

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

¿Algo tiene que haber?

El momento lógico del concepto de Dios en el pensamiento de Hegel

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

Cristóbal Montalva C.

Profesor Patrocinante:

Enrique Sáez R.

Profesor Informante:

Jorge Acevedo G.

Santiago, 2005

A pesar del todo por todas partes y en ninguna, quizá no del todo estas líneas se asomen a sopesarle, a ser por él pensadas.

Mas el leve pensar que aquí lo masculla, por sobre todo desea, como en las lenguas del norte, ser un agradecer. Un agradecer a los rostros del todo que en carencia, alegría y dolor me han hecho posible. A mi hondo fundamento: mis señores Carmen, Elisa, Cristián y Rafael. A su belleza y alteza: mi innombrable señora Mirada Terrible, quien me mostrara la valentía y hermosura del concepto. A su nobleza y generosidad: mis señores Sahli Vera, quienes *in memoriam* de su hijo Cristián veladamente solventaran mis estudios. A su sabiduría y plétora: mi señor Félix Duque, quien me volviera a dar la lengua. A su luminosidad y grandeza: mi *magister* Carlos Pérez, quien me hiciera ver la infinitud y la posibilidad de la alegría. Son ellos los que aquí hablan. Sólo en el otro uno es consciente de sí.

Quizá los trabajadores que han puesto la belleza toda en su terrible mirar.

Y en principio era la acción.

W. Goethe

Todo comienzo se da en un límite: propone algo aún no existente y se desprende de aquello de lo que toma inicio.

F. Duque.

En la filosofía no está permitido comenzar con las palabras: “se da”, “hay”.

G. W. F. Hegel

Todo esta ahí para ser devorado: démosle su destino

G. W. F. Hegel

Le estaba reservado, preferentemente a nuestra época, reivindicar como propiedad del hombre, por lo menos en la teoría, los tesoros dilapidados en el cielo.

G. W. F. Hegel

La montaña y el ojo que la ve son objeto y sujeto, pero entre el hombre y Dios, entre espíritu y espíritu, no existe este abismo de la objetividad.

G. W. F. Hegel

Discípulo: Maestro, ¿y después de usted, qué?

G. W. F. Hegel: Después de mí: la locura

Los pies con que anda y se mueve la dialéctica son los pies de los productores laboriosos de la historia, no los del espíritu puro.

E. Bloch

El marxismo es un materialismo histórico porque ya no hay la identificación de la historia humana con Dios, sino un concepto en el cual la historia humana es el Ser.

C. Pérez S.

Es la Verdad misma la que es producida en la historia humana.

C. Pérez S.

Amigo, ya es bastante. Si quieres leer más, sé tú mismo la Escritura, sé tú mismo la Esencia

A. Silesius

RESUMEN

Con el fin de hacerse del punto de vista del pensamiento de Hegel se intenta determinar el contenido lógico del concepto *como* Dios, atendiendo a su doctrina de la lógica y de la religión. Tal objetivo conduce a centrarse en los elementos fundamentales del pensamiento

hegeliano, haciéndose abstracción de la plenitud del contenido, y a trazar una exposición libre y sintética de aquel contenido, pero, a la vez, ceñidamente apegada a la palabra del autor. En una primera parte se aportan los elementos básicos del contenido lógico de Dios, marcándose los contrapuntos con la lógica del sentido común y de la metafísica moderna que inevitablemente opera como trasfondo: la posibilidad de la cognoscibilidad de Dios, su existencia referida a la experiencia religiosa, el carácter ontológico de la lógica y del concepto hegeliano, la automediación y la autobjetivación como principales caracteres divinos. Así también en esta primera parte se comparan a grandes rasgos los desarrollos del contenido lógico divino en la doctrina de la lógica y en la doctrina de la religión, estableciéndose la mayor pertinencia de este último para alcanzar el objetivo general propuesto, sobre todo porque se postula que en tal desarrollo se da un enriquecimiento lógico de lo lógico, esto es, se da una relación lógica en el ámbito de lo religioso que no es reducible a alguna figura presente en la doctrina de la lógica. En la segunda parte se expone, pues, propiamente este momento lógico del concepto *como* Dios desde la doctrina hegeliana de la religión. Establecer tal momento es recorrer la historia lógica divina, es recorrer los conceptos en que Dios se fue determinando en el devenir religioso. A lo largo de este devenir divino se coloca énfasis en explicitar la ampliación lógica postulada y la problemática en la que está inserta. Finalmente, tras haberse expuesto la historia divina, se vuelve sobre aquella problemática. Se establece que la figura lógica que emerge en lo religioso es la figura del poner un otro, la figura de un Dios que pone a la historia humana para sí. En torno a esta figura lógica se halla el problema del comienzo: de la exposición de la necesidad de que el contenido de la experiencia religiosa sea nombrado como Dios. Es el problema de la existencia de Dios en la singular versión hegeliana. Es la tensión entre defender la existencia de Dios o la libertad de la comunidad humana lo que se juega en ello. La solución hegeliana, que se vierte en la figura del poner un otro, parece que inevitablemente lleva consigo la enajenación de la libertad para la historia humana. Sin embargo, volverse al pensamiento hegeliano debiera constituir una urgencia para nuestro mundo de la dominación globalizada. Hoy cuando la realidad toda parece una matriz devenida cristal, una matriz que ya no puede dejar de ser, debiéramos levantar nuestras voces y decir: porque *nada tiene que haber*, libertad podemos ser.

INTRODUCCIÓN

Omnia ubique. Es cierto: todo se halla en todas partes. Al menos para un pensamiento de la totalidad. *In omnibus partibus relucet totum*. Podría entonces quizá pensarse, que para captar el pensamiento de Hegel, habría bastado con partir por cualquier parte. Sin embargo, no inocentemente, aquí se ha decidido abordar su parte de las partes, su mónada de las mónadas: a Dios, a lo absoluto, al todo. ¿Por qué tal decisión? Porque habitando en nuestro hábito del sentido común, no es cierto que podamos ver en las partes al todo, no es cierto que las partes puedan ser el todo del que son a la vez parte. Decimos que la parte a lo más es un todo, otro que el todo, porque como este también está hecho de partes. Y así vamos de una parte hasta sus partes, sin dar con una parte que sea el todo. Podemos abrigar la esperanza de que, si es cierto que en lo pequeño está lo grande, tal vez en el porvenir nos estará reservado dar con un *aleph*: con un punto que, porque precisamente es como si no fuera parte, puede contener, aunque en ningún caso ser, el todo, un todo que a pequeña escala está hecho de cosas análogas a las de que está hecho el todo. Decimos que difícilmente la parte puede ser el todo, porque para serlo tendría que contener las mismas partes que él, pero sólo tiene espacio para contener a una parte del todo: a sí misma. Ni siquiera puede aseverarse que haya analogía entre las partes del todo y las partes de aquellas partes. ¿Para qué complicarse? Las partes son las partes y el todo es el todo. ¿Quiere decir ello que, si la belleza es una parte del todo, nunca una parte, fuera de ella misma, llegará a ser bella, sino sólo en parte, sino sólo por momentos? Pero, afortunadamente, las cosas no son así. En todas partes reluce el todo: la rosa es bella, la belleza está en su mirada. Al sentido común se le pasa desapercibido que las partes pueden ser el todo, no porque no sepa entender lo que es una parte, ni porque entienda al todo como a las partes, sino porque no sabe entender al todo y con ello a las partes, sino como una cosa, como un algo que está hecho de otros *algos* que ya están ahí antes de que sea el todo. El todo no es una mera suma de cosas, ni un mero contenedor vacío e infinito. El todo es una integridad, una entereza, el sentido uno, la relación que llega a ser riqueza íntegra al dividirse en su interior en un entramado de relaciones. En cada una de estas relaciones, las partes de este todo, reluce el todo, porque ellas no pueden sino ser un especificarse de la relación: los miembros de una relación sólo llegan a ser en la relación, y sólo saben, sólo son este modo de relacionarse, que es siempre el mismo y único: el modo de relación determinada que es el

todo. Sabiendo sólo de este relacionarse, los miembros de una relación, a su vez, se especifican en una tensión o relación interior al modo de la relación de la que sólo saben. Cualquier parte, como miembro de una relación o especificada en su relación interior, nos recuerda al todo, nos refiere a la relación íntegra, porque está es la única relacionalidad que hay. Conocer al todo en la parte exige ser capaces de tratar a la parte no como un todo, sino que como el todo, o ya estar en posesión del todo. Ante esta dificultad comprensiva que conlleva el lidiar con la parte y, más aun, porque Hegel nos enseña que el todo puede ser algo muy distinto que una suma de cosas, aquí como ya se anunciara, se opta por intentar hacerse del todo de su pensamiento, volviéndose a su propia exposición del todo mismo, del todo de la realidad: a Dios.

El hacerse de este todo no es ni una soberbia ni ingente tarea. No se trata de alcanzar aquí una visión de conjunto del pensamiento de Hegel, sino más bien de su inverso dialéctico: de alcanzar un concepto de su visión de la realidad, de la verdad. Tampoco se intenta acá ofrecer un análisis histórico-evolutivo del pensamiento hegeliano, ni de confrontándolo explícitamente con otros pensadores, denunciar sus falencias externas o incluso internas. Ni tampoco se juzga acerca de en qué medida su noción sobre Dios corresponde con el de las religiones a la luz del acervo de conocimientos de que nos hemos ido haciendo desde sus días hasta los nuestros. Tampoco aquí se trata de reseñar o de reelaborar punto a punto, en renovados y más cercanos términos e incluso formas, los desarrollos hegelianos acerca de Dios. Pero no por ello se aborda externamente a este pensar, ni se busca someterle a algo así como a una camisa de fuerza. Al contrario, lo que en esta tesina se intenta es sumirse, hundirse en las oscuras aguas de este pensamiento. Y volviéndonos agua ser el contenido, ser las tensiones que en él laten. Ser y no sólo hacernos del todo, del contenido. Sin embargo, tal hacerse y volverse no es gratuito. Toda ganancia es una pérdida. No se encontrará en estas leves páginas ni siquiera un aproximamiento suficiente a todo el contenido que nos ofrece Hegel acerca de Dios. El haber se remite a alcanzar sólo el punto de vista, este todo de su pensar. Pero pérdida hay, porque nada es completamente separable. Si habría que lamentar el elemento que aquí más palidece, se trata de la riqueza que va en el despliegue de este pensamiento: el dialéctico autodeterminarse del contenido por sí mismo. Pero tal empañamiento no es cristalizar este pensar: por atender al movimiento del todo, se descuida el paso, la deducción, de una parte a otra parte.

Conviene advertir también que, dado que aquí no se busca reseñar punto a punto desarrollo alguno de Hegel, estas páginas son una reconstrucción propuesta, que desatiende a las numerosas y comentadas tensiones internas de su obra, pero por intentar atender a la tensión que las reúne. Por todo lo señalado, parecerá justificada la abundancia de citas sólo de Hegel, y, más aún, enhebrando recurridamente desarrollos de distintos contextos e incluso épocas. Sin duda, es de lamentar la no inclusión de citas de autores consignados en la bibliografía, con los que estoy profundamente en deuda. Creo que es mejor escuchar al propio Hegel, y hacerlo por largos y copiosos momentos, cuidándose con ello de evitar inexactas reelaboraciones. Ante todos los pensadores lo más importante es cuidar la expresión, pero quizá ante ninguno como en Hegel, maestro de matices de matices. Ante todo lo que nos ocupa es sólo atender al todo de su contenido.

Pero esta tesina no tiene tan sólo el interés académico de alcanzar el punto de vista del pensar hegeliano. Es una tesina sobre Dios. Pero, en atención a que ya se señalara que Hegel identifica a Dios con lo absoluto, con la verdad, podría parecer que por mera comodidad se sigue haciendo uso aquí del vocablo “Dios”. Ello se ve reforzado si se toma en cuenta que lo que aquí se dice abordar es tan sólo el aspecto lógico de tal objeto. Parecería mejor hablar secularizadamente: en vez de “Dios” preferir “absoluto”, “verdad”, “ser”, etc. Pero no es casual la opción. Es en atención al contenido. Y no es con un afán de encubrir una crítica soterrada: de que se trata de un pensamiento atrapado en una creencia; de que es un pensamiento para el olvido, porque Dios ya es un asunto superado para la filosofía. Ni tampoco como un modo de referir historicistamente a la ocupación de Hegel con uno de los objetos de la metafísica moderna. Por sobre todo en él, Dios no es un mero objeto teórico. Ni tampoco esta tesina trata de Dios para probar interesadamente su no existencia. Pero tampoco para probar lo contrario: persistir en el nombre “Dios” como levantando una prueba implícita de su existencia, que en algún momento llegase a hacerse explícita. La insistencia en tal nombre obedece estrictamente a una cuestión de contenido, de la que por ahora no es mucho lo que puede adelantarse. Por el momento, puede señalarse que no es indiferente nombrar al todo, a la verdad, como “Dios”. El interés filosófico reside en captar qué peculiaridad es la que late en este nombrar: qué estructura tiene un mundo, una totalidad de sentido, que está constituido al modo religioso.

Pero bien, más allá de este excusario global, aunque el mismo Hegel fracasadamente solía resistirse a adelantar contenidos, veamos de qué puede tratarse esto de un momento lógico del

concepto *de* Dios. La expresión es inexacta. Esta tesis debería tal vez llegar hasta aquí. O siendo menos trágicos tal vez debiera haber tenido otro título: el momento lógico del concepto *como* Dios. Tal expresión es exacta. Sin embargo, salvo por Dios, aquí concepto, lógica y momento tienen un sentido muy alejado, pero también oscuramente cercano, de los habituales. Curiosamente esta lejanía se acrecienta, y opaca del todo aquella sutil cercanía, cuando estos términos se leen académicamente. Esta tesis es casi innombrable. Hegel prácticamente no inventa término alguno. Eso sí, bebe del oscuro hondón del habla. Por concepto, aquí no debe entenderse una representación mental o psicológica, una ocurrencia, que puede o no tener como referente un objeto sensible. Nuestro positivista sentido común acostumbra a entender que la realidad es de por sí, que es autosubsistente, que ya está ahí, imponiéndose a nuestros sentidos, que es una realidad que conoceríamos adecuando a ella nuestra facultades subjetivas. Tarea de Kant fue invertir el sentido de la adecuación, pero persistiendo la realidad al otro lado del sujeto como posición fenoménica de la cosa. La salida de la matriz de la verdad como adecuación es una sola: romper con la creencia en que la realidad está ahí ya dada, hecha y derecha. Concepto aquí busca connotar este quiebre. Tiene un sentido plenamente ontológico. Los conceptos no son la representación que nos hacemos de una cosa ya real. La actividad racional trascendental es un conceptuar, un *concebir* la realidad, un desplegar la realidad toda por vez primera. Por eso nos dice Hegel:

La realidad [*Realität*]* de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo. (*C.Lóg.*, Intr., 47)¹

Concepto sin objetividad [*Objektivität*]* alguna es un vacío representar y opinar; ser sin concepto es la exterioridad y el fenómeno que se disgregan. (*L.Fil.Rel.*, 3, 10)

No es sólo que sin concepto no se tenga acceso a la realidad, sino que sin concepto no llega a haber realidad alguna. Los conceptos nombran un algo real porque constituyen a ese algo real. No nombran a algo en una cabeza que luego pueda estar ahí afuera o no estarlo. No es exacto

¹ Por la abundancia de citas se ha decidido utilizar una referencia bibliográfica distinta de la convencional. La correspondencia de las siglas se da en la bibliografía. Luego de la sigla se refiere generalmente la sección o parte y seguidamente la página, o sino directamente la página. Las explicitaciones entre corchetes añadidas en esta tesis se han acompañado de un asterisco para diferenciarlas de las de los editores o traductores.

decir que nombren o refieran a un algo. Los conceptos son la totalidad íntegra y racional que es un algo. El algo es una realidad íntegra que es concebida: concepto es un todo racional que se despliega como real, como algo. Pese a todo lo extraño que nos pueda parecer esta noción del concepto, hay mucho de eso cuando coloquialmente se habla del “concepto de” y se nombra una realidad relacional u operacional, que refiere a estrategias o tendencias puestas o propuestas. Por dar bullados ejemplos: el concepto de seguridad ciudadana, el concepto de inteligencia emocional, el concepto de diseño ergonómico, el concepto de *restobar*, el concepto de economía social de mercado, el concepto de globalización, etc. Se trata de conceptos que se constituyen por sí mismos como realidad. Son un índice de nuestra posmodernidad. Nadie hablaría en este sentido de concepto de producción agrícola. Sí del concepto de producción biotecnológica. Este sentido de concepto nombra realidades que están por sobre las realidades naturales dadas, de las que sólo se puede tener un concepto en el sentido de una representación de ellas.

Lógica se entiende académicamente como lógica formal, como la disciplina que provee de métodos de análisis para establecer la coherencia de un discurso; o también de los métodos para adquirir u organizar conocimientos en forma debida, o para la constitución de algoritmos operacionales. Lo lógico de un objeto, de un objeto siempre teórico, sería hacer relucir la validez y coherencia de las relaciones abstractas y formales internas de éste, validez que queda referida a un estándar de corrección determinado externa y previamente al análisis o construcción del objeto teórico. Tal proceder opera en el entendimiento de que el objeto teórico en tanto tal, adolece de falta de realidad e incluso de que, en tanto construido, no siempre desde las reglas lógicas, puede también adolecer de validez teórica. Lógica en Hegel alude a algo totalmente distinto. Se trata de una lógica ontológica, de una lógica que presupone el ser, y más aún, precisamente se trata de atender a él, de un penetrar en lo más profundo del *logos*, en lo más profundo de la estructura base de lo real. Aquí lo lógico de un objeto es atender a la estructura abstracta de relaciones que atravesándolo de punta a cabo, lo constituyen en su contenido base, base sobre la cual se monta un contenido concreto que termina por constituirlo tal como el objeto íntegro que conocemos. Las relaciones abstractas constituyentes de la realidad se pueden entender como la estructura de reglas, no sólo que se da para sí la razón trascendental, sino que la estructura que ella es: la razón se da a sí misma el estándar fundamentante de lo real mismo, y no sólo validante de una realidad teórica. Se apunta a este sentido de lógico cuando se habla de la “lógica de nuestra corporación”: ello no

alude al algoritmo en base al cual se opera, sino que a la trama de relaciones básicas que constituyen a la corporación. También se oye decir “me gusta la lógica que tienen ahora los niños”. Tal expresión quizá tiene algo de inexacta. Sería mejor decir: “me gusta la lógica que son los niños de ahora” Sin embargo, sabiamente, en este decir que la lógica es algo que se tiene, se apunta a que no sólo se es éste aspecto abstracto, sino que se es a la vez un todo concreto que es un más que la estructura lógica base.

Hacia esta cuestión de los aspectos de una cosa como las totalidades en que se muestra apunta la noción de momento. Aquí no se trata de un momento en el tiempo, ni siquiera de una secuencialidad antes o por fuera del tiempo. Se alude con momento a la consideración de una cosa siempre como un todo en uno de entre sus otros aspectos. Aquí momento lógico quiere decir considerar a un objeto en su aspecto lógico, en sus relaciones estructurantes. El momento no es entonces una instancia por la que pasa un objeto y luego deja atrás. Es un momento que está en todo momento presente en el objeto. Pero también es un momento: no es el aspecto único del objeto. Es un aspecto entre otros del objeto en su integridad y concretitud. el objeto es la estructura de sus momentos. Parecería que momento sería intercambiable con aspecto. Pero aspecto tiene una carga subjetiva: como si nosotros, los observadores, por comodidad teórica decidiéramos establecer distintos aspectos, distintos modos de abordar el objeto. Los aspectos es como si nosotros los determináramos. En cambio, los momentos son del propio objeto. No en vano *momentum* es también movimiento. Abordar a un objeto en su aspecto lógico, es abordarlo en su propio movimiento lógico.

Pues bien, atendamos a la expresión concepto *como* Dios. Es difícil escuchar la expresión concepto *de* Dios sin pensar que no se trata de una representación teórica, subjetiva y hasta quizá arbitraria, de un objeto ya exteriormente real. Pero con lo que ya se ha advertido, parecería que se podría tolerar tal expresión, insistiendo en que se trata de un genitivo objetivo y subjetivo a la vez, o incluso que por tratarse de Dios se trataría de un genitivo epexeagético, esto es, que exhibe a Dios en su esencia: que tratándose de Dios se trata del Concepto. Tal sucede en la expresión heideggeriana sentido *del ser*: en ella se nos dice que el ser es el sentido de una época *del ser*. Parecería que en Hegel hablar de *el* concepto, del concepto absoluto, de la realidad concreta, es tanto como hablar de Dios. Se pudiera haber pensado entonces en optar entre Dios o concepto. Sin embargo, este texto surge desde la sospecha de una leve asimetría en favor de Dios. Podría haberse optado entonces lisa y llanamente por Dios y desechar concepto. Pero ello sería hacer pasar desapercibida esta

asimetría. Precisamente la expresión concepto *como* Dios pretende aludir a este plus que va en nombrar al concepto, a la realidad toda, como Dios. El asunto, aquí, es quién, si no él mismo, nombra a la realidad toda como Dios, qué se agrega y de qué clase es lo que se agrega en este nombrar. Invertir la expresión, esto es, decir Dios *como* concepto sería desistir de captar tal *plus* al que se ha aludido.

Momento lógico del concepto como Dios en el pensamiento de Hegel, quiere decir que aquí se busca ofrecer el contenido lógico de Dios, su estructura ontológica básica, atendiendo preferentemente a los desarrollos en que Hegel señala tal estructura viniendo desde lo concreto, desde lo religioso, a lo abstracto, a lo lógico:

El momento lógico de la teoría de la religión no concierne tan sólo a la forma de ésta, sino al mismo tiempo a su contenido. (*L.Pr.Exist.Dios*, 18)

El mismo Hegel se encarga de explicitar este contenido lógico de la religión, de Dios, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* y en sus *Lecciones sobre las Pruebas de la Existencia de Dios*. En tanto Dios es el concepto, el mismo contenido se encontraría expuesto ya en textos como la *Ciencia de la Lógica*, que se ocupan estrictamente del momento abstracto del concepto, del concepto en su pureza; con la ventaja de que ahí no andan circulando elementos impuros porque concretos. Parecería que sería preferible entonces atender a este contenido lógico, recurriendo directa y exclusivamente a tal obra. Sin embargo, aunque en parte ya mínimamente se ha venido justificando, considerando ambas opciones en el transcurso de este trabajo, quedará plenamente justificado porque se ha desechado esta segunda opción. Aquí se intentará entonces exponer el despliegue de tal contenido lógico en la teoría de la religión, desde el advertir la diferencia y tensión que hay entre este contenido cuando se explicita en lo concreto-religioso y cuando se le ofrece en la doctrina de la lógica. Esta decisión obedece a una cuestión de contenido. No olvidemos que lo que se persigue aquí es dar con el punto de vista filosófico hegeliano, pero no por un mero interés arbitrario. Hacernos de tal punto es hacernos concisamente de la realidad de una época, de la tensión que la constituye, del problema filosófico que va en ello. Se busca aquí alcanzar, entonces, la mónada de las mónadas hegeliana, pero despojándola de su riqueza, atendiendo a su núcleo lógico.

Interesa también ofrecer anticipadamente la tesis que mueve a este texto. Para ello, eso sí, es menester ofrecer declarada, aunque muy concisamente, el punto de vista del pensamiento

hegeliano, sin entrar en alcances de ningún tipo: para eso se ha escrito todo este texto. El pensamiento de Hegel reniega de toda existencia dada, inmediata. Pero con ello no sólo reniega de la autosubsistencia que nosotros concedimos a las cosas que llamamos naturales, cosas que barruntamos que inevitablemente se presentan a nuestros sentidos, en tanto ya hechas e impuestas. No sólo eso. Incluso reniega de que trascendentalmente algo tenga que haber. Llega a haber algo. Las cosas llegan a ser. La realidad es construida por el todo como actividad racional, como concepto. Pero el concepto *no es algo*: es actividad, es puro movimiento. Más aún, la realidad está en todo momento históricamente constituyéndose. No algo tiene que haber. El creyente constreñido por el científico sentido común suele correr a postular un Dios trascendente como un algo que eternamente permanece, replicando: “¡no, pero algo tiene que haber!”. No podría no haber este algo, porque de lo contrario no sólo quizá no habría mundo, sino que por sobre todo no habría sentido alguno. Pero bien, para Hegel el sentido tampoco requiere de un algo para ser, sino que es históricamente *puesto* por la actividad racional. La cuestión que aquí importa es identificar quién es el que pone, quién es el que comienza. Hegel, en salomónica decisión opta por establecer que tanto Dios como el hombre son esta actividad ponente. Ahora sí, la tesis: sostengo que la tensión lógica involucrada en que tanto Dios como el hombre sean esta actividad racional, no es hallable en la doctrina lógica de Hegel, sino que en su doctrina de la religión; pero sobre todo me interesa sostener que tal tensión entra en conflicto con el núcleo mismo de su pensamiento. Con ello no se apunta a señalar una falencia metódica en la construcción del sistema hegeliano, que obligue a tener en cuenta la necesidad de anexar tal material a la doctrina lógica. Interesa poner de relieve tal tensión y explicitar el problema filosófico que ahí late: poner a un otro no es cosa gratuita, al parecer conlleva consigo inevitablemente, por propia necesidad interna, enajenación. Enajenación en el corazón del sistema filosófico que tiene como su concepto a la libertad.

Nos resta en esta introducción señalar la estructura de esta tesina. Ella se estructura en dos secciones de muy distinta naturaleza. La primera sección integrando pasajes de distintos textos busca exponer en una secuencia propuesta elementos básicos en torno al contenido lógico del concepto como Dios presentes recurrentemente en el pensamiento hegeliano, sin que por ello se pague de artificiosidad, sino más bien porque de ser pasado por alto alguno de estos elementos y de no tenerlos en cuenta en su integridad, sería imposible penetrar en la comprensión hegeliana de Dios. Junto con ello, en el mismo marco de esta secuencia se

aborda la cuestión de la diferencia en el tratamiento lógico de Dios entre los textos de teoría lógica y los de teoría religiosa. Tras resolverse la mayor pertinencia de estos últimos textos, en la segunda sección se ofrece en propiedad el momento lógico del concepto como Dios, reconstruyendo la exposición del mismo Hegel y haciendo ver la tesis que interesa sostener. Finalizada esta exposición se volverá detenidamente sobre la cuestión filosófica estrechamente vinculada al contenido lógico de Dios.

Esta introducción podría llegar hasta aquí. Sin embargo, no es ninguna casualidad la temática elegida. Con razón aboga Heidegger por una urgencia de atender a lo lógico:

Nosotros nos apartamos del orgullo barato que ve en la lógica sólo un asunto formalista. La lógica es para nosotros el pasar revista interrogante a los fundamentos del ser, a los lugares de la cuestionabilidad del ser humano. Pero tampoco es una charlatanería descontrolada acerca de la visión del mundo, sino un trabajo unido a la urgencia.²

En una realidad cada vez más cerrada sobre sí misma como la que día a día nos agobia, constituye una urgencia alcanzar un pensar capaz de ofrecer una comprensión crítica de ella. Nuestra realidad: una totalidad de ribetes cada vez más totalitarizantes, por medio de mostrenca y creciente diversidad, no se deja abarcar por cualquier clase de pensamiento. Un pensamiento como el de Hegel, un pensar en el que la totalidad es una unidad diferenciada, una unidad en la que no sólo se trata de replicar una diversidad tras otra, una unidad en la que es posible diferir, puede contribuir a intentar una superación de nuestra realidad. En una realidad tal como la nuestra, una resistencia fragmentada no es ni siquiera una irresistencia, sino que una contrarresistencia, un acrecentamiento de la diversidad con la que día a día somos dominados. ¿Es cierto que nosotros, los quizá ya sin Dios, los quizá ya sin religión, hemos superado el tipo de estructura religioso de la realidad en lo que tenía de enajenante?

Pero tampoco se trata de volverse ingenuamente sobre el pensamiento de Hegel. Importa también establecer los profundos reparos que suscita su pensar, el advertir deficiencias internas. Por ello es bueno hacer explícito la tesis que en profundidad guía este trabajo. Sostengo que constituye un apearse a los ritmos evolutivos de la realidad política, un conservadurismo, una ternura para con la institucionalidad, una cuasinaturalización de los

² M. Heidegger, *Lógica*. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss, Edit. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 3

órdenes racionales alcanzados por la humanidad, mostrar que algo no tiene que haber y limitarse a exhibir la necesidad racional de lo hasta ahora sido; un postergar y amarrar la posibilidad al pasado; un conservadurismo por no avanzar hacia una crítica de lo que está siendo, para así con ella exhibir las posibilidades efectivas del presente, de nuestro tiempo. Si no hay algo que tenga que haber, aprehender nuestro tiempo es, por sobre todo, exhibir de qué ha llegado el tiempo, exhibir qué determinación de la libertad podemos alcanzar, de qué clase es la contradicción en que se desgarran tal posible determinación. Es dar y quitarle la libertad a la naturaleza humana el enfrentarla como de igual a igual a una naturaleza divina, pero a la que debe corresponderle. No en vano una tensión tal desembocó en dos escuelas de tal intensidad antitética como quizá ninguna otra en torno a un mismo pensador.

I. ELEMENTOS BÁSICOS DEL CONTENIDO LÓGICO DE DIOS

1. Posibilidad del conocimiento de Dios

Se supone que la filosofía es el conocimiento de la verdad absoluta. Pero curiosamente han existido y existen posturas filosóficas que, no sin cierta melancolía, declaran la incognoscibilidad de la verdad. Constituye casi un lugar común el advertir que sólo podemos conocer el acercamiento a la verdad, pero no la verdad misma. La verdad constituye, entonces, ese más allá inalcanzable tanto así como el Dios trascendente. Tal lugar común suele sustentarse, ya desde Hegel, en una postura empírica que sólo concede verdad, verdad que más bien es validez y plausibilidad, a la experiencia sensible. Sin embargo, tal postura ha sido también un avance al arrebatar el interés exclusivo, el volcamiento enajenado, al más allá, al trasmundo, a la vida después de la muerte que desdeña del vivir humano:

[...] y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterebral acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se dio el nombre de *experiencia*. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. (*Fen.*, Pr., 11)

Del empirismo hay que rescatar, entonces su atención a la experiencia, pero criticar que ella quede reducida a la experiencia sensible. Lo humano conlleva en él toda una riqueza de contenidos: el quehacer científico, la esfera política, el arte, la religión, etc. Ellos no son meras ocurrencias, sino que son la verdad de una época, aunque no den lugar a experiencia sensitiva alguna de su estructura profunda. La figura de Cristo no sólo ha sido el Dios que se ha hecho hombre, sino que el Dios que muere para resucitar en la comunidad humana. Dios está entre nosotros, no es una experiencia sensitiva, sino interior como todas las experiencias de lo humano. Es la postura empírica la que no encontrando a un Dios visible, o reniega de Dios o postula un Dios trascendente e incognoscible, y con ello reniega de la amplitud de la experiencia humana:

Sin embargo, es por cierto insuperable la dificultad de hallar el *ser* en el concepto en general, e igualmente en el concepto de Dios, cuando tenga que ser tal, que aparezca en el *contexto de la experiencia exterior o en la forma de la percepción sensible*, así como los *cien táleros en mi situación económica*, o tal que se pueda agarrarlo con la mano, no con el espíritu, esto es, que sea visible esencialmente para el ojo exterior, no para el interior. (*C.Lóg.*, *Doct.Conc.*, 623)

La verdad, lo absoluto, Dios, son sólo para esta íntima experiencia: su riqueza estriba en no ser exteriores. Para vindicar el valor y validez de la rica experiencia religiosa recurre entonces Hegel, no a proponer un argumento intelectual ni a reformular los célebres argumentos en favor de la existencia de Dios, sino que a esa misma experiencia, a la elevación a lo interior que la misma experiencia religiosa es:

Se ha de decir con los creyentes que, por mucho que el entendimiento pueda encontrar aún de criticable en estas pruebas [de la existencia de Dios]*, y por muy defectuosas que puedan ser en su explicación de la elevación del espíritu a partir de lo contingente y temporal hasta lo infinito y eterno, el espíritu del hombre interior no se dejará arrebatar esta elevación. (*L.Pr.Exist.Dios*, 115-116)

[...] las pruebas de la existencia de Dios deben contener la *elevación del espíritu [Menschengeistes] hacia Dios* y expresar tal elevación en el plano del pensamiento, ya que esta elevación misma es una elevación del pensamiento y una elevación hasta el dominio que le es propio. (*L.Pr.Exist.Dios*, 28)

Suele repetir Hegel que sólo el hombre es capaz de tener religión, porque precisamente sólo él tiene pensamiento. Por eso, porque tiene pensamiento, él es capaz de aprehender lo universal, de elevarse hacia la verdad y lo absoluto. Las pruebas de la existencia de Dios más que argumentos intelectuales, son reconstrucciones imperfectas de esta elevación hacia lo interior de sí, el pensar que se eleva a sí mismo, a su ámbito pleno. No debe pensarse que esta experiencia interior es al modo de la experiencia sensitiva: no es un dato, es una experiencia que hacemos, es la actividad de pensar que nombramos como nuestro interior, la actividad que constituye nuestra interioridad.

Renegando de la experiencia interior, la postura empírica, sea que declare a Dios como inexistente porque no se da en experiencia sensitiva alguna, o como trascendente por el mismo motivo, ha llegado a establecer como un prejuicio la incognoscibilidad de Dios:

[...] la doctrina de que no podemos saber ni conocer nada de Dios se ha vuelto modernamente una verdad aceptada totalmente, un asunto resuelto, una especie

de prejuicio [...] [La sabiduría de nuestro tiempo]* convirtió a Dios en un fantasma infinito. (*L.Fil.Rel.*, 1, 5-6)

Para el empirismo la única verdad incorruptible que nos ofrecen los sentidos es que no podemos conocer la verdad. Tal postura es abortar del mismo pensar, es desgarrar al hombre en esferas trascendentes e irreconciliables, es amarrar al hombre a una finitud sedienta, desde un más acá, de una infinitud que siempre le quedará más allá. Resta para el hombre entonces sólo un anhelo imposible de alcanzar a ese ser que sólo sabemos trascendente, supremo:

Esto otro [del sujeto en el entendimiento reflexivo]*, que es denominado “Dios”, es un más allá, nada más, para nosotros, que un anhelarlo en el sentimiento de nuestra finitud -nada más que eso, dado que permanecemos firme y absolutamente en nuestra finitud. (*L.Fil.Rel.*, 1, 177)

Declarar la incognoscibilidad de Dios, de la verdad, no es un problema sólo de alcances teóricos. Es estrechar el mundo del hombre, condenarlo a ser una mera superficie, un bruñido espejo que tan sólo imperfectamente refleja la finitud del mundo de los sentidos, un espejo que ansiosa, desesperadamente y en una búsqueda infinita, sin término, buscará el rostro de Dios en este su único mundo, el mundo de los sentidos, sin encontrarlo. Esto es un quedar entregados a lo que hay ahí inmediatamente en torno nuestro: a esa única realidad a la que tenemos acceso, pero que sabemos sin valor alguno.

Pero el pensar, nuestra propia experiencia interior vuelta sobre sí misma, nos da cuenta de que Dios, la verdad, no es un más allá, sino nuestro más íntimo más acá: en el pensar, en el arte, en la religión, nos elevamos hacia el interior de nosotros mismos.

Según ella [la religión cristiana]*, debemos conocer a Dios, su naturaleza y esencia, y considerar a este conocimiento como lo más elevado. [...] estas lecciones tienen más bien como fin el conocer a Dios, justamente lo contrario de lo que aquel punto de vista considera como lo supremo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 7)

Esta relación, este saber de Dios, y esta inseparabilidad de la conciencia respecto de este contenido son justamente lo que denominamos religión en general. (*L.Fil.Rel.*, 1, 67)

Esta experiencia interior no es una experiencia muda, una experiencia en que el contenido quede a nuestras espaldas y sólo reste para nosotros la experiencia en su formalidad, en su mera intensidad. Es una experiencia en que se sabe de Dios, se sabe de la verdad. La religión es pues un conocer el contenido de Dios. Pero este contenido no es el que le es puesto

impositivamente al hombre en una religión que apele a una autoridad que esté sobre el hombre:

[Se dice]: Ante todo, nuestro asunto no es la religión en general, sino que lo que llamamos una religión positiva; una religión reconocida [como] revelada por Dios, de modo que se basa en una autoridad superior a la autoridad humana y que por ello aparece como sublime, fuera del dominio de la razón humana. [...] [Pero]* es infundado el que pueda mantenerse todavía la fe en el contenido o doctrina de la religión positiva, cuando la razón se ha convencido de lo contrario; y la Iglesia ha procedido coherente y correctamente, al no tolerar este compromiso. (*L.Fil.Rel.*, 1, 45-46)

La iglesia protestante es para Hegel la religión que ha superado la condición de ser impositiva, vindicando la religión no como un conjunto de dogmas, sino como una actividad, como la actividad de elevarse a Dios y a lo absoluto.

Pero dar validez a la experiencia religiosa no es de por sí superación del problema de la cognoscibilidad de Dios. Si esta experiencia se limita a ser para el sentimiento nos encontramos ante un saber inmediato prácticamente mudo sobre Dios, que sólo puede repetir y decirnos de Dios que existe:

Además, la inmediatez de aquel saber debe insistir, ante todo, en saber que Dios existe, pero no en lo que Él es; así es negada, en la representación de Dios, la expansión, el contenido, la plenitud. (*L.Fil.Rel.*, 1, 66)

Dios existe, El es autónomo en sí y para sí, es libre; pero esta autonomía, Dios según esta determinación de ser este ser libre, no la encontramos en el sentimiento. (*L.Fil.Rel.*, 1, 170)

Desde el sentimiento no conocemos nada acerca de Dios, sólo podemos comunicar que tenemos la experiencia de que el es lo absoluto, la verdad. Esta es la postura del saber inmediatamente de Dios, saber que sólo puede decir de Dios que existe y que tiene experiencia de él, pero no conocer el contenido de esta experiencia. Esta postura no es muy distinta de la postura del entendimiento reflexivo, que postula la existencia trascendente de un Dios, del que ni siquiera puede dar como contenido que sea; como tampoco es muy distinta de la postura del empirismo acérrimo que declara la inexistencia de Dios. Todo lo que dicen estas posturas acerca de Dios se remite al asunto de su existencia. Con ello estas tres actitudes devuelven o dejan al hombre apegado a la finitud de la contingencia. El asunto no es meramente teórico. Una comunidad entregada a la contingencia no es comunidad:

[...] mediante el apelar al sentimiento propio se ha desgarrado la comunidad entre nosotros. Por el contrario, en el terreno del pensamiento y del concepto logramos un encuentro en el ámbito de lo universal y de la racionalidad; ahí tenemos ante nosotros la naturaleza de la cosa, ahí podemos conversar acerca de ella y ponernos de acuerdo acerca de ella; nos sometemos a la cosa; esa cosa conforme a la cual queremos orientarnos es algo tercero en común, lo objetivo; al pasar al sentimiento lo abandonamos y nos retiramos a la esfera de nuestra contingencia. (*L.Fil.Rel.*, 1, 168)

Más allá de defender o negar su existencia, si la verdad, si Dios, son incognoscibles no hay lugar para el encuentro, no hay un hombre del que pueda decir que es mi otro, no hay lugar para la pertenencia, sino tan sólo para un individuo que se enfrenta a otros hombres como se enfrenta a lo otro: a la cantidad infinita de otras cosas que también ya estaban ahí.

Señalar que el sentimiento no logra conocer a Dios, no es abjurar de él:

“Dios, lo recto, la eticidad deben existir también en mí sentimiento y en mi corazón”, con ello se expresa que ese contenido no es meramente algo representado por mí, sino que debe ser inseparable, idéntico conmigo mismo. Yo, en cuanto realidad efectiva debo estar determinado así. (*L.Fil.Rel.*, 1, 169)

El sentimiento no se confronta al pensar. Ellos son tan sólo distintas formas en que tenemos experiencia de Dios, de la verdad, del contenido que sólo es para el interior. El sentimiento es la forma en que de modo inmediato nos relacionamos con ese contenido: es la forma muda en que sabemos que ese contenido es y que nosotros somos ese contenido. El pensamiento es la forma en que de modo mediado sabemos de la plenitud de ese contenido, de su estructura determinada. O si se quiere, el sentimiento puede entenderse como un pensar inmediato, que reclama completarse con un saber mediado. Mediado porque conocemos sólo elevándonos a la actividad de Dios, estableciendo la racionalidad y contenido de ella. Pero a qué se alude acá con tal actividad divina:

[...] “pensar” es el elemento, el modo de actividad absolutamente originario, o el estado que corresponde a la conciencia de lo divino; Dios existe solamente en y para el pensar. Por eso solamente el hombre tiene esencialmente religión. (*L.Fil.Rel.*, 1, 111)

De todos modos, en la filosofía de la religión nuestro objeto es Dios mismo, la razón absoluta. No bien sabemos acerca de Dios, la razón absoluta, la estamos investigando, la conocemos, procedemos cognoscitivamente. El espíritu absoluto es saber, saber determinado y racional de sí mismo; por tanto, no bien nos ocupamos de este objeto, se sigue inmediatamente que tratamos e

investigamos el conocimiento racional, y que este mismo conocer es una investigación y un saber racional, conceptual. (*L.Fil.Rel.*, 1, 73)

Lo semejante sólo conoce a lo semejante. La actividad divina es pues el pensar, pero en su carácter trascendental, absoluto. La razón como actividad que constituye la realidad. Sólo el pensar, y no el sentimiento puede dar cuenta de una actividad tal: el pensar que busca saberse a sí mismo. No tiene lugar aquí la cuestión de si primero requeriremos de un método adecuado para asegurar nuestro acceso a la razón: la razón misma es la que se está investigando a sí misma. Por esto conocer a Dios en la religión, y más aún en la filosofía, es hacerse de un concepto de Dios, de exponerlo en sus determinaciones:

Conocer a Dios significa tener un concepto determinado y concreto de Él. [...] Bajo este aspecto, la exigencia de la época actual es conocer a Dios por medio del pensamiento racional y obtener, por medio de éste, una representación viva y concreta de la naturaleza de la verdad. (*L.Fil.Rel.*, 1, 41)

2. Dios como *dado*: el comienzo por la experiencia religiosa

Como ya se habrá advertido, para Hegel la existencia y la posibilidad del conocimiento de Dios nos viene dada por la experiencia religiosa. Ella misma es una actividad de elevarse hacia Dios, de saber de él. Esta experiencia es la que reclama para sí el mismo grado de certeza y verdad absoluta que el empirismo reserva para los objetos sensibles:

[...] Dios es efectivamente real, [...] él es lo más efectivamente real y [...] sólo él lo es verdaderamente. (*Enc.Cs.Fil.*, § 6 N, 106)

Tenemos la convicción de que Dios existe, una convicción que hubiera podido basarse en unos argumentos que se tomaron en otro tiempo por demostraciones; empero, estos argumentos han quedado ya caducos. (*L.Pr.Exist.Dios*, 18)

En efecto, no es tal o cual prueba, no es tal o cual forma, tal o cual pasaje, los que han perdido su peso, sino que es el modo de pensar de nuestro tiempo el que no admite ya demostración de las verdades religiosas. (*L.Pr.Exist.Dios*, 19)

¿Quiere decir esto que las verdades religiosas serían *dadas* de modo análogo como las cosas sensibles lo son para el empirismo? Ciertamente es que el empirismo no admite ni requiere de argumentos para estar en la certeza de los datos de los sentidos. Comparte eso sí, tal convicción, con la experiencia religiosa para sus verdades. Pero la convicción religiosa no se sustenta tampoco en que Dios sea un objeto que nos haya sido inmediatamente dado y

acabado. Se tiene certeza en Dios porque es un objeto que es producido por el propio hombre, pero no como una mera ocurrencia, sino que como real. Pero para Hegel tampoco se trata de un producir unilateral del hombre de Dios, sino que la religión es la actividad de producirse a sí mismo Dios en el hombre:

Dios es un Dios viviente, eficiente, activo y presente en el espíritu. La religión es una producción del espíritu divino, no una invención del hombre, sino [resultado] del efectuar y del producir divino en él. (*L.Fil.Rel.*, 1, 43)

El saber de Dios de la religión es pues un conocerlo que es un producirlo. El lugar en que Dios llega a ser, en que llega a ser producido, es la experiencia religiosa. La filosofía debe pues tomar comienzo en la experiencia religiosa. Pero ello no quiere decir que tal comienzo deba ser abandonado tras haberse enterado del Dios del que informa tal experiencia, para dedicarse a proponer un Dios. No. La religión no informa de su Dios. El Dios que es producido en la experiencia religiosa es todo el Dios que hay. La filosofía debe tan sólo atender a esa experiencia, resguardándose de intentar producir un Dios. La filosofía es tan sólo *su tiempo comprendido en pensamientos*:

Por lo pronto, la conciencia definida de nuestro fin debe [consistir] en que la religión, presupuesta y presente en cada uno, es el material que nos proponemos solamente comprender, por eso no se trata de pretender producir este fundamento sino que él es el asunto que de suyo debe estar presente en cada uno, no [se trata] de introducir en el hombre algo sustancialmente nuevo, ajeno. [...] no es lo que se denomina “edificar”. (*L.Fil.Rel.*, 1, 7-8)

La realidad de un tiempo, de una época, que, por antonomasia, es la realidad espiritual, la realidad interior, es el comienzo para el filosofar. Pero no es un comienzo, un presupuesto, al que se tenga como mero antecedente que luego pueda ser pasado por alto para proponer un constructo teórico como real. Pero en filosofía no se trata de edificar, de abjurar fantasiosamente de la experiencia levantando castillos de arena. En el pensar filosófico la experiencia religiosa es el comienzo, el presupuesto, que en ningún momento se abandona, sino que es el presupuesto en el que se penetra, no sobre el cual se edifica. No se trata tampoco de que la experiencia religiosa, la verdad de una época, sea comienzo en el sentido del resultado hacia el que orientarse en la construcción de una prueba abstracta, que viene a ser levantada para fundamentar tal realidad desde el entendimiento:

Esta afirmación, de que el punto de vista religioso es la verdad del mundo, implica, en su aspecto objetivo, lo verdadero, lo verdadero en sí y para sí, que

denominamos Dios, y, en su aspecto subjetivo, el hecho de que la religiosidad es la realidad auténtica de la autoconciencia, su vida auténtica, su verdad sentida y consciente. [...] Por eso no se trata ante todo de la prueba de una tesis cualquiera -“Dios es tal o cual cosa, la religión es esto o aquello”; eso presupone la representación de Dios o de la religión. Se trata de la necesidad del *contenido* en sí y para sí, o bien, de encontrar, en el conocimiento, aquello que es verdadero. (*L.Fil.Rel.*, 1, 123)

Se trata, pues, de asumir la experiencia religiosa, la verdad, de una época. La verdad de una época queda incólume ante la factura de demostraciones en su nombre. Más aún tales pruebas constituyen un edificar: se establecen en ellas soterradamente y subjetivamente representaciones acerca de la verdad, antes de preocuparse de la única tarea que atañe a la filosofía: sumergirse en la verdad, en su contenido para exhibirlo en su propia necesidad. La filosofía debe preocuparse de hacerse del mismo contenido de la realidad:

Empero, estos ámbitos [el de la experiencia y el de la filosofía]* son diferentes únicamente en cuanto a su forma, ya que la sustancia permanece idéntica. El pensamiento no hace otra cosa sino reducir [*bringen*, llevar] a una figura simple la diversidad del contenido [*den mannigfaltigen Inhalt*, el contenido diverso] resumiéndolo sin quitarle nada de su valor ni de lo esencial que contiene. (*L.Pr.Exist.Dios*, 95-96)

La filosofía debe pues captar el contenido de la religión, y otorgarle la forma de la necesidad, una necesidad que no es añadida. Se exhibe el contenido en su propia necesidad, insertando conceptos que le otorguen la forma de la necesidad:

Lo dicho constituye las determinaciones fundamentales que podemos considerar como representaciones y convicciones inmediatas de la época, referidas expresamente a la religión, al saber acerca de Dios. Por eso, no se permite insertar en esa base más que elementos y conceptos fundamentales de la filosofía de la religión. (*L.Fil.Rel.*, 1, 69)

No se trata tampoco que a la filosofía le sea dado Dios o la religión como un objeto quieto y acabado, del que se sabe que es la verdad, y del cual deba analizarse externamente que atributos le convienen, porque Dios no es una cosa, no es un algo:

Por lo demás, en nuestra época ya no se calificará a Dios como una cosa [*Ding*] y no se buscará entre todas las cosas posibles cuál es la que se adapta mejor al concepto de Dios; se podrá hablar de los atributos de este o aquel hombre o de lo que se quiera, pero en las exposiciones filosóficas ya no se hablará propiamente de los atributos de Dios como de los atributos de una cosa. (*L.Pr.Exist.Dios*, 204)

Dios no es una cosa que tenga actividad, es actividad. Es un pleno movimiento de autoproducirse a sí mismo, de autoproducir la verdad en el espíritu humano. Tampoco debe la filosofía proponer cómo es este producirse de la verdad, lo que se le muestra en la religión es justamente este movimiento de *la cosa misma*, de la realidad:

Por el contrario, el pensamiento debe atenerse tan solo al movimiento de la cosa [*Sache*] en su interna necesidad. Una tal exposición del movimiento objetivo, de la interna necesidad propia del contenido, es el conocimiento mismo, y es un conocimiento verdadero, ya que esta exposición se identifica con el objeto. (*L.Pr.Exist.Dios*, 62)

La filosofía es pues un entregarse al contenido de la verdad, y en tanto mero entregarse no hay cabida en ella para subjetivo comprender alguno, sino tan sólo para *comprender*.

3. Forma del concepto de Dios.

Hemos señalado que es plausible el conocimiento de Dios, y que su contenido, que debe ser tan sólo aprehendido y puesto bajo la forma de la necesidad en filosofía, nos es entregado por la experiencia religiosa. Parecería entonces que ya que se trata de hacernos de un concepto de Dios, la cuestión sería hacernos del conjunto de predicados, de determinaciones, que la misma cosa exhibe como sus propias determinaciones. Hacernos del concepto de Dios, entonces, no diferiría del hacernos de una representación de un objeto sensible, salvo por la proveniencia del material: del primero nos informa nuestra experiencia interior, somos autoconscientes de él, sabemos que ha llegado a ser en nuestra actividad, que es un movimiento que debe ser captado en su determinarse; mientras que del segundo, sólo somos concientes, sólo estamos en una relación en que lo recibimos como dado, como estático, como carente de movimiento interno, ignorando cómo nos ha llegado a ser dado. Advertimos en la introducción, que en Hegel concepto tiene un sentido ontológico, que nombra a realidades concretas. Fuera de tal salvedad ontológica, podría pensarse que para un mismo objeto su concepto en sentido hegeliano y su representación no diferirían en lo absoluto tanto en contenido como en forma. Sin embargo, hay una profunda diferencia entre un contenido bajo la forma de la representación y otro bajo la forma del concepto. Como se expondrá a continuación el sentido ontológico que se reserva para concepto obedece a diferencias estructurales internas de una y otra forma.

Cuando nos esforzamos por hacernos de la representación de un objeto, en tanto su existencia, su realidad, es cosa distinta y separada de sus atributos, entendemos que nuestra ocupación es exhibir un listado de determinaciones que cumpla con la condición de ser suficiente para la caracterización clara y distinta del objeto, pero, por sobre todo, que cumpla con la condición de ser no contradictorio. Hacerse una representación es ser capaz de presentar en el lenguaje a un objeto que me enfrenta, habiéndole restado la existencia. La representación es pues una mera actividad subjetiva, totalmente separada y enfrentada al objeto: no es en la representación el lugar donde los objetos vienen a la realidad, sino tan sólo el lugar en que se los conoce. La existencia de los objetos se jugaría por entero en su propia esfera. Sin embargo, también en esta esfera se entiende que la existencia al objeto le adviene externamente desde una causa eficiente, siempre que cumpla con una única condición interna: compatibilidad entre los elementos externos entre sí ya existentes. Como el mismo objeto, la forma de la representación es la de la yuxtaposición, y de la no contradictoriedad interna como condición exigida externamente para recibir la existencia. Pero esta no contradictoriedad no interactúa con la yuxtaposición: los predicados siguen siempre siendo igual de externos unos con otros. Por esto una representación de un objeto no es otra cosa que una yuxtaposición no contradictoria de predicados que no tiene ingerencia alguna en su existencia, sino más bien constituye nuestro conocimiento de tal objeto; conocimiento que a decir verdad, nunca podremos estar seguros que sea claro y distinto: todo criterio para establecer la exhaustividad del listado va a ser siempre externo al objeto. Como en el caso de cualquier objeto, el alcanzar una representación de Dios para la metafísica moderna fue simplemente empezar por encontrar los predicados que le fueran atingentes (¿pero atingentes desde qué criterio?), o en el caso de que atendiéramos a la experiencia religiosa sería captar los atributos que ahí el muestra:

[...] Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso, etc.; en este caso se ponen en fila varias determinaciones simples y aisladas que permanecen una fuera de la otra sin atender al enlace entre ellas, el cual queda solamente indicado por la mención del sujeto [común a todas esas determinaciones]. (*Enc.Cs.Fil.*, § 20 N, 128)

La representación es por sobre todo yuxtaposición de predicados externos e indiferentes entre sí que constituyen la posibilidad de un objeto. La forma del concepto es precisamente la inversa: unidad de determinaciones que constituyen la realidad de un objeto. He aquí en su forma la condición ontológica del concepto. El concepto da con la realidad del objeto, no sólo

con el mero conocimiento de él. El concepto comienza por concebir a un objeto en su realidad, comienza por la unidad que lo determina y no por determinaciones que le convengan. Al hacerse de un concepto, la misma unidad va a dar el criterio para fijar las determinaciones que le pertenecen. Infinitud no es ilimitación. Infinitud es estrecha unidad:

[...] si debemos captar su concepto [el de Dios]*, hay que dar diferentes determinaciones y hay que reducir esta cantidad de determinaciones a un círculo estrecho, de modo que a través de este círculo estrecho de diferentes determinaciones y a través de su unidad el objeto haya sido agotado completamente (*L.Fil.Rel.*, 1, 283)

Concepto es unidad. Pero no se trata de una unidad impuesta a determinaciones externas e indiferentes unas de otras, sino que las determinaciones son sólo perteneciendo en una unidad, fuera de ella carecen de existencia:

Hemos de añadir aún que una tal unidad de determinaciones -estas constituyen el contenido- no ha de ser tomada como un sujeto al que adviniesen multitud de predicados, los cuales, aun siendo en sí mismos exteriores unos a otros, realizarían su unión únicamente en esta unidad unificante considerada como un tercer término. En realidad, la unidad es esencial a las determinaciones, es decir, que la índole de la unidad es tal que precisamente son las determinaciones mismas las que la constituyen. Y a la inversa, consideradas como tales, estas diversas determinaciones son en sí mismas inseparables unas de otras, son un tránsito hacia las demás; consideradas por sí mismas, carecen de sentido sin las demás, de suerte que, así como ellas constituyen la unidad, esta constituye la sustancia y el alma de las determinaciones. [...] El caso se da aún con más fuerza cuando el objeto de la reflexión [*Philosophieren*] es lo más profundo que hay en el pensamiento, el concepto absoluto, Dios. (*L.Pr.Exist.Dios*, 86)

En el caso de Dios la forma del concepto no sólo va a ser la de la unidad, del mutuo referirse una determinación a la otra, de su inseparabilidad, sino que a ello se le va a agregar el carácter de necesaria unidad internamente diferenciada:

En este sentido, hay que llevar a su consecución el concepto de concepto especulativo que hemos expuesto. Diremos que, ya que las determinaciones del concepto existen únicamente en la unidad del mismo y, en consecuencia, son inseparables -y, en conformidad con el carácter de nuestro objeto, queremos llamarlo concepto de Dios-, cada una de las determinaciones, en tanto que tomada por sí misma y distinguida de las demás, no debe ser considerada como una determinación abstracta, sino como un concepto concreto de Dios. Siendo Dios único, no existe otra relación entre estos conceptos que aquella que hemos indicado antes, cuando los considerábamos como determinaciones. Existen como momentos de un solo y mismo concepto, relacionándose necesariamente

unos a otros. Se mediatizan recíprocamente, son inseparables, de suerte que existen únicamente por la relación que los implica mutuamente. Esta relación es precisamente la unidad viva, la unidad que deviene a través de ellos, la unidad que es el fundamento presupuesto por ellos. El hecho que se manifiesten como diferentes [*verschiedene*, diversos] proviene de que, aun siendo en sí mismos el mismo concepto, están puestos de otro modo; y, de hecho, los distintos modos en que están puestos o sus diversos modos de manifestación tienen una relación necesaria, de suerte que uno procede de otro y es puesto por otro. (*L.Pr.Exist.Dios*, 87-88)

La nota distintiva del concepto es ser, pues, unidad de determinaciones estrechamente enlazadas, pero una unidad tal que constituya la realidad del concepto, la unidad del concepto con la realidad:

El concepto que no es más que algo subjetivo y separado del ser es una nada. (*L.Pr.Exist.Dios*, 259)

[...] la pura determinación de un objeto por medio de predicados, sin que al mismo tiempo sea la realización y objetivación del concepto sigue siendo algo tan subjetivo, que tampoco ella constituye el verdadero conocimiento ni la *determinación del concepto* del objeto; es decir, sigue siendo un subjetivo [*sic*] en el sentido de una reflexión abstracta y representaciones carentes de carácter conceptual. (*C.Lóg., Doct.Conc.*, 622)

Por ello, el alcanzar el concepto de un objeto, equivale a captar el movimiento mismo de ese objeto, su devenir, su tener realidad:

[...] el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado [*darstellt*, expuesto]* como *su devenir*, (*Fen., Pr.*, 40)

4. En busca del concepto *como Dios*: contenido lógico de Dios en la *Ciencia de la Lógica* y en las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*

Pareciera que ya estamos en condiciones de ir en busca del contenido lógico de Dios. Como puede ser obvio, en numerosos pasajes Hegel junto con dar cuenta de la pobreza de lo lógico frente a la riqueza de lo espiritual, da cuenta de la insuficiencia de las categorías lógicas para abarcar la naturaleza divina:

[...] lo que nosotros denominamos lo Absoluto o la Idea no equivale todavía a lo que denominamos Dios. (*L.Fil.Rel.*, 1, 32)

[...] si bien Dios es realmente Ser, Infinito, Esencia, Totalidad, Actividad, etc., tales caracteres no agotan, empero, su naturaleza siendo esta más rica y más profunda que cuanto puedan decir estas determinaciones. (*L.Pr.Exist.Dios*, 118-119)

La naturaleza divina es esencialmente espíritu, esto es, totalidad concreta de la realidad, y no sólo totalidad lógico abstracta. Nuestro propósito, sin embargo, es hacernos precisamente de este contenido lógico de Dios. En atención a lo que se señala de entrada en la *Ciencia de la Lógica*, podría pensarse que está resuelta la cuestión de dónde se nos ofrece tal contenido:

[...] la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí [für sich, para sí], sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación [Darstellung, exposición]* de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.* (*C.Lóg.*, Intr., 47)

En efecto tal obra está dedicada a explicitar el contenido lógico de la verdad, de lo absoluto, de Dios *como concepto*. Sin embargo, el hecho de que se señale que se va a dar cuenta de todo el contenido lógico de lo infinito, de Dios, antes de la creación del espíritu finito, esto es, de la humanidad, abre la posibilidad a investigar si es que acaso en el ámbito concreto en el que lo infinito entra en relación con lo finito puedan encontrarse elementos lógicos de lo infinito en nuevas configuraciones o, incluso que aparezcan allí nuevos elementos de tal especie.

Tal ámbito de concretitud en que el espíritu infinito, Dios, entra en relación con el espíritu finito, es el religioso. Por ello no se puede sino también tener en consideración, si es que está tratado y de qué modo, lo lógico en los textos hegelianos de la teoría de la religión:

[...] aquí, en este campo en que nos encontramos, es el elemento lógico el que ha vuelto a recuperarse en su figura simple. (*L.Fil.Rel.*, 2, 141-142)

En la filosofía de la religión consideramos la Idea no meramente determinada como idea del pensamiento puro, ni tampoco en su modo finito de aparición, sino como lo Absoluto, como la Idea lógica; pero también, simultáneamente, [consideramos] de qué modo esta Idea aparece, se manifiesta, pero en la aparición infinita, como Espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 1, 35)

Tenemos entonces que nos encontramos con dos desarrollos del contenido lógico de Dios en la obra hegeliana. La primera diferencia externa que salta a la vista entre ambos desarrollos es que, si bien es cierto que se ha recuperado, justo hacia el cierre del sistema, el contenido

lógico en su pureza, el material que se ofrece aquí es ostensiblemente menor. Sin embargo, al menos hay dos diferencias de contenido de sumo interés.

El primero de ellos dice relación con que en la *Ciencia de la Lógica* no se toma en cuenta que en la religión consumada el espíritu finito, la humanidad, acaba por volverse espíritu infinito, acaba por reconciliarse con Dios. La religión corresponde precisamente a esta historia de la relación, el camino de reconciliación, del hombre con Dios. Más allá de la riqueza concreta que tiene esta historia, en ella se muestra un enriquecimiento lógico de lo lógico. No se trata de que surja aquí una lógica de segundo orden, ni tampoco de que surja una lógica de lo concreto. La *Ciencia de la Lógica* no era otra cosa que una lógica de lo concreto. Se trata de una ampliación de lo lógico, de la aparición de una cuestión lógica de la que no se da cuenta en la *Ciencia de la Lógica*: no es que no se encuentre en ella el enfrentamiento de un espíritu infinito a un espíritu finito, cuestión que no tendría porque tratarse en su alto universo, y de la que de hecho podría considerarse que está cubierta lógicamente. Cuestión muy distinta y que no se halla cubierta es el enfrentamiento de un espíritu infinito con un espíritu infinito. Es el problema de una libertad enfrentada a otra libertad. O dicho de otro modo: en toda la *Ciencia de la Lógica* se da cuenta del proceso de una subjetividad absoluta que se despliega a sí misma como objetividad, una actividad que se pone a sí misma como realidad, pero frente a ello, en la filosofía de la religión se nos muestra que Dios pone no una mera realidad objetiva, sino que *pone a un otro*, no un objeto otro de sí mismo, sino un sujeto. O también, para evitar equívocos: la *Ciencia de la Lógica* no exhibe la creación concreta de la realidad por parte de Dios, por parte de la pura actividad racional, pero si aspira a exhibir la totalidad de la lógica de tal creación; pero en ella no se encontrará la lógica de una subjetividad que crea, que pone, a otra subjetividad.

La segunda diferencia de contenido entre estos despliegues del contenido lógico de Dios, si bien no involucra una cuestión filosófica de peso como la anterior, si puede ser de interés para la comprensión de la obra hegeliana. En la exposición de la *Ciencia de la Lógica* el material se encuentra en su máximo despliegue, y pese a los numerosos pasajes en que Hegel recoge contenidos y anticipa contenidos, el contenido tiene la apariencia externa de hallarse repelido, y de hecho puede decirse que lo está, justamente para que sea posible exhibir el trasiego dialéctico no sólo entre una categoría y otra, sino que con categorías de distintos niveles del desarrollo. Se cumple en la *Ciencia de la Lógica* lo que se señalaba en el punto anterior: las determinaciones universales se muestran como inseparables. Algo totalmente opuesto es lo

que sucede en la exposición del contenido lógico de Dios en la teoría de la religión. Se nos ofrece en ella cohesión: cinco momentos de emergencia de unidad. Momentos que pueden ser entendidos como aglutinantes de las categorías que les anteceden:

Lo que lo diferencia [a Dios]* del concepto como tal es tan sólo que este último tiene por momentos unas determinaciones abstractas, mientras que el concepto en su forma más determinada (la Idea) tiene en [*in*, dentro de] sí unos aspectos concretos respecto de los cuales estas determinaciones universales sirven tan solo de base. Estos aspectos concretos son, o mejor dicho, aparecen como una perfecta totalidad existente por sí [*für sich*] misma. Al tomarlos en [*in*] sí mismos, en el dominio que constituye su determinación [*Bestimmtheit*, determinidad] específica, en tanto que se diferencian en [*in*] sí mismos, obtenemos una determinación ulterior del concepto, es decir, no solamente una pluralidad de determinaciones, sino también una riqueza de formas que se ponen como enteramente ideales en un concepto y en un sujeto único. La unidad del sujeto consigo mismo se hace tanto más intensa cuanto que se descompone en diferencias ulteriores; estas determinaciones ulteriores son al mismo tiempo una interiorización del sujeto, una profundización en sí [*in sich*, hacia dentro de sí] mismo. (*L.Pr.Exist.Dios*, 88)

Aquí en la teoría de la religión en lugar de la riqueza de categorías lógicas, se nos ofrecen esos momentos en que las categorías inhiere en un sujeto único. Tales momentos son las configuraciones que Dios ha tenido en su devenir concreto. Por tanto, estos momentos constituirían para Hegel aquellas instancias en que se enlazan estrechamente entre sí unas categorías con otras y surgen como totalidades, como unidades diferenciadas. Tales momentos de unidad, en que el trasiego lógico se vuelve sobre sí, van siendo en la teoría de la religión las unidades que ha sido Dios: son los sobrenombres de Dios, los conceptos de Dios, que incluyen dentro de sí las categorías que se han desplegado hasta antes de la emergencia de estas totalidades. Por ello aquí en este devenir divino se dejan ver matices jerárquicos internos de lo lógico que en el devenir lógico están menos enfatizados. Ello no va en desmedro de tal devenir, al contrario contribuye a la comprensión cohesiva de lo lógico.

Como se ve, los dos desarrollos del contenido lógico presentan profundas diferencias. Se ha postulado una diferencia de contenido lógico y una diferencia en la forma de la exposición del contenido, la cual viene a explicar la abismante diferencia cuantitativa que inicialmente se refirió. Por ello no da igual abordar uno u otro desarrollo. En la *Ciencia de la Lógica* nos encontraríamos con el momento lógico de Dios como concepto. Aquí se persigue alcanzar lo inverso: el momento lógico del concepto como Dios. Hacerse de tal contenido, a luz de lo expuesto, implicaría abordar ambos desarrollos. Dado que aquí lo que importa es hacerse de

un punto de vista del pensamiento de Hegel, se ha decidido no abordar tal ingente tarea. Sin embargo, se considerarán ambos desarrollos de modo diferencial. En lo que resta de esta primera parte se ofrecerá el contenido que se considera mínimamente indispensable se debe tener en cuenta de la teoría de lógica de Hegel, mientras que la segunda parte del trabajo se abocará al momento lógico de Dios en la teoría de la religión, centrándose el interés en la ampliación lógica que se ha postulado que allí se encuentra.

5. Dios como sustancia viviente: la mediación negativa de sí mismo.

Ya se ha advertido acerca de la forma propia del concepto. La estructura del juicio parece oponerse a un despliegue apropiado de los conceptos. En efecto, en un juicio suele entenderse que el sujeto es una base dada y fija, pero carente de todo sentido:

En tales proposiciones [los juicios del entendimiento]*, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final. [...] aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto [del juicio]* no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento. (*Fen.*, Pr., 18)

La forma del juicio, o más bien el entendimiento común que se tiene de él, harían imposible llegar a expresar la realidad del concepto, puesto que el sujeto de un juicio carece de contenidos, y siendo una sustancia inmóvil y acabada tan sólo puede llegar a ser determinado por el añadido de predicados que le advienen externamente. Pero el concepto precisamente no es una sustancia quieta, sino que viviente, es el movimiento de determinarse a sí mismo, el movimiento de hacerse idéntico con sus determinaciones diferenciándose como ellas, y de ese modo hacerse para sí mismo de este contenido. Por ello plantea Hegel que la salida del paso la constituye el uso de sujetos que sean por sí mismos, evitando el uso de nombres propios, de nombres que solemos entender como sustancias quietas, dadas o vacías:

Fuera del sí mismo intuido de un modo sensible o representado, sólo es, preferentemente, el nombre como tal nombre el que designa el sujeto puro, lo uno carente de concepto. Por esta razón, puede ser útil, por ejemplo, evitar la

voz *Dios*, ya que esta palabra no es de modo inmediato y al mismo tiempo concepto, sino el nombre en sentido propio, la quietud fija del sujeto que sirve de fundamento; en cambio, el ser o lo uno, por ejemplo, lo singular, el sujeto indican también de por sí, de un modo inmediato, conceptos. (*Fen.*, Pr., 44)

Pese a que en el citado pasaje de la introducción de su *Ciencia de la Lógica*, Hegel señala que allí se expone a Dios, a la verdad absoluta, antes de toda creación, posteriormente observa:

Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos [mundo, alma y Dios]*, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos. (*C.Lóg.*, Intr., 58)

Con ello Hegel está evitando la estructura del juicio, que precisamente impediría una exposición conceptual. Ofrecer el contenido lógico como definiciones metafísicas sería un impedimento:

El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*. [...] Esto es así porque definir a Dios metafísicamente significa expresar su naturaleza con *pensamientos* en cuanto tales. [...] Ahora bien, si se usara la forma de la definición sucedería que esta forma contendría [como sujeto] un sustrato de la representación suspendido en el aire, ya que incluso lo *absoluto*, que es como debe expresarse Dios en el sentido y en la forma del pensamiento, sigue siendo bajo la relación con su predicado (que es la expresión determinada y efectiva en pensamientos) sólo un pensamiento *mentado* [*gemeinter*]*, un sustrato de suyo indeterminado. Y porque el pensamiento, es decir, la *cosa* [*Sache*]* de la que aquí nos ocupamos, sólo se contiene en el predicado, resulta por ello que la forma proposicional es algo tan enteramente superfluo como lo es el sujeto mismo. (*Enc.Cs.Fil.*, § 85, 187-188)

¿De qué clase son entonces las oraciones de la *Ciencia de la Lógica* si es que no son juicios o proposiciones? Los juicios tienen como forma un sujeto enfrentado a un predicado, un punto fijo, vacío y quieto frente a un contenido que le adviene externamente. Las proposiciones de la lógica, en cambio, tienen la forma de un concepto que traspasa o deviene en otro, de un contenido no meramente enfrentado a otro contenido, de un contenido que por su propio diferenciarse deviene en el otro contenido, contenido con el que se termina identificando.

Si habría que señalar la verdad más pobre de Dios, la primera verdad de la *Ciencia de la Lógica*, tal no es ser ni nada, sino que la unidad de ellos:

La *nada* en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el ser. La verdad del ser, así como de la nada, es,

por consiguiente, la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*. (*Enc.Cs.Fil.*, § 88,190-191)

No hay nada que tenga que haber, ni siquiera Dios mismo. No es que Dios tenga un devenir, una historia. Dios es ese devenir. Dios ha llegado a ser. Así también todo objeto. Pero no se trata tampoco de que Dios o todo objeto sean objetos que ahora sean, que ahora estén hechos y derechos y que ya no sean un devenir. No. Todo objeto siempre es un estar viniendo a ser. Ésta, la primera y más pobre verdad, explica los recelos de Hegel para con las representaciones y los juicios. Ello obedece a una profunda cuestión de contenido. Y Dios más aún que todo objeto es el mismísimo devenir: es el devenir por sí mismo, el estar llegando a ser desde sí mismo. Dios, lo verdadero, es la sustancia viviente que se hace a sí misma, el devenir que se va determinando a sí mismo en su mediarle consigo misma:

La sustancia viva [*lebendig*, viviente]* es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la negatividad simple y pura y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente [*gleichgültig*] diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad [*Gleichheit*] que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. (*Fen.*, Pr., 15-16)

Lo que hay es un *habiendo*, un siendo. Lo que hay es el movimiento. Pero de dónde entonces surge la diferencia. El movimiento es el que negándose se va determinando a sí mismo: se va determinando como un llegar a ser algo, algo que es contrapuesto al mismo movimiento, oposición que luego es disuelta en la unidad de lo primero y su otro. Unidad que también está siendo, que es un corresponderse a la vez que un oponerse. La sustancia viviente es un ponerse a sí misma como toda la realidad, como otra de sí misma, no fuera de sí misma, sino sólo en sí misma, diferenciándose hacia el interior de sí.

Lo verdadero tiene la marca de ser sustancia viviente, de ser inmediatez mediada. De ser sustancia que ha sido producida, de ser realidad consolidada, inmediata que se ha mediado a sí misma.

Por ello lo finito tiene la marca de mediarle con otro, mientras que lo infinito tiene la marca del círculo que se cierra sobre sí mismo, del mediarle negándose a sí mismo:

Sin embargo, un contenido sólo puede ser conocido como lo verdadero [enfáticamente], en tanto que él no está mediado con otro, en tanto no es finito, y, por consiguiente en tanto está mediado consigo y, de esta manera, mediación y referencia inmediata a sí son una sola cosa. (*Enc.Cs.Fil.*, § 74,178)

El mal infinito es que algo se relacione, se medie, con algo otro que se le enfrenta externamente. Tal es el intentar relacionarse con el bien del *deber ser* o con un Dios trascendente. Aquí el algo se relacionaría en vano, *ad infinitum*, sin cierre posible alguno del círculo, sin unidad que se restaure, con un ideal inalcanzable, que le ha sido impuesto externamente. Pero,

Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*. (*Enc.Cs.Fil.*, § 95,197)

El algo negándose ha puesto y opuesto un otro de sí mismo, mediándose el uno con el otro, el otro con el uno, vuelve el sí mismo a corresponder con su sí mismo. Una mediación de este tipo es la que caracteriza las mediaciones en la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, en la doctrina del ser: un algo coloca el otro como al lado de sí. En la segunda esfera, la esfera de la esencia, la mediación se vuelve sobre sí misma:

[...] la esencia es la verdad del ser en tanto ser que ha ido *adentro de sí* o ser que está-siendo *dentro de sí*; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión] es la determinación propia de la esencia. (*Enc.Cs.Fil.*, § 112 N, 211)

Lo absoluto es la *esencia*. -Esta definición es la misma que aquella anterior que decía que lo absoluto es el *ser*, por cuanto ser es igualmente la simple referencia a sí, sin embargo, [la actual] es una definición más elevada porque la esencia es el ser que ha ido *adentro de sí*, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo. (*Enc.Cs.Fil.*, § 112 N, 210)

El ser inmediato, en tanto inmediata referencia a sí, consistía en la completa carencia de mediación. La esencia es pues la mismísima mediación en tanto la negación de una tal plena referencia a sí, en tanto reflexión y vuelta sobre sí misma es la aparición de sí mismo desde sí

mismo, desde el mediarse interiormente. Es un penetrar como en lo otro, que en verdad es un penetrar en lo más íntimo de sí para hacer aparecer precisamente ese interior:

Pero este retorno en sí [*in sich*, hacia dentro de sí] y este penetrar en lo otro coinciden esencialmente, pues la pura inmediatez, el ser en tanto que sustancia, no tiene ninguna profundidad. Solo el efectivo retorno en sí hace posible lo profundo, pues el retorno en sí es ya la búsqueda misma de la esencia. (*L.Pr.Exist.Dios*, 108)

Este mediarse en la esfera de la esencia es un mediarse atravesado de negatividad, de negatividad aun más intensa que la de la esfera del ser; porque aquí mediarse es un amarse desgarradamente en el interior de sí mismo. Al respecto Hegel sostiene que:

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. (*Fen.*, Pr., 16)

Pero no hay que ver lo negativo como un vano disolver, al que una y otra vez se le presenta externamente un material para ser disuelto. No. La negatividad es el corazón de la mediación de sí mismo, porque es un negar lo que la negación anterior ofreció como resultado: es la cosa misma que con necesidad interna va haciéndose en su despliegue dialéctico. Por ello la contradicción es esta actividad de ir impulsando en su necesidad el movimiento de la cosa: en el ir negándose la cosa a sí misma por sí misma va haciéndose de sus determinaciones como resultado determinado de la actividad absoluta de la contradicción:

El *horror* que ordinariamente experimenta el pensamiento representativo, no el especulativo, frente a la contradicción, tal como la naturaleza frente al *vacío*, rechaza esta consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la *solución* [*Auflösung*, disolución] de la contradicción en la *nada*, y no reconoce el lado positivo de aquélla, según el cual ella se convierte en *actividad absoluta* y fundamento absoluto. (*C.Lóg.*, Doct.Es. N, 388)

Como ya se ha señalado la esencia es la actividad absoluta, el movimiento mismo de la cosa. La esencia, no es pues, el núcleo permanente y eterno de la realidad, no es el fundamento inamovible. Todo lo contrario: es el fundamento que es plena actividad, es el fundamento abismático, el desfondamiento. Pero el fundamento abismático, como toda mediación, como la misma contradicción, es, a la vez, precisamente por ser esta actividad, el sí mismo, el fundamento, desde el cual tiene que surgir la existencia. Pero como fundamento que se

desfonda no es un fundamento que al surgir a la existencia cristalice y se vuelve permanente. Al contrario todo este fundamento se va en la existencia:

[...] pero este *abismo* [*Abgrund*, desfondamiento]*, que es el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento *positivo* del surgir de lo existente [*seienden*]*, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es un *momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera [*aufhebt*]*; pero no deja bajo sí misma el fundamento, de manera que lo que surge de él sea algo puesto, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento; sino que este fundamento, como abismo, es la mediación desaparecida y viceversa, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación ella es lo igual a sí mismo y lo inmediato [a sí mismo]*. (*C.Lóg.*, Doct.Es., 425)

Con todo, sin embargo, en la esfera del esencia, en tanto el corazón de la mediación, el mediarse a sí aún es un hacerse ciego de la cosa misma. Un mediarse ciego con ribetes mecánicos, un arbitrario mediarse a sí mismo del que no se puede dar razón, ni en el que se tenga en cuenta orientación alguna. Es la esfera de la potencia negativa de la mediación. Sin embargo, resta una tercera esfera de la verdad: es la esfera del concepto. En ella el mediarse a sí mismo adquirirá plenitud racional. Tal salida del arbitrario producirse, del producirse porque sí, tendrá lugar en la mediación que atiende a un fin. Es el fin el que muestra la unilateralidad del mediarse tan sólo como subjetividad o tan sólo como objetividad:

Este impulso [en tanto ejemplo de fin]* es, por así decirlo, la *certeza* de que lo subjetivo es unilateral y no tiene verdad, como tampoco la tiene lo objetivo [solo]. El impulso es además el *llevar a cabo* esta certeza suya; pone en disposición de superar esta oposición y su finitud, a saber, no dejar que lo subjetivo sea y permanezca meramente subjetivo, y no dejar igualmente que lo objetivo sea y permanezca meramente objetivo. (*Enc.Cs.Fil.*, § 204 N, 279)

Es en el fin que se vienen a negar las totalidades de verdad que se han alcanzado en la tercera esfera: la subjetividad y la objetividad. Se trata pues de una finalidad interna, un fin que la razón se da a sí misma, fin con el que la cosa llega a ser lo que tiene que ser: idea, unidad absoluta de subjetividad y objetividad.

Sin embargo, la idea, esta unidad alcanzada con que se cierra el periplo lógico, no es una unidad que sea la muerte para la mediación, como pudiera barruntarse:

Porque la idea es *a) proceso*, la expresión que dice que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y del ser, etc., es errónea como hemos recordado varias veces, puesto que “unidad” expresa una identidad abstracta

que persiste quietamente. Es también errónea porque la idea es *b) subjetividad*, puesto que la unidad expresa el *en-sí* o lo sustancial de la verdadera unidad. De este modo lo infinito aparece como meramente *neutralizado* con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infinito abarca lo finito, el pensar abarca el ser, la subjetividad abarca la objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta *abarcante* subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad *unilateral*, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral; [determinidades éstas] en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone. (*Enc.Cs.Fil.*, § 215 N, 286-287)

La idea es pues unidad dialéctica, ante todo se trata de una unidad negativa, no una unidad afirmativa y acabada, y reconciliada al modo de un reino de la quietud. Ella es subjetividad absoluta. Es un contener en su interior disuelta la contradicción entre la subjetividad y su objetividad. Es un mediarse la cosa no ya hacia el interior de sí, sino que un mediarse la cosa como totalidad integral plena y desplegada que está siendo. Es la disolución negativa de la objetividad en la subjetividad en la que es puesta y conformada la verdad toda. Tal mediación es la negatividad y afirmación absoluta, es la libertad:

[...] ésta [la libertad]* es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta. (*Enc.Cs.Fil.*, § 87 N, 190)

6. Dios como unidad de ser y concepto: un Dios que sale a acogerse.

Constituye un problema central de la metafísica moderna la cuestión de la existencia de Dios. Sin embargo, el asunto no sólo se refiere a unas tangenciales pruebas sobre su existencia. Importa la cuestión de demostrar que a su concepto le pertenece la existencia porque él es fundamento de los sistemas filosóficos: garante de la posibilidad del conocimiento, garante de la unidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, garante de la moral. Dado que se restaba valor a la experiencia religiosa, y que por ello tales sistemas pueden ser considerados como abstractamente edificantes, lo habitual era establecer como principio que la existencia le pertenecía de suyo al concepto de Dios:

En Descartes y Spinoza, Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia forman una identidad; en otros términos, Dios, en cuanto concepto, no puede ser tomado sin el ser. El elemento insuficiente consiste en que esto

sea una presuposición, de suerte que al ser medido por ella el concepto se transforma en algo subjetivo. (*L.Pr.Exist.Dios*, 260)

Más allá de que sean sistemas abstractos y edificantes, el principio presupuesto inevitablemente termina en ser considerado una mera ocurrencia. El punto no es que no se pueda tener presupuesto alguno. De hecho, sin ellos no habría comienzo alguno. El punto es de qué naturaleza es ese presupuesto, y más aún, que debiera volverse siempre a él para exhibirlo en su necesidad. Notemos de todos modos que la discusión se centra sólo en Dios, porque es una opinión común que a ninguna representación por ser tal habría de convenirle la existencia contingente o necesaria. Labor de Kant será declarar la imposibilidad de levantar tales pruebas por la imposibilidad de tal presupuesto: es la voz del radical dualismo kantiano. El concepto es mera actividad subjetiva que se enfrenta a la trascendente cosa en sí. El ser no es más que la posición de la cosa: la cosa que se le impone al sujeto en el mundo de los sentidos. Kant, con ello, al presupuesto cartesiano-spinoziano opone el presupuesto contrario.

En ser edificante, Kant no se queda corto: aquí también es el filósofo el que levanta el presupuesto. En Hegel, en cambio, fiel a su *dictum* de que la filosofía sólo debe comprender su tiempo, el presupuesto tendrá un carácter histórico, no empírico: es la religión la que tiene experiencia de Dios como el absoluto, como la verdad, como el concepto absoluto. Aquí el presupuesto no es intelectual: no es que en la experiencia religiosa se haga el presupuesto de que a la representación de Dios le convenga la existencia. En la religión es Dios quien se produce a sí mismo. Por ello el presupuesto para la filosofía es Dios en su integridad:

El concepto, y sobre todo, el concepto absoluto, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, ha de ser aceptado simplemente, y este concepto contiene al ser como una nota distintiva. El concepto es lo viviente que se media consigo mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 307)

Aquí en Hegel el presupuesto mismo tiene la marca de lo verdadero: es un automediarse. El concepto en su integridad es el presupuesto, pero la filosofía al volverse sobre él, establece que Dios tiene como concepto ser la unidad de ser y concepto:

[...] Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser “*pensado como existente*”, aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios. (*Enc.Cs.Fil.*, § 51 N, 155-156)

En Dios en tanto concepto absoluto y verdad absoluta, del que nos informa la experiencia religiosa, ser y concepto son inseparables. Pero no por ello para el pensar ser y concepto dejan de ser diferentes. Para el pensar constituye una innecesidad el levantar demostraciones de la existencia de Dios. Pero sí el pensar requiere saber la necesidad de esta unión de diferentes:

En la representación está él: “Dios existe”. El pensar requiere la necesidad de saber que Dios existe. Esta necesidad reside en esto: En el pensar, el objeto no es concebido como siendo, no es concebido solamente en una distintividad simple, en esta pura referencia a sí mismo, sino esencialmente en relación con otra cosa, de modo que él sea esencialmente relación de diferentes. (*L.Fil.Rel.*, 1, 284)

La necesidad de tal unión en sus distintas configuraciones se irá desplegando a lo largo de la *Ciencia de la lógica*. En un pensamiento de la totalidad como el hegeliano y en que Dios es toda la realidad, exponer la unión en su necesidad de concepto y ser para Dios, es exhibir tal unión para la totalidad de la realidad. Más aquí no se trata de cómo se hace para yuxtaponer concepto y ser, ni menos de cómo probar que al concepto le pueda convenir la existencia. No, aquí esta unión en su necesidad se exhibe en los momentos en que la subjetividad absoluta se objetiva: son las salidas, las emergencias a la realidad del concepto. El concepto produciendo su realidad, y el acogerse a sí mismo en ella. O dicho en términos representativos: es Dios volcándose en la creación. Exponer la necesidad de la unión de concepto y ser es exponer este salir a ser real del concepto, este autodeterminarse como objeto:

El concepto es diverso del ser, y esta diversidad es de tal índole que es el concepto el que las supera. El concepto es esta totalidad, el movimiento, el proceso de objetivarse. El mero concepto como tal, diverso del ser, es un concepto meramente subjetivo; esto constituye una deficiencia. (*L.Fil.Rel.*, 1, 309)

Cuando se trata de la determinidad más pobre e inmediata, del ser puro, no hay salida a la realidad que exhibir cuando despunta la lógica:

[...] para nosotros Dios es más que el mero ser. Y a la inversa, siendo Dios un contenido infinitamente más rico, muy otro que el mero ser, conviene añadirle tal determinación, en tanto en cuanto es distinto del mero ser. (*L.Pr.Exist.Dios*, 81)

En la doctrina de la esencia nos encontramos con que la esencia en su ciego mediarse sale por entero a la existencia. Ex-sistencia es lo salido del fundamento. Pero aquí no resta la esencia

no permanece como fundamento: ella se pone por entero como existencia. No hay separación sino plena identidad de esencia y existencia:

Así la existencia aquí no tiene que ser considerada como un *predicado* o una *determinación* de la esencia, de manera que una proposición pueda decir acerca de ésta: La esencia existe, o sea, tiene existencia -sino que la esencia ha traspasado [*übergeht*]* a la existencia; la existencia es su absoluta extrinsecación [*Ausserung*, exteriorización]*, allende la cual no ha permanecido la esencia. La proposición, por lo tanto, tendría que ser: La esencia es la existencia, no es diferente de su existencia. -La esencia ha traspasado a la existencia, porque la esencia no se distingue más, como fundamento, de sí misma como de lo fundado, o sea, porque aquel fundamento se ha eliminado [*aufgehoben*, superado]*. (*C.Lóg.*, Doct.Es., 425)

[...] el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado. (*Enc.Cs.Fil.*, § 139, 229)

Sin embargo, en este arrebatado darse la esencia a la existencia, no hay lugar para una unidad entre el acto de producir y lo producido. Tal tensa unión será la realidad efectiva. En la doctrina del ser el concepto tenía su salir a una existencia ahí, a un ser que sólo tenía la determinación de ser un *algo*, del cual tan sólo se podía decir que estaba ahí. Aquí al final de la esfera de la esencia el concepto ha salido a la existencia, a un ser más ricamente determinado que merece al menos el nombre de *cosa*. Sólo en la esfera del concepto nos encontraremos con la riqueza de la totalidad de lo subjetivo que en su salir a la vez constituirá la totalidad de lo objetivo. Aquí la actividad subjetiva se despliega en objetividad, pero sin dejar de persistir y con ello se supera ella misma en su unilateralidad:

Aquel *en sí* [la unidad formal del concepto y el objeto]* es una abstracción y es más unilateral aún que el mismo concepto, cuya unilateralidad se supera precisamente superándose en *objeto* [*Objekt*]*, o sea, en la unilateralidad opuesta. Por eso aquel *en sí* debe también determinarse mediante su negación como *ser-para-sí*. Aquí, como en todas partes, la identidad especulativa no es la identidad trivial [que consistiría en] que concepto y *objeto* fueran idénticos. (*Enc.Cs.Fil.*, § 193 N, 270)

Finalmente en la cúspide de la esfera del concepto nos encontramos con la idea, que ya no es el salir de la subjetividad a la objetividad, sino que el corresponderse de ésta a la primera:

La idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas* que yo, éste, tengo. (*Enc.Cs.Fil.*, § 213 N, 283)

Pero aquí la idea, el concepto no sólo es esa correspondencia, es inmediatez devenida. Como referencia a sí es tal como el ser del inicio, pero ser que abarca dentro de sí toda la riqueza del entero automediarse y autoobjetivarse lógico:

El concepto contiene necesariamente el ser; este es simple relación consigo mismo, ausencia de mediación; el concepto, si lo examinamos, es aquello donde toda diferencia queda absorbida, donde todas las determinaciones son tan sólo en tanto que ideales. Esta idealidad es la mediación trascendida [*aufgehobene*, superada], diferencia trascendida, perfecta transparencia, pura claridad e intimidad; la libertad del concepto es incluso la absoluta relación consigo mismo, la identidad que es asimismo la no mediación [*Unmittelbarkeit*, inmediatez]. De esta manera, el concepto es el ser en sí mismo, es incluso esto, acto de trascender su unilateralidad, y es una mera opinión subjetiva el pensar separadamente el concepto y ser. (*L.Pr.Exist.Dios*, 261)

Y el concepto no es meramente idéntico con el ser del inicio, sino que es la actividad de poner al ser del inicio: el presupuesto ha devenido en resultado.

El concepto es eternamente esta actividad, acto de poner el ser idéntico consigo mismo. [...] Si comprendemos la naturaleza del concepto, veremos que la identidad con el ser ya no es presuposición, sino resultado. El proceso es el siguiente: el concepto se objetiva, se transforma en realidad, y así es la verdad, unidad del sujeto y del objeto. (*L.Pr.Exist.Dios*, 262)

II. MOMENTO LÓGICO DEL CONCEPTO COMO DIOS

1. Concepto de una historia lógica divina.

En esta segunda parte de la tesina se reconstruirá el conciso despliegue del contenido lógico de Dios que Hegel ofrece en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, como en un retorno del ámbito concreto de lo religioso al ámbito puro de lo lógico. Trazar este momento lógico del concepto como Dios es establecer su historia lógica. En este primer punto estableceremos el concepto de tal historia. Luego se expondrán los momentos de esta historia y finalmente en un punto conclusivo se tratará de los elementos filosóficamente problemáticos de esta historia divina.

Esta historia divina tiene la forma de lo infinito: es un círculo. Tiene como principio el resultado. No es una historia abstractamente concebida, como hecha desde ningún lugar, como alcanzada sólo tras haber despedazado todo prejuicio y presupuesto. No. Esta historia está escrita desde el cristianismo, desde el concepto de Dios que se ha revelado en tal religión. Sólo en tal religión viene a consumarse el concepto de Dios, viene a alcanzarse el todo de Dios:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. (*Fen.*, Pr., 16)

Puede cuestionársele a Hegel el hecho de que juzgué a la religión cristiana como la religión absoluta. Pero más allá de ello no dejar de ser cierto que la historia, y no sólo la del futuro, nunca deja de escribirse. Los que triunfan son los que hacen la historia, como se suele decir. Ello refleja que la historia siempre se establece desde un concepto en el que inevitablemente se está, desde un todo. Si es este todo el absoluto o no, para los efectos del establecer una historia no debiera importar mucho. Sin embargo, no es menos verdad, y ello sería un punto a favor de Hegel, que no desde cualquier concepto, no desde cualquier realidad, es posible

lanzarse a escribir una historia lógica de Dios. Para ello hubo de cumplirse el tiempo en el que Dios dejará de ser considerado como cosa y llegase a volverse concepto. Juzgo que la razón está con Hegel en este considerar al cristianismo la religión absoluta. Sin entrar en argumentaciones al respecto, al menos debe aceptarse que ello es posible: en principio no puede ofrecerse motivo para oponerse a que una figura espiritual llegue a su consumación. Lo que aquí nos importa es que toda historia se traza desde un lugar. Por obvio que parezca no es algo que siempre se tenga presente. Desde luego este lugar, cuando se trata de una historia filosófica, no es el mero y arbitrario punto de vista de un individuo:

La religión cristiana apareció cuando el tiempo había llegado. Ese no fue un tiempo casual, un antojo, una ocurrencia, sino un tiempo fundado en el decreto esencial y eterno de Dios, o sea, que es un tiempo determinado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios, y no determinado casualmente, sino que es concepto de la cosa, concepto divino, concepto de Dios mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 85)

Es el tiempo el lugar desde el que se escribe una historia. La experiencia misma, la realidad en la que se está sumido, es la que ofrece el concepto, y no un mero cúmulo de presupuestos, desde el que se hace posible trazar la historia. En la historia que nos ocupa es desde la religión que se tiene experiencia del contenido especulativo mismo de Dios:

Si Dios no [es concebido] como esta unidad, como lo absoluto que se determina y está determinado absolutamente en sí mismo, [El se convierte en] la abstracción infinita, el “Ser supremo”. [El es la verdad] solamente porque contiene en sí mismo las diferentes e infinitas universalidades, la distintividad, esto es, el límite, es decir, la diferencia en sí misma y en cuanto diferencia. Esto especulativo es aquello de lo que se toma conciencia en la religión. De lo contrario, Dios sería un nombre indeterminado y vacío. (*L.Fil.Rel.*, 1, 108)

Es en la experiencia religiosa que se capta todo el contenido de Dios. Tal captación le queda a sus espaldas a la filosofía. Sin ella, Dios nunca pasaría a ser un contenido determinado. La teoría de la religión debe volverse sobre tal contenido pero no tan sólo para reproducirlo mecánicamente. Ella debe tener tal riqueza como principio, como concepto de su historia. Es este concepto, es la experiencia religiosa, la que también le da el contenido del comienzo. Es la religión quien nombra a lo absoluto como Dios:

Aquello por lo que comenzamos -que la verdad de todo es aquello que simplemente denominamos “Dios”, Dios en sentido indeterminado [que no ha recibido aún algún contenido verdadero]*- es el resultado de la filosofía entera. El que éste sea el resultado de la filosofía es, en este momento, una mera

aseveración que yo hago. Pero, en atención a esta aseveración, es posible remitirse a la conciencia religiosa: ésta posee la convicción de que Dios es simplemente el centro, lo absolutamente verdadero, del que todo parte y al que todo retorna, del que todo depende y fuera del cual nada posee autonomía absoluta y verdadera, salvo ésta. Eso es ahora el contenido del comienzo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 250-251)

La tarea de la filosofía se remite a dar la forma conceptual, la forma de la necesidad al rico contenido religioso, a su presupuesto. Se trata, pues, de establecer una reconstrucción racional de la historia divina, de ofrecer la historia del propio autodeterminarse de Dios bajo la forma de figuras lógicas:

Dar a ese plenitud [de la conciencia religiosa]* la forma del pensamiento y del concepto es el cometido de nuestra ciencia. (*L.Fil.Rel.*, 1, 252)

Por tanto, el exponer lo absoluto en cuanto potencia absoluta y abarcante concreto de aquella riqueza -eso queda detrás de nosotros; esta representación es el presupuesto, el punto por donde comenzamos; la necesidad consiste en que aquella riqueza se sumerja en esta su verdad. [...] Este desarrollo es su autodeterminación, y las formas de esta determinación son los principales momentos lógicos que constituyen asimismo la forma de toda la riqueza antedicha; así el desarrollo de Dios en sí mismo obedece a la misma necesidad lógica que la del universo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 131)

Decíamos que todo empieza como termina. El concepto que se alcanzará en esta historia es el concepto desde él que de comienzo a fin se escribe esta historia. Por ello ofrecer el concepto de esta historia divina es atender a qué es indispensable conocer del concepto cristiano de Dios para ponerse en camino hacia éste mismo. Sin embargo, no debe pensarse que este comenzar por el concepto sea un mero recurso filosófico. En el comienzo efectivo de algo siempre ya está el concepto asomándose como ese primer algo, como ese primer momento suyo. Junto con ello no debe olvidarse que el resultado es lo que se ha alcanzado en el propio devenir divino-religioso, resultado que se sabe a sí mismo como tal, como resultado de una historia. Sólo desde el saberse un resultado como resultado se puede presuponer un comienzo para trazar una historia. Un Dios que se sabe como resultado es uno que se sabe como abarcando, reuniendo y asumiendo las figuras que le preceden, es un volver tales figuras en momentos de su propio devenir. La historia siempre se está escribiendo. Pero este Dios que es absoluto, que sabe que ni siquiera algún dios se le enfrenta, es el que puede trazar una historia divina:

Dios es sabido en la religión [consumada]*, Él es el centro que conserva, lo que anima a todas estas configuraciones [divinas anteriores]* en su existencia. Cuando consideramos a este objeto en relación con lo demás, entonces podemos decir que Él es absolutamente para sí mismo, que carece de aquella relación, Él es absolutamente en sí y para sí, lo incondicionado, libre, ilimitado, es fin y fin último exclusivamente para sí mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 30)

El concepto de Dios es lo ilimitado, no en el sentido de una defectuosa ilimitación, sino más bien como lo que es al mismo tiempo lo más determinado, la pura autodeterminación. (*L.Pr.Exist.Dios*, 257)

Este objeto [Dios]* existe exclusivamente por sí mismo y en función de sí mismo; él es lo absolutamente autosuficiente, incondicionado, independiente, libre, así como el supremo fin último para sí. (*L.Fil.Rel.*, 1, 4)

Dicho en una palabra: el Dios cristiano es la libertad. Es el Dios que se da a sí mismo un mundo como lo otro de sí mismo. Es el libre expedirse como realidad, que siempre va a ser su realidad, como mundo que queda absolutamente referido a él. Es el volverse finito, el reconocerse en esa finitud y retornar a su infinitud:

[...] se dice popularmente, “Dios crea el mundo”, es decir, Dios pone esto que le es diverso -en cuanto otro- como algo naturalmente establecido -de modo que el mundo consiste en seguirle perteneciendo y en ser algo puesto por El, y, en consecuencia, poseer el movimiento de dirigirse nuevamente hacia El. (*L.Fil.Rel.*, 1, 212-213)

Por tanto, lo finito es un momento esencial de lo infinito, en la naturaleza de Dios, y así se puede decir: Dios mismo es el que se hace finito, el que pone determinaciones en sí mismo. Dios crea un mundo, es decir, El quiere un mundo y piensa un mundo; Dios determina, fuera de El no hay que determinar nada, es decir, El se determina en cuanto que El se piensa y El crea un mundo, El se pone frente a otro, ahí está El y un mundo, son dos. En esta relación, El mismo queda apresado como lo finito frente a lo finito; pero lo verdadero consiste en que el mundo es solamente un fenómeno y que ahí El se posee así mismo. Sin el momento de la finitud no hay ahí ninguna vida, ninguna subjetividad, ningún Dios viviente. Dios crea, es activo, ahí radica la diferenciación, y con ésta ha sido puesto el momento de la finitud. Pero esta consistencia de lo finito debe ser superada una vez más. Según esta consideración, hay dos infinitudes, la verdadera y la meramente mala del entendimiento. Así entonces lo finito es un momento de la vida divina, y así se pone en evidencia lo que ocurre cuando se pretende expresar un contenido verdadero mediante proposiciones. (*L.Fil.Rel.*, 1, 199-200)

Decir de Dios que es el poner un cosmos, es decir muy poco de Dios. Decir que es un creador es casi una ofensa: es decir que es una sustancia fija, acabada y permanente, que tiene como

actividad crear un mundo. Sin embargo, tampoco basta con decir que es la actividad de producir un mundo:

Dios está determinado inicialmente como la esencia absolutamente necesaria; pero esta determinación, como ya advirtió Kant, no es suficiente ni de lejos para el concepto de Dios. Ciertamente, sólo Dios es la necesidad absoluta; pero esta determinación no agota el concepto de Dios, y ya la determinación de la vitalidad, de la vida única universal, es tanto más elevada cuanto más profunda. [...] Pero aquí ocurre nuevamente que también esta determinación: “Dios es la única actividad universal de la vida, el alma que dispone, produce, pone y organiza un cosmos”, no es suficiente todavía para el concepto de Dios. Este contiene esencialmente la determinación de que Dios es espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 1, 303)

Lo mínimo que debe decirse del Dios cristiano es que es espíritu, que es actividad de producirse a sí mismo:

El espíritu existe en el significado más concreto: a él le compete el ser absoluto y supremo; pero el espíritu no es este ser ni a él le compete este ser, sino en la medida en que él es para sí, es decir, en la medida en que se pone a sí mismo, se produce a sí mismo; él existe solamente como actividad. El no existe inmediatamente; las cosas naturales son inmediatas y se quedan en este ser [inmediato]; el ser del espíritu no es tan inmediato, sino que [se da] solamente en cuanto produciéndose a sí mismo, haciéndose para-sí; el espíritu viene a sí mismo: esto es un movimiento, una actividad, mediación de sí mismo consigo mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 52-53)

Pero esta actividad de producirse, de mediar, se da saliendo a un otro finito, no a un mero mundo de la exterioridad. Ser espíritu es ser actividad de manifestarse: es ser un devenir para otro. Aquí se repite la misma dialéctica de lo infinito y lo finito, pero acá no se trata de Dios mediándose con algo otro sino con un otro. Dios aquí se vuelve ese otro finito, para luego volver a sí como unidad reconciliada entre el manifestarse y el ser un otro finito:

El espíritu pensado como inmediato, simple y quieto no es espíritu; sino que el espíritu consiste esencialmente en ser simplemente activo. Más concretamente, él es la actividad de manifestarse. El espíritu que no se manifiesta ni se revela, es algo muerto. Manifestar significa devenir para otro. En cuanto devenir para otro, ingresa en la oposición, en la diferencia como tal y así se da la finitización del espíritu. Algo que para otro es, justamente en esta determinación abstracta, algo finito; ese algo tiene frente así a otro y en este otro tiene su fin y su confín [*Schranke*]. Por consiguiente, lo segundo es el espíritu que se manifiesta, se determina, aparece en el ser-ahí, se hace finito. Pero lo tercero consiste en que él se manifieste según su concepto y retome en sí aquella primera manifestación suya, la supere, vuelva a sí mismo, sea para sí y sea tal como él es en-sí. [...] consiste en que sea objeto para sí mismo, que en el objeto esté

reconciliado, cabe [bei] sí mismo, y haya llegado a la libertad; porque la libertad consiste en estar cabe sí mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 78-79)

Un Dios que es espíritu no es un mero estar siendo, ni un mero estar autoproduciéndose. Es un estar siendo para otro, un estar apareciéndose a una conciencia finita. Por ello Dios es mucho más que ser una actividad de creación de un mundo. Dios es poner un otro, poner una comunidad, y ser para ella, aparecérsela, hasta reconocer a aquel otro como un otro de sí mismo:

Aquí, pues, no debemos tratar [solamente] de Dios como tal, como objeto, sino simultáneamente de Dios tal como Él está en su comunidad; se demostrará que Él no puede ser concebido verdaderamente sino en el modo de ser que Él posee como espíritu, y, de este modo, Él se convierte en la contrafigura [*Gegenbild*] de una comunidad y en la actividad de una comunidad que se refiere a Él, [llegando al resultado de] que la doctrina de Dios debe entenderse y exponerse solamente como doctrina de la religión. (*L.Fil.Rel.*, 1, 31)

Que Dios sea espíritu quiere decir que él sólo tiene existencia en su comunidad: un espíritu sólo es para otro espíritu. Sólo en el otro uno es conciente de sí. El mundo no le basta a Dios para conocerse, no tiene ahí un otro con el que mutuamente reconocerse. Sólo con un otro puede darse la reconciliación, la unidad infinita:

El espíritu es para el espíritu, ciertamente no de modo exterior y contingente, sino que él no es espíritu sino en cuanto que existe para el espíritu; esto constituye el concepto del espíritu mismo. O, para expresarlo más teológicamente, el Espíritu de Dios existe esencialmente en su comunidad; Dios no es Espíritu, sino en cuanto que Él está en su comunidad. (*L.Fil.Rel.*, 1, 68)

El concepto de Dios es su Idea, de llegar a ser y hacerse objetivo a sí mismo. Esto está contenido en Dios en cuanto Espíritu. Dios está esencialmente en su comunidad, tiene una comunidad, es objetivo para sí, y esto lo es en verdad tan sólo en la autoconciencia; su misma determinación suprema es la autoconciencia. Por eso el concepto de Dios conduce necesariamente a la religión; él es incompleto, se integra, tiene verdad solamente y existe solamente en cuanto Idea absoluta, de modo que el aspecto de su realidad está puesto para sí y en identidad con el concepto. (*L.Fil.Rel.*, 1, 90)

El concepto de Dios cristiano es entonces espíritu. A la luz de tal concepto se construirá esta historia divina. Desde este concepto se advierten las configuraciones divinas anteriores, las realizaciones que se fue dando a sí mismo el espíritu, los momentos lógicos de esta historia:

La religión es, pues, el espíritu que se realiza en la conciencia. Pero cada realización es una relación en la que deben ser considerados dos aspectos: la elevación del hombre hacia Dios o la conciencia que se vuelve consciente de Dios, del Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la conciencia. (*L.Fil.Rel.*, 1, 80)

En cada una de estas realizaciones religiosas de Dios, Dios se presenta como unidad, pero unidad de específicas determinaciones en cada caso.

Así también la unidad de Dios es siempre unidad; pero lo único que importa es el modo como es determinada esta unidad. (*L.Fil.Rel.*, 1, 261)

Es desde el concepto cristiano de Dios, que los dioses anteriores se presentan como momentos de un devenir. Pero tales dioses no han sido dioses errados, han sido con propiedad Dioses para la comunidad.

De ninguna religión puede decirse que en ella los hombres hayan adorado a la naturaleza, al sol, al mar, etc.; para ellos no se trata más de este mar prosaico, como lo es para nosotros; estas figuras naturales, en la medida en que ellos las adoran, son divinas, son Dios para ellos; ciertamente, ellas todavía son naturales, pero, siendo objeto de la religión, ellas son representadas, a la vez, de una manera espiritual. (*L.Fil.Rel.*, 1, 218)

En tanto Dios es espíritu, el aparecerse a otro espíritu, conlleva la figura del culto, figura en que Dios y la comunidad, la conciencia finita, alcanzan la unidad. El culto es el fundamento de la reconciliación entre espíritu y espíritu:

La religión en cuanto subjetiva y como culto es, por eso, el otro momento esencial de la consideración de la religión en general, el fundamento sobre la base del cual se corresponden las determinaciones de ambas cosas: la forma y el contenido del concepto de Dios [el otro momento de la religión]*, y la relación con él; lo uno es copia de lo otro. Desde lo uno [debemos] aprender a entender lo otro. (*L.Fil.Rel.*, 1, 93)

2. Dios como ser puro.

La historia de las religiones que ofrece Hegel se corresponde con la historia lógica divina. Cada religión posee en lo más íntimo el concepto de Dios que la estructura y que la define:

El primer momento de esta historia divina corresponde al Dios de la religión de la naturaleza. Aquí Dios es extremadamente pobre: es el ser puro. Sin embargo, afirmar que Dios es mero

llegar a ser no es hablar en propiedad. Aquí no se está ante un Dios. No es lo mismo que todo sea absoluto, a que lo absoluto sea el Todo.

El concepto metafísico abstracto de Dios [aquí]* es sumamente simple o, más bien, es la simplicidad misma -no es sino el simple ser puro. Nuestra representación más profunda de Dios puede encontrar que esta determinación no le es adecuada. (*L.Fil.Rel.*, 2, 5)

En este momento no hay lugar a mediación alguna. Llamar espíritu a este ser puro constituye una hipóstasis de la comunidad, pero esta carencia de mediación debe ser respetada. Aquí el concepto en cuanto unidad es la unidad de un infinito y un finito mutuamente externos. Ambos, infinito y finito, permanecen tales pues no hay aquí mediación alguna: lo infinito tiene fuera de sí su límite.

[...] el ser y la limitación están puestos el uno fuera del otro y separados. (*L.Fil.Rel.*, 2, 8)

Con el concepto abstracto de la religión de la naturaleza hemos visto que en ella la diferencia no posee todavía una determinación más profunda; ella es unidad de lo infinito y de lo finito, de manera que ella misma es lo infinito; lo finito se supera en lo infinito y éste en lo finito. Ambos aspectos, infinito y finito, son distintividades de orden cualitativo y no poseen en sí mismos una distintividad ulterior. (*L.Fil.Rel.*, 2, 155)

Es incluso impropio aquí hablar de Dios porque la unidad de lo finito y lo infinito es inmediata. Es el maravillarse ante que todo simplemente sea. No hay mediación alguna. Pero Dios como mínimo es mediación, es movilidad, es actividad. La unidad de finito e infinito es inmediata y dada: las diversas determinaciones que se encuentran como dadas se consideran lo finito a la vez que lo infinito.

3. Dios como individualidad espiritual.

En la esfera lógica del ser no hay riqueza suficiente como para que surja en su interior una unidad que esté a la altura del concepto divino. Es más, habría que decir que en esta esfera hay resabios de exterioridad y dispersión entre las categorías que impiden el surgimiento de unidades en propiedad. Por eso luego de las religiones de la naturaleza tienen lugar las religiones de la esencia: la religión judía o de la sublimidad, la religión griega o de la belleza y la religión romana o de la finalidad. Hegel denomina a estas religiones de la individualidad espiritual. No debe dejar de observarse que tal expresión constituye un oxímoron en extremo

que delata la insuficiencia de este nivel: un espíritu es sólo para otro espíritu. Pero aquí en estas religiones, el Dios para el hombre, el Dios efectivo, ha alcanzado al menos para sí y sólo para sí la movilidad, el esenciar. Contra nuestro sentido común lo que con esto se nos está diciendo es que para que haya unidad debe haber necesariamente y como mínimo movimiento. La unidad solemos entenderla como momento de quietud y muerte, o al modo de las religiones de la naturaleza como eso primordial, dado y permanente. La unidad es momento de inmediatez, pero de inmediatez mediada, de inmediatez devenida, pero nunca deja de ser una inquieta unidad. Por ello es la actividad la que constituye la unidad. Sin movimiento no hay unidad. No se trata del movimiento de algo, sino que del movimiento mismo, de la movilidad, de la esencia en sentido hegeliano. Del Dios que aun no se ha hecho efectivo, del Dios antes de la creación hay que decir que es esenciar: la pura movilidad, no es un ser ni tampoco es la potencialidad de llegar a ser un ser, de llegar a ser la rica unidad conceptual. Que Dios sea individualidad espiritual, es que sea como es antes de la creación: el allí es el único, toda la realidad en sí, la pura movilidad, la pura ciega potencialidad de ser un espíritu.

Al interior de estas religiones de la esencia nos encontramos con tres momentos lógicos del devenir divino. Cada una de las tres religiones referidas ha alcanzado en diversa medida estos tres momentos lógicos, por ello la identificación de ellas no es plena con cada uno de estos momentos lógicos.

El primer momento lógico es el de la esencia en su parecer³, en su brillar. Dios se muestra como la potencia absoluta, subjetividad flexionada sobre sí, movilidad que sólo sabe de sí, que sólo sabe de su producirse, donde lo finito no tiene lugar:

³ En un uso prácticamente perdido “parecer” significa mostrarse, presentarse, dejarse ver. Un intérprete relata al Quijote: “parece a caballo Don Gaiferos”. Solemos entender “parecer” como el mostrarse algo como no es, y no el simplemente mostrarse algo de modo neutral. La perdida ambigüedad que convivía en esta nuestra palabra persiste en la alemana “*scheinen*”. Por ello aquí cuando se dice “parecer” debe entenderse en la riqueza de su ambigüedad, y *Schein* se ha traducido por “parecencia” en el afán de rescatar el sentido perdido, que queda inevitablemente obstruido al verterlo como “apariencia”

Primeramente [entre las religiones de la individualidad espiritual]* [está] la unidad, potencia absoluta, negatividad absoluta que está puesta como reflejada en sí misma, existiendo para sí absolutamente, como subjetividad absoluta, de modo que aquí, en esta esencia, lo finito ha sido cancelado inmediatamente; se trata de la potencia que es para sí, que es negatividad absoluta; ella no tolera nada sensible, porque lo sensible es lo finito que todavía no ha sido asumido y superado en lo infinito; aquí [en el ámbito de la religión]*, en cambio, aquél es superado. Esta subjetividad que es para sí es lo que hemos expresado como el Uno. (*L.Fil.Rel.*, 2, 260)

Como se ha evidenciado hasta ahora, aquí en esta historia lógica divina se retorna a las categorías lógicas en su pureza. Sin embargo, ya en este nivel puede hablarse de un enriquecimiento lógico de lo lógico. En efecto, no basta la categoría lógica como potencia absoluta para reconstruir este segundo momento, el primero que de verdad cuenta, de la historia divina. Ello porque la historia efectiva de Dios es la historia de un ser para otro, la historia de hacerse espíritu Dios. No puede hablarse aquí del Dios sin tener en cuenta que sólo es tal porque es para otro. Tal carácter del concepto divino, incluso aquí donde sólo él es el único espíritu, hace inevitable considerar al otro de Dios, a la conciencia finita. La esencia lógica en su negatividad sólo para sí misma volvía inmediatamente una nada a todo lo finito, y en ello a la conciencia religiosa. Pero en la religión como *religar*, esta conciencia no puede ser simplemente dejada fuera, debe ser asumida por la potencia. Por ello, por la religión la potencia absoluta, acogiendo lo finito en sí y sin dejar de ser sólo para sí, se vuelve el Uno, no el uno lógico que era resultante de la unidad devenida de lo finito y lo infinito en la esfera del ser. Dios aquí es la subjetividad absoluta una: el uno, el espíritu único que no sabe de reales diferencias espirituales, sólo sabe de diferenciarse a sí mismo, de ser la negatividad una. Es el uno que es potencia absoluta porque sólo en él va la movilidad de los otros, que ni siquiera movimiento tienen y menos lo son. Los otros meramente son, su movilidad es la del uno, de la potencia una:

Así ella [la esencia como *Scheinen*, parecer, brillar]* es puesta como la potencia, la negatividad absoluta que está en sí misma y que se diferencia. Potente es aquello que posee el alma, la idea de lo otro lo cual solamente es, es en su inmediatez (Aquel que piensa aquello que los otros meramente son es la potencia de ellos. (*L.Fil.Rel.*, 2, 26)

Este el modo de nacer de Dios. Sólo comienza haber Dios cuando el se muestra como potencia absoluta, como brillar por sí mismo. A favor de Hegel, puede recordarse que Dios etimológicamente significa precisamente potencia absoluta. Lo mínimo que los pueblos en propiedad han llamado Dios es lo que es movimiento por sí mismo:

“Dyu” [en sánscrito] deriva de la misma raíz que el verbo “dyut” que significa brillar. [...] En la raíz de todos estos significados [de los nombres de Dios en distintas lenguas] queda la idea de un ser que brilla por sí mismo y que está por encima de toda realidad visible.⁴

Nace el Dios efectivo aquí en propiedad porque los pueblos alcanzan el carácter lógico mínimo de Dios: su esenciarse por sí mismo. Ello puede parecer mucho, y lo es porque sólo aquí comienza a haber espíritu. Pero, sin embargo, también es muy poco decir de Dios que es esencia, porque Dios, como sabemos, es espíritu:

La esencia está *satisfecha* en sí misma, es la totalidad en sí misma (todavía no existe como la totalidad para sí misma); ella no se busca -para ser- en los objetos naturales; ella posee su distintividad dentro de ella misma; su realidad es la totalidad de su apariencia [*Schein*, parecencia]*. “Esencia” es [decir] poco. Pero la autoconciencia, los pueblos que han llegado hasta el punto de saber y de venerar la esencia han ingresado así al círculo de la idealidad, al reino del alma, al ámbito y al mundo de los espíritus; [han] arrancado de su frente la venda de la intuición sensible, del extravío insensato, [han] captado y creado el pensamiento, la esfera intelectual, y [han] obtenido un suelo firme en lo interior. (*L.Fil.Rel.*, 2, 27)

Este primer momento se presenta pues como el Uno, como paupérrima unidad alcanzada como negación de todo lo finito y negación vuelta sobre sí. Dios como potencia absoluta es la movilidad que hace posible la unidad, pero no la unidad misma.

Por ello segundo momento lógico divino de estas religiones de la esencia es Dios como necesidad absoluta, como unidad en sí:

Lo segundo [entre las religiones de la individualidad espiritual]* es entonces el concepto de la necesidad. En efecto, el Uno es esta potencia absoluta; todo está puesto en él tan sólo como negativo; éste es el concepto del Uno. Pero cuando hablamos así no está puesto el desarrollo. El uno es solamente la forma simple de aquello que hemos visto; la necesidad, en cambio, es el proceso del Uno mismo, la unidad en cuanto movimiento en sí mismo, por eso no existe más el Uno, sino la unidad en sí. El movimiento que configura el concepto es la unidad, la necesidad absoluta. (*L.Fil.Rel.*, 2, 260)

Este segundo momento es el de la reflexión sobre la negatividad del uno. Es el volverse sobre esa negatividad que parecía configurarse inmediatamente como uno. Es momento de necesidad porque la potencia, el uno, lo que se mostraba como parecer, como brillar

⁴ C. Finlayson, *Dios y la filosofía*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1945, pp. 170-174.

inmediato, se muestra ahora como una apariencia: en sí mismo este brillar es una unidad devenida, y mediada. Alcanzar la mediación del momento inicial es ponerlo en la forma de su necesidad interna. Sólo ahora en propiedad Dios es unidad: es immediatez mediata. Es necesidad en que se superan los dos momentos anteriores que pretendían unilateralmente para sí la categoría de unidad:

Lo absoluto en cuanto *necesidad* no [es] unidad abstracta -ser- y la diferencia no [es] mera apariencia [*Schein*, parencia]* sino manifestación esencial; [es] espíritu virtual [*an sich*, en sí] pero, en cuanto necesidad para sí, [proviene] del espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 2, 29)

La esencia como necesidad absoluta es revelarse como movimiento absoluto hacedor de la unidad. Por ello, porque se manifiesta, puede ser considerada como espiritual, pero, sin embargo, se manifiesta en su necesidad sólo para sí misma y no para otro. Así como en el primer momento la potencia le era impuesta a la conciencia finita humana, aquí la necesidad también sólo reside en Dios y a tal conciencia le es impuesta. La necesidad sólo es de y para los dioses. Este poner bajo la necesidad, este poner en la unidad al otro, enriquece una vez la categoría lógica que merece, en tanto se manifiesta a otro que deja bajo su necesidad, el nombre de espíritu virtual. Sin embargo, es un débil espíritu virtual, pues, la conciencia humana, el otro, persiste sujeto a la necesidad espiritual puesta como exterior. Es un Dios del fatal destino, un Dios que actúa ciegamente y porque sí en medio de lo contingente, pero con ello, se da ahí en lo exterior el poner al otro bajo la figura de la necesidad absoluta de la unidad:

[...] la religión de la belleza, da a la esencia una figura positiva -pero generada desde el espíritu-, la cual tiene un sentido solamente espiritual pero a la vez está adherida todavía a lo exterior, se queda en el elemento sensible de la exposición, de los deseos y pasiones naturales -y no es, virtualmente, la absoluta unidad espiritual. (*L.Fil.Rel.*, 2, 30)

En el tercer momento lógico de las religiones de la esencia, Dios tiene la determinación de la finalidad. Puede entenderse que aquí que el proceso, la unidad, de la necesidad absoluta se ve enriquecido en su aspecto positivo. El Dios en lo exterior, en el exterior donde reside su otro, opera aquí con arreglo a fines igualmente exteriores:

Lo tercero [entre las religiones de la individualidad espiritual]* es entonces la finalidad. En efecto, en la necesidad absoluta está puesto el movimiento o el proceso que virtualmente está en el Uno y que es el proceso de las cosas contingentes. Si consideramos qué está puesto y negado se trata entonces de las

cosas contingentes. Ahora bien, en la necesidad existe solamente el ir y venir de estas cosas contingentes, pero también debe ser puesto el hecho de que ellas están siendo y que aparecen como diversas de la necesidad misma, de esta unidad de ellas, de este proceso de la necesidad al que ellas pertenecen; ellas deben aparecer como existiendo y a la vez como perteneciendo a la potencia de la que ellas no se apartan. Así ellas son simplemente medios y la unidad consiste en conservarse en este proceso, en producirse a sí misma en estos medios. La unidad es la necesidad misma que, empero, está puesta como diferente de aquello que se mueve en ella, [necesidad] que además se conserva en aquello que posee a este ente como meramente negativo y, de esta manera, esta unidad es, entonces, simplemente fin. (*L.Fil.Rel.*, 2, 260-261)

Fin es la unidad del concepto que se conserva a sí misma, pero en la meta finita la relación del fin es una finalidad extrínseca; el medio, aquello otro en lo cual y por medio de lo cual se realiza el fin, [es] algo exterior; la unidad no [es] inmanente a él sino exterior a él. (*L.Fil.Rel.*, 2, 92)

A diferencia de la potencia y de la necesidad absoluta, la finalidad es una categoría que se encuentra en el ámbito lógico en su tercera esfera, la esfera del concepto. Podría ello llevar a pesar que aquí entonces se ha superado el ámbito de la esencia. Pero no ocurre tal. Considerando que la finalidad es la categoría que antecede al alcance de la idea absoluta en la lógica, puede entenderse que sólo entonces ahí se cumple la superación de la esencia, y además que en las categorías anteriores a la finalidad en la esfera del concepto no tienen la potencia para constituirse en unidades. El corazón de Dios, el corazón del espíritu, es la esencia hegeliana, la movilidad. En este tercer momento viene a superarse en parte el ciego actuar divino de los momentos anteriores. Sólo en parte porque es una esencia semiciega, que sólo apunta a la realización de acciones de acuerdo a fines exteriores en el mundo exterior de su otro. Por ello no son los dioses de la tragedia, sino que los dioses sabios, los dioses que tienen en sí todo el saber de fines:

Dios es la esencia que actúa finalísticamente y que tiene en el mundo fines determinados; su fin y su querer son cosas y condiciones finitas; Dios es lo sabio pero no [es] todavía la sabiduría absoluta. (*L.Fil.Rel.*, 2, 91)

No es este Dios la sabiduría absoluta porque es un Dios que no se sabe como un fin en sí mismo, un Dios que no se sabe libertad.

4. Dios como espíritu.

Alcanzamos pues el momento final de esta historia divina: momento que es todos los momentos de esta historia. Se alcanza ahora el concepto que se había presupuesto. Se trata del concepto divino de la religión cristiana. En el Cristo que muere en la cruz como se muestra en la *Fenomenología del Espíritu*, muere el Dios individual, el Dios que tiene la espiritualidad sólo para sí, el Dios exterior a su otro, a su comunidad. Muere este Dios y resucita el Dios en la comunidad, el Dios como espíritu:

El concepto de esta religión [está dado] ya con la religión. La determinación de Dios, de que Él es la Idea *Absoluta*; absoluta, es decir, que Él es el espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 3, 5)

Dios es el movimiento absoluto en sí mismo que es el Espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 3, 144)

Hemos hecho notar a lo largo de este devenir lógico, que en pequeña medida las categorías lógicas originales que caracterizan los respectivos momentos, han debido sufrir modificaciones. Sin embargo, aquí en la religión cristiana la categoría lógica de Idea Absoluta no da abasto para exhibir la riqueza lógica de Dios. Las modificaciones de las categorías en los momentos anteriores sólo se han presentado como al pasar. Sin embargo, aquí la modificación misma inunda toda la consideración lógica del concepto de Dios. Espíritu es categoría de la esfera de lo concreto, pero una categoría que viene a enriquecer lógicamente, en pureza y no sólo en concretitud, a la categoría lógica de Idea Absoluta. Esto que ahora se afirma intentará ser mostrado en el despliegue del concepto lógico divino en esta religión cristiana, consumada, absoluta.

En los momentos lógicos anteriores persistía siempre la exterioridad entre el Dios y el mundo finito, el mundo de la realidad. Pero el Dios cristiano en tanto idea absoluta, concepto puro, va a mostrar que toda esa realidad no es una exterioridad con la que como máximo llega a estar en unidad sin borrar la exterioridad, imponiéndosele a ésta procesualmente como necesidad o como sabiduría. Dios aquí se va a mostrar como concepto que se autorrealiza, como concepto que produce la realidad, su realidad, no la realidad inmediata y natural:

Dios es la Idea absoluta por la cual la realidad es conforme con el concepto. Aquello que denominamos “realidad” [*Realität*] en el concepto metafísico [de esta religión] es ahora la realidad simplemente, ser, etc. Más precisamente: no se trata del ser natural. En la religión natural se trataba de la naturalidad en

general, el cielo, el sol, etc. Ahora la distintividad de Dios está constituida por esta realidad [del concepto]; ella no es algo natural. La distintividad [*Bestimmtheit*]* de Dios tampoco está constituida por un predicado o por una pluralidad de predicados. Predicados -son determinaciones [como] sabiduría, justicia, bondad; ciertamente no son naturales o inmediatos pero han quedado fijados por la reflexión- son un contenido que por la reflexión ha recibido la forma de la universalidad, la referencia a sí mismo. Por eso este contenido determinado ha llegado a ser tan inmutable, tan firme y tan para-sí como lo es ante todo el contenido natural. Del contenido natural decimos “es así”; los predicados no corresponden a la realidad del concepto, sino que esta realidad aquí consiste primeramente en que el concepto es real en sí mismo, es totalidad completamente concreta, totalidad libre que está cabe sí misma; uno de los aspectos, el espíritu, el aspecto subjetivo, el concepto, es la Idea misma y el otro aspecto, la realidad, es igualmente el todo, el espíritu puesto a la vez como diferente. Por consiguiente, la realidad es realidad de la Idea misma de manera que cada aspecto es la Idea, la Idea libre que existe cabe sí misma, y de manera que el espíritu, esta Idea, se sepa y esté cabe sí mismo. El es real, se pone frente a sí como otro espíritu y es entonces la unidad de estos dos. Eso es la Idea en general. (*L.Fil.Rel.*, 3, 114-115)

Dios, el espíritu, la subjetividad toda, se nos muestra como el que contraponiéndose a sí mismo se coloca a sí mismo como objetividad, como realidad que es lo otro de sí mismo. No hay realidad que le sea exterior: toda realidad es él mismo puesto como objeto, como objeto que puede reconocer como dolorosa cristalización de su actividad.

Pero este poner la realidad no es un mero evento, un mero suceso acontecido de una vez y por siempre. Dios es de naturaleza verbal incoativa. Es un estar revelándose. Un revelarse como subjetividad absoluta autodeterminante y autobjetivante. Esta es la eternidad divina. Eternidad no es mera duración en el ámbito de lo sucesivo. Eternidad es la permanencia en actividad, la permanencia absoluta: es un estar en obra y no poder no estarlo. Sino lo estuviera se caería la realidad. El revelarse como toda la realidad, es el revelarse como la subjetividad que produce la realidad,

Pero si la palabra “espíritu” ha de tener un sentido pleno contiene desde luego su propio revelarse [*sich offenbaren*]*. (*Enc.Cs.Fil.*, § 564 N, 587)

[...] El no crea el mundo de una sola vez, sino que es el eterno creador, este eterno revelarse; Él es esto, este *actus*. Este es su concepto y su determinación. [...] El Espíritu consiste así en aparecerse, en manifestarse a sí mismo. [...] lo que Él revela es esta forma infinita que hemos llamado la subjetividad absoluta; esto es el determinar, esto es el poner diferencias, poner un contenido. Aquello que Él revela así consiste en que Él es la manifestación de poner en sí mismo estas diferencias; su naturaleza y su concepto consisten

igualmente en eternizar estas diferencias, así como en recuperarlas en sí mismo y ser así cabe sí mismo. (*L.Fil.Rel.*, 3, 102)

Sin embargo, con lo hasta aquí dicho bastaría la idea absoluta para caracterizar el momento lógico absoluto de Dios. La idea es el estar objetivándose, pero alcanzando también a saber eso que parecía un objeto extraño como sí mismo:

El concepto de espíritu es el concepto existente en y por [*für*] sí, el saber; este concepto infinito es la relación negativa consigo misma. Partiendo de esto, el juicio es el acto de distinguirse; más lo que está distinguido, que aparece ciertamente en un primer momento como algo exterior, no espiritual, extraño a Dios, es idéntico con el concepto. El desarrollo de esta idea es la verdad absoluta. En la religión cristiana es sabido que Dios se ha revelado y Dios es justamente esto, acto de revelarse; revelarse es distinguirse; lo revelado es precisamente esto, que Dios es el revelado. (*L.Pr.Exist.Dios*, 263)

Pero este revelarse no se remite a un mostrarse como el creador en acto de la realidad. Como el verbo exige, revelarse es revelarse a un otro como tal. Es de esta figura de la que no logra dar cuenta la idea absoluta. Revelarse es ser para otro, es mostrarse a otro:

Dios se revela; revelar, como hemos visto, significa este juicio [*Ur-teil*, partición originaria]* de la subjetividad infinita o de la forma infinita; revelar significa determinarse, ser para otro; este revelar y manifestarse pertenece a la esencia del espíritu mismo. [...] Dios en cuanto Espíritu consiste esencialmente en ser para otro, es decir, en revelarse. (*L.Fil.Rel.*, 3, 101)

Revelarse no es un mero objetivarse en una realidad meramente externa, en una realidad de la que sólo al volver de ella se descubra la marca espiritual. Revelarse es objetivarse en una realidad espiritual. Revelarse no es el sólo poner lo otro, es mostrarse a un otro de sí mismo, a un espíritu. El momento lógico absoluto de Dios, el ser un espíritu, consiste en revelarse, en ser un espíritu para un espíritu:

El espíritu consiste en no existir inmediatamente sino objetivamente para sí mismo; el espíritu es para el espíritu de manera que ambos son diferentes; ellos se enfrentan determinadamente, el uno como espíritu universal y el otro como espíritu particular, el uno como interior y el otro como exterior, el uno como infinito y el otro como finito. Esta diferencia es religión y simultáneamente la religión es la superación de esta diferencia, es decir, la autoconciencia de la libertad -una espiritualidad que en los precedentes grados de formación de la religión existía simplemente para nosotros y que ahora es objeto. (*L.Fil.Rel.*, 3, 96)

La historia lógica divina, el devenir religioso, como se ha denotado colocando énfasis en el enriquecimiento lógico de las categorías lógicas, es la historia de un espíritu enfrentado a otro

espíritu, no sólo la historia de un espíritu enfrentado a una roca. La religión es pues la historia de la libertad, de los dos espíritus que enfrentados reclaman para sí la libertad, del espíritu divino y el humano que llegan a saberse como un solo espíritu, como espíritu absoluto.

Sólo en la religión cristiana llega a saberse la realidad de la libertad, del concepto absoluto divino. En los momentos anteriores sólo estaba presente operando veladamente, impulsando el devenir, como el concepto que se buscaba a sí mismo. Si bien es cierto que la idea absoluta no da cuenta de dos espíritus que como espíritus se enfrenten, si es verdad que la idea absoluta es también libertad. Pero libertad sólo de darse a sí misma el espíritu lo otro. En este sentido la categoría de idea absoluta no es insuficiente para dar cuenta de Dios:

La libertad de la autoconciencia es el contenido de la religión y este contenido es el objeto mismo de la religión cristiana, es decir, el espíritu es objeto para sí mismo. El hecho de que esta esencialidad absoluta se diferencia como potencia absoluta y a la vez como sujeto en el cual se comunica aquello que es diferente de él y a la vez permanece indivisamente de manera que lo otro sea también el todo -esto y el regreso a sí mismo es el concepto de la religión y [esto] constituye la totalidad de la espiritualidad, es la naturaleza de la espiritualidad misma y este concepto es la Idea absoluta que hasta ahora [había] sido en la religión [objeto solamente] para nosotros [y que] ahora [se hace] ella misma objeto; el espíritu es idéntico con el espíritu. (*L.Fil.Rel.*, 3, 96)

De lo que no logra dar cuenta la categoría de idea absoluta, es de que en religión no se trata de la religación de un sujeto con un objeto, sino que un sujeto con un sujeto, de un sujeto finito que llega a estar como uno con un espíritu infinito:

El espíritu universal y el singular, [el] infinito y el finito son inseparables; su identidad absoluta es la religión, y la religión absoluta consiste en tener esto como contenido. En la medida en que hemos caracterizado esta formalidad podemos decir que lo que cuenta, el todo, lo absoluto, es la religión. [...] podemos presentar el concepto de la religión absoluta en el sentido de que lo que cuenta, lo esencial, aquello de lo que se trata no es esto exterior, sino la religión misma, es decir, la unidad de este objeto con el sujeto, el modo cómo este objeto está en el sujeto. (*L.Fil.Rel.*, 3, 97)

En el sujeto se encuentra así esta no-separación de la subjetividad y de aquello otro que aparece como objetivo. [...] Este punto de vista se conecta estrechamente con la libertad del espíritu en cuanto que la ha restaurado y en cuanto que no existe ningún punto de vista en donde él no esté cabe [*bei*]* sí mismo y se contraponga a una roca. (*L.Fil.Rel.*, 3, 99)

La reconciliación en la religión consumada es la reconciliación de lo espiritual dentro de sí mismo, ni la comunidad es una roca para Dios, ni Dios lo es para ella:

El aspecto infinito, Dios como espíritu, si permanece enfrente, si no existe como Espíritu viviente de su comunidad, no existe sino en la determinación unilateral, como objeto. (*L.Fil.Rel.*, 3, 101)

Terminamos entonces de recorrer nuestra historia lógica divina. De Dios lo mínimo que se debe decir es que es esencia, tal como es en sí, antes de la creación. Pero sin intermedios en alguna unidad otra, lo que cabe decir de Dios en propiedad no es que es idea absoluta, sino que es espíritu. En lo que viene insistiremos en el enriquecimiento lógico de lo lógico que se ha mostrado en este devenir, y en los aspectos que a él se relacionan.

5. Ampliación de lo lógico: el poner un otro.

Para seguir la sana costumbre hegeliana de partir por el resultado, se ofrecerá en primer lugar un concepto de la problemática en torno a esta postulada ampliación de lo lógico en la historia divina. En seguida se desplegará la cuestión ciñéndose a textos del propio Hegel, y finalmente, volviendo libremente sobre este despliegue, se expondrá el resultado: los alcances de aquella problemática, el punto desde que nació toda esta tesina. Como se logrará ver: aquí también se empieza por donde se termina.

Pues bien en primer lugar el concepto de esta problemática. Hegel ha señalado que sabemos de Dios por la experiencia religiosa. Ello no es experiencia en el sentido personal: de un yo singular, aislado, que tiene fe en un Dios. El singular no es sino en el siendo parte de una comunidad. Experiencia religiosa es la experiencia de la comunidad: pero aquí comunidad se identifica con la comunidad política, no se trata de dos comunidades distintas, o de actividades distintas de una misma comunidad. No. Es la misma comunidad en distintos momentos: Hegel ni siquiera la apellida de religiosa o política. Pero bien, si al interior de su filosofía Hegel no logra dar cuenta de este punto, del exhibir la necesidad de que el absoluto sea nombrado como Dios por la comunidad, ello es la muerte para Dios. Hegel entonces acá tiene dos problemas en uno: debe exponer la necesidad racional de la experiencia religiosa para no quedarse con un Dios que no sea más que puesto por la comunidad, pero ello a la vez sin que se arruine la libertad del hombre para autodeterminarse, que no quede el sujeto a otro, a *el* Sujeto. La solución es algo que es la religión misma, la religión consumada: es la unidad espiritual, unidad porque hay un espíritu que se conoce sólo en un espíritu, unidad porque el sujeto ha puesto un otro para él. Hegel se opone a que la experiencia religiosa sea la experiencia de saber que es el hombre quien pone a Dios. Pero tampoco esta experiencia

religiosa la explícita abiertamente como el tener experiencia de ser puesto por Dios: se tiene una íntima experiencia de unidad, y habría que decir que ello se produce en el diario convivir en comunidad. Esta íntima experiencia es el testimonio del espíritu, es la fe. No es una fe por meditación reflexiva: la fe aquí es la experiencia íntima de este saberse unidad en el amarse los unos a los otros. A Dios se le conoce en sus obras: en la historia humana, allí existe, allí vive y muere Dios. El testimonio del espíritu es el espíritu que da testimonio de sí, de esta unidad espiritual. El problema es que cabe entender este testimonio como experiencia de unidad, pero al interior de la cual se enfrentan un espíritu a otro espíritu. Se enfrentan, porque hay asimetría a favor de uno de ellos: Dios es el que pone, y no al contrario. El hombre tiene libertad para todo, menos para no tener un Dios, menos para no ser puesto por un Dios. ¿Puede lo libre poner un otro de sí mismo? ¿No le da y le quita la libertad lo libre al otro en el mismo ponerlo como un otro? ¿Es deseable ser puesto por un otro? ¿Es deseable poner a un otro, un otro que es para mí?

Revisemos el despliegue de esta problemática en Hegel. Según se señaló la cuestión gira en torno a la cuestión del dar necesidad a la experiencia. Tenemos que comenzar, entonces, por el problema del comienzo. La filosofía toma comienzo en la experiencia humana: en la experiencia ética, en la experiencia religiosa, etc. A este contenido debe colocarlo bajo la forma de la necesidad. Pues bien, aquí en la religión la experiencia no es ni más ni menos que la experiencia de lo absoluto como Dios, nombrado como Dios. La filosofía debe pues exhibir irrecusablemente la necesidad del contenido de la experiencia religiosa, pues este contenido es lo absoluto mismo, lo que lleva su comienzo en sí mismo:

Lo que es necesario en sí ha de mostrar en sí mismo su comienzo [*Anfang*], ha de ser aprehendido de tal suerte que su comienzo le sea inmanente. (*L.Pr.Exist.Dios*, 217)

Renunciar a, o fracasar en, exhibir el autocomienzo de Dios es condenar a Dios a ser puesto por la comunidad. Hegel en ningún caso está levantando una prueba de la existencia de Dios. De lo que se trata es exhibir la propia necesidad del contenido, necesidad que ya se ha tomado como presupuesto. Lo que debe reconstruirse es el aspecto de la religión en que se tiene experiencia del autocomienzo de este Dios, de qué el es lo absoluto que pone todo y que se pone a sí mismo. La certeza de lo absoluto como Dios es la fe. Tal es el fenómeno que la filosofía debe reconstruir. Ahora bien, si la fe se toma como inmediata, la experiencia religiosa más íntima sería dejada como arbitraria y unilateral. Pero si la fe es entendida como

puesta ante un Dios dado, es Dios quien deviene en unilateral. Por ello la fe no tiene ninguna de esas dos formas. La fe, entonces, se autofundamenta a sí misma, lleva en ella misma su comienzo:

El verdadero fundamento de la fe es ella misma, el testimonio del espíritu acerca del espíritu, y el testimonio del espíritu es ciertamente algo viviente en sí mismo -esta mediación en sí misma. (*L.Fil.Rel.*, 1, 224)

La fe es, pues, el espíritu que da testimonio de sí mismo, testimonio que es actividad en sí misma, mediación en sí misma. La religión es íntimamente esta experiencia del testimonio del espíritu de sí. Por este testimonio es que hay religión, y el exhibe la necesidad racional de la religión. La fe es testimonio libre del espíritu de su libertad. Por ello la religión reside en la libertad del hombre, no en que sea inculcada por formación edificante, por milagros, ni nada externo:

Pero el fundamento absoluto y auténtico de la fe, el testimonio absoluto acerca del contenido de una religión, es el testimonio del espíritu, no los milagros ni una credibilidad extrínseca, histórica. (*L.Fil.Rel.*, 1, 268)

El espíritu da testimonio del espíritu. Este testimonio es la naturaleza propia e interior del espíritu. Ahí se encuentra esa importante determinación, que la religión no ha sido introducida mecánicamente en el hombre, sino que reside en él mismo, en su razón, en su libertad en general. (*L.Fil.Rel.*, 1, 290)

Pero bien, qué clase de actividad es este testimonio del espíritu. Abstractamente considerada la fe tiene como fundamento la unidad de la pura autoconciencia y de la conciencia. Por ello la fe es el tener experiencia acerca de sí como contenido absoluto, acerca de la unidad que es pura infinitud. Es la experiencia de ser la infinitud, de que nada está fuera de mí:

Esta unidad, que ha sido declarada como el testimonio del espíritu acerca de su esencia, el testimonio del espíritu acerca del Espíritu absoluto, es la unidad de la pura autoconciencia y de la conciencia -la forma infinita es la del saber como tal y del contenido absoluto. La unidad de ambos es el contenido absoluto que es forma de sí mismo, es decir, que es saber acerca de sí y que se determina como universal frente a lo singular, de tal modo que este último no existe, sino como apariencia [*Schein*, parencia]. Esta unidad es la que sirve a la fe de fundamento. Esto es lo más íntimo, lo más especulativo, el punto más profundo que cabe expresar al respecto, -un punto que no puede ser captado sino especulativamente. (*L.Fil.Rel.*, 1, 229)

Ahora bien la fe es esta experiencia de intimidad, pero no es una intimidad que se dé aislada, que se dé como mera experiencia reflexiva y arbitraria. La fe es el concepto del culto, lo

interior del culto, esto es, el saberse infinitud que se alcanza en el mismo estar haciendo la unidad, en el estar obrando. Por esto, dicho religiosamente, fe es la certeza del espíritu como unidad sustancial infinita, como unidad del espíritu divino con su comunidad:

En esta perspectiva hemos determinado a la fe como el concepto del culto, como lo interior del culto, o como el primer momento que es considerado en el culto. La fe es el testimonio del espíritu acerca del Espíritu absoluto; es certeza de la verdad de la conexión virtualmente [*an sich*, en sí] divina entre el Espíritu en sí mismo y su Comunidad, es el saber de la Comunidad acerca de esta esencia suya. Tal es la unidad sustancial del Espíritu consigo mismo; no se trata de la unidad abstracta, sino de la unidad que es esencialmente forma infinita, saber en sí mismo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 227)

Por ello la fe es la certeza acerca de lo que se está en obra. Es el sentimiento y pensamiento interior que se tiene en el estar produciendo la unidad. Con ello la experiencia religiosa se fundamenta a sí misma. El culto, el obrar práctico, es, pues, la mediación efectiva de la fe, del testimonio del espíritu. En el culto se acredita la fe y es el mismo estar alcanzando la reconciliación o realidad efectiva del espíritu:

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es en sí misma esencialmente proceso cuya unidad inmediata y sustancial es la *fe* en el testimonio del espíritu como *certeza* de la verdad objetiva. La fe, conteniendo esta unidad inmediata y conteniéndola a la vez como la relación entre aquellas determinaciones distintas, ha pasado en la *devoción*, o sea, en el *culto* implícito o explícito, al proceso que ha de superar la oposición hasta [llevarla] a liberación espiritual, la cual ha de *acreditar* aquella primera certeza mediante esta mediación y ha de ganar la determinación concreta de esta certeza, a saber, la reconciliación o realidad efectiva del espíritu. (*Enc.Cs.Fil.*, § 555, 581)

Con ello se muestra que ni Dios ni la comunidad son dados. Es en el culto donde vive Dios. Así también Cristo sólo vive en la eucaristía, pero no en aquella al interior de un templo, sino en el compartir y hacerse los unos a los otros. Dios, la ciega esencia, sólo sale a su existencia en el culto:

Pero el culto existe solamente dentro de la religión; es dentro de ella donde Dios existe y donde él es la realidad verdadera, es decir, este suelo. (*L.Fil.Rel.*, 1, 314)⁵

⁵ Desarrollo sólo presente en la edición de Lasson de 1925-1929

La unidad de los dos espíritus debe ser producida. La unidad espiritual es el proceso viviente en que la unidad que es sólo en lo en sí del espíritu humano y del espíritu divino es producida en lo efectivo. Este producir efectivo es precisamente el culto:

Pero el Espíritu, la Idea absoluta consiste a) en existir solamente en cuanto unidad del concepto y de la realidad y de modo tal que tanto el concepto como la realidad existen en él mismo en cuanto totalidad; b) pero esta realidad es, como se mostró antes, la revelación, la manifestación que es para sí; frente a aquel concepto [está] la autoconciencia, la finita -la autoconciencia finita llamada naturaleza humana; en la medida en que llamamos “naturaleza divina” al concepto absoluto, la idea del Espíritu consiste en ser la unidad de la naturaleza divina y humana; los hombres [han] llegado a esta intuición. Pero la misma naturaleza divina consiste solamente en ser el Espíritu absoluto; por consiguiente, la misma unidad de la naturaleza divina y humana es precisamente el Espíritu absoluto. c) Pero la verdad no se deja expresar en una sola proposición; ambos el concepto absoluto y la Idea en cuanto unidad absoluta, son también diversos de su realidad; por eso el espíritu es el *proceso viviente* por el cual la unidad virtual de la naturaleza divina y humana [se vuelve] actual [*für sich*] y es producida; lo que *es virtual* [*an sich*] debe ser también producido -fin- y no es producido nada que no exista virtualmente. Así el culto es producido e introducido por la Idea misma. (*L.Fil.Rel.*, 3, 6-7)

El final de la cita evidencia un matiz en la consideración hegeliana del culto que hasta ahora nos podría haber pasado desapercibido. Un culto que coincide plenamente con la experiencia religiosa exhibe y despliega la necesidad de tal experiencia, la necesidad de su contenido, pero no de su contenido nombrado como Dios. Es cierto que se ha dicho que Dios existe sólo en el culto, pero lo que Hegel no sostendría es que Dios exista por el culto. Este matiz implica entonces que la fe tome aires de una fe inmediata. El culto sería entonces quien produce efectivamente la unidad virtual testimoniada por la fe:

[...] el culto corresponde al aspecto práctico, al aspecto en el que la forma está en el espíritu y por el cual Dios es Espíritu -justamente el saber, por medio del cual se introduce este momento. [...] Más concretamente, el culto es ahora la actividad de producir esta unidad, de tomar conciencia de ella y de gozar de ella, de modo que aquello que existe virtualmente en la fe sea llevado a cabo, sea sentido y gozado. (*L.Fil.Rel.*, 1, 233)

El culto es también una acción y, en esa medida, allí hay un fin; pero el fin que se encuentra ahí es la totalidad concreta de lo natural y lo espiritual; el objeto de la fe es el fin del culto, y lo que el culto debe llevar a cabo consiste en que él no separa algo en lo objetivo y en que no se hace valer en el ámbito del objeto, sino que el fin es real, la realidad absoluta en sí y para sí, y el culto no es el que primeramente ha producido este fin, sino que debe producirlo para que él tenga realidad efectiva en mí. (*L.Fil.Rel.*, 1, 233-234)

El culto reproduce más que produce la unidad virtual en el ámbito efectivo. No es la comunidad la que se ha dado el fin para sí misma. La finalidad no deja de ser interna para el culto, pero ella le ha sido dada desde la unidad en lo en sí. Por ello toda la potencia que anteriormente nos parecía que era puesta en el culto por sí mismo, en realidad le es puesta, o más bien impuesta, desde la unidad virtual. El culto se remite a que tal unidad se haga efectiva no tanto para la comunidad con Dios, unidad que se supone más bien como asegurada, sino que para el miembro de la comunidad, para que el singular se abandone como singular, y su obrar se corresponda, sea uno con el obrar práctico en comunidad.

[...] en el culto hay actividad, pero [no] solamente una actividad constituida por mi subjetividad particular, mi rigidez, mi singularidad como tal, que es para sí. El fin, Dios, debe llevarse a cabo en mí por medio de mí, y aquello con lo que se enfrenta la acción que es mi acción es simplemente este abandono de mí que ya no se reserva más como algo peculiar que es para sí; tal es la realización, lo práctico. (*L.Fil.Rel.*, 1, 234)

Por ello el culto es el saber de la historia del espíritu absoluto, y el saber que al le ha correspondida hacer efectiva esa historia que ya era en lo virtual:

[...] y el culto es aquí [en el cristianismo, en el elemento de la libertad]* el conocer, el saber del contenido que constituye el Espíritu absoluto, y la intuición y representación de que esta historia que es el contenido del Espíritu absoluto posee, a la vez, un aspecto por el cual ella es esencialmente también historia de los hombres, en la que el hombre está imbricado. Entonces, el final del culto consiste en que el individuo recorra consigo mismo este proceso y así siga siendo miembro de la Comunidad en la que el Espíritu es viviente. (*L.Fil.Rel.*, 1, 234)

Pero bien, todo este matiz que le viene a restar autosuficiencia al culto, que lo viene a poner ante una tarea asignada por cumplir, ante una unidad espiritual en lo en sí de la naturaleza humana y divina que se le da como fin, no le resta en nada su rol como hacerse efectiva la comunidad. Este es el tema de la relación de la eticidad con la religión, del devenir divino como concepto de la historia universal. En lo que nos ocupa, este punto tiene suma importancia para no entender al testimonio del espíritu como una fe inmediata. La fe en Dios no es espontánea en el hombre, no se produce por tener un acceso privilegiado a Dios, ni se produce ni reduce sólo al culto: al saberse el hombre unidad espiritual en su actuar. No. La fe en Dios procede de la libertad, del concepto determinándose a sí mismo. La libertad, el mismo concepto divino es el que se realiza en el ámbito práctico:

Respecto del punto de partida de esa elevación [del espíritu a Dios]*, *Kant* ha comprendido lo más exacto dentro de lo general en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el *ser* (como [ocurre] en la prueba cosmológica) ni la *actividad adecuada a un fin* (como en la prueba físico-teológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. (*Enc.Cs.Fil.*, § 552 N, 571-572)

Pero no debe pensarse que Hegel con decir que es el ámbito práctico de donde procede la fe, esté dando a entender que es el obrar práctico mismo de la comunidad el que posibilita la fe. Tal sería volver al problema del culto que ya revisáramos. La religión procede más bien de la eticidad pensante, de la eticidad que se vuelve sobre su historia y la sabe como historia divina, como historia de la libertad. Es la comunidad que se sabe y sabe su historia como la historia que ha ido en busca del concepto divino, de la libertad:

La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad. (*Enc.Cs.Fil.*, § 552 N, 572)

A Dios se le conoce en sus obras. Y su obra no es el mundo exterior, sino que es la historia humana, la historia del espíritu que para él es. Por ello si bien la fe procede de la eticidad, también es cierto que la religión es la que sale al mundo. Religión y eticidad van de la mano: una es la historia efectiva de Dios mismo, de la relación de Dios con su comunidad, la otra es la historia efectiva de Dios como comunidad humana. El grado de libertad que haya alcanzado un pueblo corresponde con el Dios que hayan alcanzado. Dios vive y muere en el obrar de los pueblos. Y los pueblos viven por Dios y mueren sino tienen un Dios:

Así la religión también sale al mundo. Según la manera como esté constituida la religión de los pueblos lo estará la moralidad y la constitución estatal; la moralidad y la constitución estatal se rigen enteramente por el hecho de que un pueblo haya concebido solamente una representación limitada de la libertad del espíritu o de que haya alcanzado la verdadera conciencia de la libertad. (*L.Fil.Rel.*, 1, 82)⁶

⁶ Desarrollo sólo presente en la edición de Lasson de 1925-1929

La veneración de Dios o de los dioses afianza y conserva a los individuos, a las familias, a los Estados; el menosprecio de Dios o de los dioses, disuelve los derechos y deberes, los vínculos de las familias y de los Estados, y los lleva a su ruina. (*L.Fil.Rel.*, 1, 103)

Pero estas citas no deben llevar a pensar que Dios ha sido una mera ocurrencia de algunos hombres para sostener el orden político social. Pero ello no quiere decir que no lo haga. Más bien habría que decir que no puede no hacerlo, porque para Hegel Dios se identifica plenamente con la historia humana:

El idealismo de la dialéctica de Hegel consiste en que identifica de manera absoluta la historia humana con Dios o, en que entiende a Dios como el concepto de historia humana.⁷

Dios no es meramente el creador de un mundo exterior. Tal es el Dios que barrunta la representación religiosa. Los hombres no somos producidos como exteriores a Dios: somos producidos como historia humana que tiene como concepto a Dios, a la libertad. Por ello sólo en la historia humana Dios se hace efectivo, allí no ha dejado de ser actividad:

Dios es actividad, actividad libre, relacionada consigo misma y que permanece en sí misma [*bei sich*, en lo de sí, en lo suyo]*. El carácter fundamental de todos los conceptos, e incluso de todas las representaciones de Dios, estriba en que Dios existe como mediación de sí mismo consigo mismo. Calificar a Dios tan solo como creador es considerar su actividad como estando orientada únicamente hacia el exterior, como vertiéndose fuera de sí mismo, como mera productividad que se intuye sin volver sobre sí mismo; el producto sería otra cosa que El mismo: es el mundo. (*L.Pr.Exist.Dios*, 44-45)

Pero esta correspondencia de la historia humana a Dios entraña el problema de la libertad del hombre. ¿Deja de ser libre el hombre por recibir a Dios como concepto que tiene que hacer efectivo en su devenir histórico? Es la tragedia del espíritu que está desgarrado en dos espíritus. ¿Quién traza esta partición? ¿Libertad para el hombre o libertad para Dios? La fe testimonia de la unidad espiritual, de que Dios no es sin mí, ni yo sin él. El problema es que en esta unidad espiritual hay uno que es puesto, hay uno que inapelablemente recibe el concepto de su devenir efectivo:

⁷ C. Pérez S., Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica, Edic. Lom, Santiago, 1998, p. 288

Aquello que ha sido denominado la gracia de Dios, la eficacia de la gracia, plantea a la reflexión la dificultad de su relación con la libertad del hombre. Así este aspecto que llamamos el hombre no es ahí apenas una piedra, de modo que entonces la eficacia de la gracia no es meramente una acción mecánica, un ser eficaz sobre un material pasivo -que sería el hombre, al no colaborar con ella. (*L.Fil.Rel.*, 1, 234)

Pero Dios no llega a disolverse en la comunidad. Hay un resto a favor de Dios. Dios es uno con el hombre, pero Dios no es producido por el hombre: resta una independencia o primacía relativa para Dios

Si, de hecho, la religión no debiera significar, a nuestros ojos, sino tan solo una relación del hombre a Dios, en rigor no se otorgaría a Dios un ser independiente; Dios existiría sólo en y por la religión, no sería sino algo puesto, engendrado por nosotros mismos. Empero, esta expresión que acabamos de exponer y criticar no deja de tener asimismo un sentido elevado y verdadero, a saber, de que pertenece a la naturaleza de Dios, a la independencia perfecta de su acto en y por [*für*] sí mismo, el ser para el espíritu del hombre, el comunicarse con él. [...] Dios *es* y se da en una relación con el hombre. (*L.Pr.Exist.Dios*, 66-67)

Esta relación asimétrica a favor de Dios no parece por donde se puede justificar, sino en la fe de un pueblo, en la experiencia de un pueblo. Es el pueblo el que nombra a la unidad espiritual, al absoluto, como Dios. Es un nombrar que es un estar haciéndolo en el culto desplegado en la vida ética. Es el comienzo el que queda sin ser reconstruido racionalmente. Ha mostrado Hegel que en la fe se tiene experiencia de unidad espiritual. Ha exhibido la necesidad racional de tal unidad, pero no ha logrado mostrar la necesidad de que lo absoluto sea nombrado Dios. Seguramente ello no puede cumplirse: en todo poner se juega una apuesta. En este último texto palpita toda una tensión: salvar la existencia de Dios o salvar la libertad del hombre. Pero no quedan dudas que para Hegel es la comunidad la que en un acto libre se conforma a Dios, al concepto divino.

Esta historia se ha acabado. Ahora nos resta volver sobre ella, sobre la tensión que late en esta historia. Quien hablará ahora es la voz misma que ha venido relatando esta historia.

¿Logra Hegel exhibir la necesidad racional del contenido de la experiencia religiosa?
¿Recurrir a una certeza especulativa de un Dios no es dejar abierta la puerta para que un sujeto se me imponga como otro? Dios podría dar cuenta racional de que se puso como historia humana, sin que por ello deje de ser libre. En realidad puede dar cuenta de cualquier

cosa porque es libre. Pero el hombre no puede dar cuenta de que ha sido puesto por otro sin abdicar de su libertad. La necesidad queda entonces fuera de él, porque él es el puesto.

Sin embargo, las cosas no se encuentran en un estado de tan clara decisión en Hegel. La tensión que reina en estos pasajes podría llevar a establecer lo contrario. Por momentos pareciera que recae una y otra vez en entender a Dios como un *factum* que es puesto por la comunidad: Dios no sería más que la misma experiencia religiosa. Decir que es una *factum* es historizar la existencia de Dios. Es decir que es el pueblo el que ha venido nombrando al absoluto como Dios, quien ha puesto al concepto *como* Dios. Ha llegado a haber Dios sólo al interior de la historia humana. Por ello este Dios puede dejar de ser. Pero los dioses han sido dioses, no han sido ocurrencias. Es cuestión de la comunidad el poner o dejar de poner un Dios. Ciertamente es que Dios ayuda y ha ayudado a sostener el orden político. Pero no es un asunto exterior: no es que el orden de la humanidad sea culpa de que nos hayamos hecho de un Dios de la clase que sea. Hemos puesto el orden político junto por poner un Dios que se le corresponda. El Dios que se dan los pueblos es signo de la relación de enajenación en la que están sumergidos, de la relación desde la que se conforma su realidad. El porqué poner tal realidad, el porqué poner un Dios de tal o cual carácter no es un misterio irracional: sino la razón misma, la razón en su libertad, en su ser comienzo absoluto. El que un Dios deje de ser puesto es asunto de los pueblos. Pero la cuestión a que se puede atender es a lo que está en juego en el que exista un Dios. La cuestión es si es deseable la estructura de un mundo que tenga estructura religiosa en el sentido de que haya siempre ahí una especie de Dios puesto, en que la humanidad se haga de un Dios para que ese Dios la ponga a ella como un otro. ¿Es deseable un mundo al modo religioso, un mundo en que un sujeto, de la especie que sea, pone un otro? El que haya o no un sujeto tal puesto es cuestión del pueblo. Aquí sólo se juzga que tal estructura siempre va a ser un reino de enajenación para el hombre y para tal presunto dios. Tal dios que pone un otro como un otro de sí mismo, pero sujeto a él, difícilmente va a ser conciente de sí como libre en ese otro, porque ese otro no es tan otro de él, no es tan idéntico a él. En ese otro tal dios sólo va a poder contemplar su obra de enajenación: su restarle la libertad al otro, su volverlo un algo.

Es de una figura tal, del sujeto que pone un sujeto, que la doctrina lógica no abarca. En la *Ciencia de la Lógica* se da cuenta de un sujeto que pone una realidad, de un sujeto que se pone como objeto. Se da cuenta de un sujeto que pone a algo otro de sí mismo, pero no de un sujeto que pone un otro de veras otro: no una objetividad, sino un otro que es un sujeto, que se

pretende al menos haberlo colocado como otro: como libre. Cabe preguntarse si esta pretensión tiene sentido ¿Se puede poner un otro sin que haya enajenación de por medio? Verdad es que puedo volverme otro, ser en otro, etc. Pero ¿es deseable que pueda poner un otro, pero sujeto a mí, con lo que ya tan libre, tan otro, no es? ¿Es cierto que no hay nada de criticable en el poner a un otro? ¿No hay ahí nada más involucrado que el regocijo de sí, el mero anhelo de tener un otro para ser conciente de sí? Sin embargo, en una figura tal, ¿no es más bien irrehuible la enajenación del otro al ponerlo determinadamente como un otro para mí? ¿Una figura tal es digna del ámbito espiritual, del ámbito de la libertad?

Tanto la proposición como el cuestionamiento de esta figura lógica del poner a un otro se ha venido haciendo desde el interior del pensamiento hegeliano. Esta crítica en ningún caso arruina la riqueza inmensa de este pensamiento. Lo deja casi intacto. ¿Qué nos enseña este pensar? Que todo tiene y es su mediarse, que todo es una historia, que nada tiene que haber. ¿Ni siquiera una unidad originaria? No. La unidad entre pensar y ser, entre sujeto y objeto, entre Dios y comunidad, no es primordial ni originaria. En primer lugar no es tal porque no es una unidad que se *dé*, que tenga el carácter de ser un mecánico e impuesto evento perteneciente a una esfera trascendente, a una barruntada esfera original que esté sobre todo, esto es, que esté más allá del en sí y del para sí, que sea un más allá absoluto, un antes del antes de la creación. Una unidad tal sería una unidad externamente impuesta: la ruina absoluta de la libertad, no sólo humana, sino que de la misma libertad, del Dios mismo quien la libertad es, quien más bien es el imponerse mediadamente a sí mismo la unidad. El ámbito lógico, la esfera de lo en-sí, la esfera de lo antes del tiempo, de lo antes de la creación, exhibe precisamente como Dios se da a sí mismo aquella unidad. En tal ámbito ésta es producida, es un resultado del propio automediarse de la subjetividad por sí misma. Ello no debe llevar a entender que tal resultado en sí podría operar como fundamento puesto en el principio de los tiempos, que le sea impuesto a la humanidad, constriñéndole a mantenerse en tal unidad que ya ha sido puesta como efectiva. No hay tal trascendencia de lo en sí para el mundo de la efectividad, para el mundo del para sí, para este mundo que no es otro que el de la historia humana. La unidad en sí entre pensar y ser no opera tampoco como origen trascendente en el sentido de unidad hacia la que fracasadamente aspirar, ni tampoco como unidad a los inicios de los tiempos que se ha quebrantado, como paraíso perdido al que retornar. El devenir lógico divino, el devenir de lo en sí, opera más bien como fundamento lógico de la historia humana, opera como concepto de ella. La unidad en lo en sí, la unidad en sí del en y el para sí debe ser

efectivamente puesta en lo para sí, en la historia humana para que se alcance lo absoluto, esto es, para que se alcance la unidad de lo en sí y lo para sí. Esto es alcanzar la unidad absoluta entre ser y pensar. Una unidad tal como vemos debe ser producida, se alcanza sólo como resultado: es plena actividad de lo divino y lo humano, de lo espiritual. Por eso ya leíamos decir al propio Hegel que es equívoco llamar unidad a esta plena actividad, que no sólo no es algo quieto, sino que ni siquiera es un algo. Por ello tampoco se trata de un resultado que se alcance en un punto final: no es unidad original, ni tampoco terminal. Es una unidad no dada ni al comienzo ni al final, es una unidad que está siendo producida en todo momento: tensa e inquieta unidad que está llegando a ser. No es una unidad resultante, es una unidad que siempre está resultando como producto del propio mediarse de la actividad. Por eso mejor habría que decir: Dios, la subjetividad absoluta desgarrada como Dios en sí y Dios para sí, como Dios y comunidad humana, que tiene como carácter íntimo el esenciar, la movilidad y la actividad absoluta, es el *originar* la unidad entre subjetividad y objetividad cuando aquella íntima actividad se determina a sí misma como un darse a sí misma el fin, cuando se determina como libertad, como el libre poner su objetividad, cuando es el libre darse a sí misma una realidad plenamente determinada sabiéndola como otra de sí misma, como otra del autodeterminarse como tal realidad. También puede decirse así: la unidad de concepto y ser es un presuposición absoluta para quien es posición absoluta, para la subjetividad absoluta.

Este Dios hegeliano es la unidad de Dios e historia humana. Pero ellos no son unilaterales. La historia humana es puesta en su concepto por Dios, pero la objetividad, la realidad, se produce por entero, se hace efectiva, sólo al interior de y por la historia humana. En ello como en la lógica la realidad la sigue poniendo un sujeto. Pero el asunto es volverse hacia la subjetividad. Acá surge el problema de que Dios se desgarrar dentro de sí en un espíritu infinito y un espíritu finito. Pero vistas las cosas así la humanidad podría aun reducirse a una figura lógica, en que ella como objeto está frente a su sujeto. El drama es que la humanidad llega a ser infinita, llega a ser Dios. En la religión consumada la humanidad llega a saber que Dios la pretendió poner, no como objetividad, sino que como subjetividad absoluta. El drama del cristianismo es que la humanidad se sabe como un espíritu infinito, pero que ha sido puesto como un otro por el espíritu infinito en sí: la humanidad se sabe libertad infinita, pero que se le enajena, se sabe sujeta a Dios, se sabe actividad efectiva libre, a la vez, que sujeta a cumplir las escrituras del Dios. El drama es que en la subjetividad absoluta hay un espíritu frente a un

espíritu, pero estando uno de los espíritus abarcando, hundiendo en sí al otro: el hombre en Dios, el hombre como el hacedor de lo para sí del espíritu divino.

Sin embargo, en una subjetividad escindida al modo religioso no hay lugar para la plena libertad: se trate de que seamos inconscientes de que nosotros hayamos puesto al Dios o autoconscientes de ello. No se trata de hacernos de un Dios a la medida del hombre. Después de Hegel, como habiéndose superado en él el problema de la objetividad exterior, el pensar se volvió directamente hacia la relación interna de la subjetividad⁸. Feuerbach mostró que era el hombre quien producía como una ilusión a Dios. Marx en su radicalidad dejó atrás el problema de Dios, volvió su pensar al género humano, a la historia humana, considerándola toda la subjetividad que hay. Libertad no sería que esta subjetividad fuera una identidad homogénea, perfecta, sin quiebres internos, una reunión cristalizada de determinaciones, la repetición de lo mismo: ello sería la muerte. Sin desgarre no hay libertad. El asunto es cual es la determinación de este desgarre interno de la subjetividad. Si es un desgarre en determinaciones que permanecen una externas de otras, tal desgarre como mínimo es el reino de la diversidad, de la mera tolerancia. Como mínimo de la tolerancia, porque cierto es que también un desgarre tal puede ser el reino de la cruda enajenación, el reino en que es posible que uno, el que domina, el que vale, ponga a un otro como a él siempre sujeto. Sólo un desgarre en determinaciones que pueden llegar siempre a reconciliarse unas con otras, a reconocerse y entrelazarse unas a otras en la pertenencia en una comunidad es el reino de la diferencia, de la libertad, en que *yo* puede ser un *Tú* para todos, un *Tú* para el Todo, y no un mero otro puesto por Él.

Puede parecer ilógico este sostener que una comunidad bajo la figura de la religión es el enajenarse a sí misma, el abjurar de su libertad en el poner a un Dios. Sin embargo, esta es una cuestión nada de ilógica. Es que en la lógica del sentido común no hay lugar para la libertad, para lo contradictorio, para poner un otro que se me oponga, para negarse a sí mismo

⁸ Toda esta tensión hegeliana en torno a lo divino eclosionará en la crítica de lo religioso de Feuerbach, en la crítica de esta crítica de Marx y en el grito mismo en los labios del frenético Nietzsche. Todos estos pensamientos operan desde una lógica en que a Dios nosotros lo hemos puesto: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”. Pero Nietzsche olvida que *a rey muerto, rey puesto*. Ciertamente es también, que ya es bastante ya: luchemos por ser nosotros la Escritura.

y devenir un otro, para rasgar este mundo nuestro y hacer que se abran las anchas alamedas. No siempre hubo Dios, puede dejar de haberlo. Cuestión de creencias creantes, de pensar constituyente. Libres somos. No algo tiene que haber. Más allá de un nihilismo del sin sentido o uno *sui generis* del sentido, es la historia humana la que puede ponerse como lo absoluto, como el sentido todo. *Podemos* porque no *debemos*: porque nada tiene que haber, libertad podemos ser.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica:

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de R. Mondolfo. Ediciones Solar, Bs. Aires, 1968. [C.Lóg.]

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de R. Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2000. [Enc.Cs.Fil.]

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de W. Roces. FCE, México D. F., 1984. [Fen.]

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Tomos 1, 2 y 3*. Trad. de R. Ferrara. Alianza Editorial, Madrid, 1984-1987. [L.Fil.Rel.]

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Trad. de G. R. de Echandía. Aguilar Ediciones, Madrid, 1970. [L.Pr.Exist.Dios]

Bibliografía Complementaria:

BLOCH, E. *El pensamiento de Hegel*. FCE, México D. F., 1949.

COLOMER, E. *EL pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona, 1986.

COLETTE, J. *Procès de l'objectivité de Dieu: les presupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*. Du Cerf, París, 1969.

DE LA MAZA, L. M. *Lógica, metafísica, fenomenología: la Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Edic. Univ. Católica, Santiago, 2004.

DUQUE, F. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Edic. Akal, Madrid, 1998.

FINDLAY, J. N. *Reexamen de Hegel*. Edit. Grijalbo, Barcelona, 1969

FINLAYSON, C. *Dios y la filosofía*. Univ. de Antioquia, Medellín, 1945

GAETE, A. *La Lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*. Edicial, Bs. Aires, 1995.

HEIDEGGER, M. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Edit. Anthropos, Barcelona, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Werke*. Suhrkamp Verlag, Berlín, 1976.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Editorial Alfaguara, Madrid, 1998.

PÉREZ, C. *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Edic. Lom, Santiago, 1998.

PINKARD, T. *Hegel, una biografía*. Edit. Acento, Madrid, 2001.

SCRUTON, R. *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*. Edit. Cuatro Vientos, Santiago, 1999

SEGURA, A. *Logos y praxis. Comentario crítico a la lógica de Hegel*. Edic. Tat, Granada, 1988