.

Comentando esta formulación, dice Jan Beckmann en su esclarecedor estudio sobre Ockham:

Él (Dios) ha creado el mundo y todo lo que hay en él con total libertad (*aus freien Stücken*). Él también podría haber creado a cada ser humano o cada objeto de manera diferente a como lo ha hecho; más aún, él tiene la libertad, en cualquier momento, de cambiar el mundo y todo lo que hay en él. (36-37)

No viene al caso entrar a examinar en detalle la doctrina de Ockham acerca de la voluntad, que solo he querido traer a colación para señalar cómo una interpretación no intelectualista de la revelación divina, que centre su atención sobre el carácter personal y libre del Dios revelado, parece salvaguardar un elemento fundamental de la fe religiosa, al entenderla como un acto de confianza en una palabra dada. Porque un acto de confianza así supone necesariamente que la persona sobre la cual se deposita esa confianza no pueda ser predecible de manera absoluta; en otras palabras, es necesario que esa persona disponga de una voluntad que no esté sometida a la necesidad del intelecto. Como bien lo ha formulado recientemente Byung-Chul Han: “La confianza sólo es posible en un estado intermedio entre saber y no saber. Confianza significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él. La confianza hace posibles acciones a pesar de la falta de saber” (91).

Es, entonces, en la voluntad más bien que en el intelecto, donde habría que buscar el sentido de la trascendencia divina exigida por la fe, cuando esta última es entendida como un acto de confianza; en otros términos, cuando esa confianza es exigida por la llamada “fe fiducial”, que hace de la religión una opción verdaderamente libre. Cabe sostener, entonces, que lo que Hegel ha propuesto con su marcado intelectualismo es una reducción del cristianismo a la filosofía. Reducción que, si bien puede tener la ventaja de ofrecer una fundamentación racional para las doctrinas del cristianismo, se muestra incapaz de comprender el misterio del mal, tal como este ha sido revelado por la tradición judeo-cristiana.

Bibliografía

1. Anselmo de Canterbury (2008). Obras completas. I-II. (J. Alameda O.S.B., trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
2. Aquino, Tomás de (2009). Suma de Teología. (José Martorell, trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
3. Arendt, Hannah (2010). La vida del espíritu. (Carmen Corral, trad.). Barcelona: Editorial Paidós, 2010.
4. Astete, G. (1936). Catecismo de la doctrina cristiana. Bogotá: Tipografía Mogollón.
5. Barth, K. (1996). Hegel. (J. A. Díaz, trad.). Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 68/69, 37-70.

6. Barth, K. (1985). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag.
7. Beckmann, J. P. (1995). *Wilhelm von Ockham*. München: Beck Verlag.
8. Díaz, J. A. (2007). Hegel y la “superación” de la religión. *Ideas y Valores*, 60(133), 23-37.
9. Díaz, J. A. (2011). ¿Religión o Mística? En C. A. Barbosa (Ed.), *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar* (pp. 73-91). Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
10. Habermas, J. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós.
11. Han, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. (R. Gabas, trad.). Barcelona: Herder.
12. Hegel, G. W. F. (1970). *Berliner Schriften 1818-1831. Werke 11*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
13. Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel*. J. Hoffmeister (Hrsg.). Frankfurt: Felix Meiner Verlag.
14. Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. (R. Valls Plana, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
15. Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Mit den mündlichen Zusätzen. I-III. Theorie Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
16. Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. (A. Gómez Ramos, trad.). Madrid: Abada Editores.
17. Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. H.-F. Wessels & H. H. Clairmont (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
18. Hegel, G. W. F. (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I-II*. G. Lasson (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
19. Kant, I. (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
20. Kant, I. (1968). *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

21. Léonard, A. (1971) La structure du Système hégélien. *Revue Philosophique de Louvain*, 69 (4), 495-524. (Trad. al español: (1990) *Universitas Philosophica*, 7, 137-173).
22. Léonard, A. (1970). *La foi chez Hegel*. Paris: Desclée & Cie.
23. Lutero, M. (1976). *Obras*. (Vol. IV: La voluntad determinada (De servo arbitrio)). (E. Sexauer, trad.). Buenos Aires: Paidós.
24. Müller, J. (1856). *Die christliche Lehre von der Sünde*. I-II. Breslau: Verlag von Josef Max und Komp.
25. Ockham, G. de. (1974-1988). *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*. I-XVII. Cura Instituti Franciscani Universitatis Sancti Bonaventurae. New York: St. Bonaventure University.
26. Quelquejeu, B. (1972). *La volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil.
27. Rahner, K. & Vorgrimler, H. (1965). *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
28. Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, trad.). Madrid: Trotta.