

Jorge Alberto Prendas Solano

¿Hegel ateo? Dios en la *Fenomenología del Espíritu*

Resumen: Este trabajo es el resultado de una investigación realizada para la conmemoración de los 250 años del nacimiento de G.W.F. Hegel. En dicho contexto, se aborda una de las grandes obras de este pensador; a saber, la *Fenomenología del Espíritu*. El objetivo del autor consiste en explorar los límites y posibilidades del planteamiento hegeliano sobre Dios en el modo de saber de la Religión. La conclusión que se pretende demostrar es la legitimidad del llamado «ateísmo hegeliano» toda vez que el Dios que se desprende de las reflexiones de Hegel no tiene relación alguna con una entidad personal ajena o distante a lo humano.

Palabras claves: Ateísmo, G.W.F. Hegel, Dios, *Fenomenología del Espíritu*.

Abstract: This work is the result of an investigation carried out to commemorate the 250th anniversary of the birth of G.W.F. Hegel. In this context, one of the great works of this thinker is addressed; namely, the *Phenomenology of Spirit*. The author's objective is to explore the limits and possibilities of the Hegelian approach to God in the religion as a way of knowing. The conclusion that is intended to be demonstrated is the legitimacy of the so-called «Hegelian atheism» since the God that emerges from Hegel's reflections has no relationship with a personal entity alien or distant from humanity.

Keywords: Atheism, G.W.F. Hegel, God, *Phenomenology of Spirit*.

1. Introducción

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel no escribió un capítulo llamado «Dios» o «la esencia absoluta» (*das absolute Wesen*) sino que se aboca a redactar un capítulo cuyo nombre es: «La religión» (precisamente el capítulo VII de la obra), el cual puede ser considerado casi como un texto independiente del resto de la obra, es decir, «una sección tan homogénea y cerrada sobre sí que el lector puede considerarla con facilidad por fuera del contexto general de la obra»

A lo largo del camino filosófico en la *Fenomenología*, la religión le es presentada al lector como la historia de la relación entre lo divino y lo humano; finitud e infinitud «buen infinito» (Liu 2016), un relato que tiene un desarrollo completo (de máxima expresión) en el capítulo sobre la religión; entendiéndolo por esta la elevación de lo finito a lo infinito: «Hegel llamó a esta elevación “religión”, y vio en la unificación que ella posibilitaba su superioridad frente a la filosofía» (Rendón 2012, 47). Por lo tanto, el objeto de la religión lo constituye la necesidad de comprender esa idea llamada «Dios» y la historia de ese concepto en su permanente relación con lo humano.

Es necesario dejar claro que siempre se trata de esta relación, puesto que muy lejos se



encuentra la filosofía hegeliana de concebir a Dios bajo la forma de un objeto fenoménico (Terrance Walsh 2018), así como de ninguna manera el concepto de Dios refiere para Hegel a una entidad trascendental o una garantía teleológica de sentido (Gabriel 2011). Se trata en el fondo, nada más y nada menos, que de la especificidad de una conciencia humana que está en relación con la llamada esencia absoluta, y de cómo la conciencia entiende su relación con ésta. Podría decirse, que en cierto sentido, la vía hegeliana consiste en hacer descender a Dios al mundo humano «Descensus Dei in Mundum» (Taylor 1977, 224).

En consecuencia, Hegel no les ofrece a sus lectores una definición inmóvil de lo divino; sino que el acto de comprender a Dios requiere necesariamente desarrollar la historia de la comprensión humana de dicha idea en el marco de las formas religiosas, toda vez que Dios sería el resultado de la forma en que esa categoría y la humanidad (que se piensa a sí misma) se relacionan a través de la historia. Se convierte, entonces, esta zona de la obra en un punto de ruptura: «ahora se trata de considerar «las figuras» en las que «Dios» -en lenguaje figurado; técnicamente: la «autoconciencia absoluta»- se presenta a la conciencia, hasta coincidir con ella en la figura teándrica del Cristo» (Duque 1998, 524). De esta manera, en el capítulo sobre la religión de la *Fenomenología* es posible encontrar una amplia explicación sobre la religión que conduce al lector por tres grandes momentos, a saber, la religión natural como primera forma, en segundo lugar, la religión-arte y, en tercer lugar, la religión que se hace manifiesta en sí y para sí (el cristianismo luterano) (Dri 2001) como la más elevada forma de religiosidad.

El objetivo de este artículo consiste en revisar el sentido de la idea de lo divino en su relación con lo humano, ello en el marco del capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel, es decir, en el contexto particular constituido por una ciencia de la experiencia de la conciencia y las particularidades de un fenómeno religioso que representa la culminación del viaje de la conciencia. Una vez realizado lo anterior, se procederá a evaluar críticamente, por una parte, los límites y posibilidades de las

tesis de Hegel en esta parte de su filosofía, y, por otra parte, la posibilidad de atender a un asunto de múltiples polémicas, a saber, la cuestión del llamado «ateísmo hegeliano» o de la «muerte de Dios» en el pensamiento de este autor, tal y como ha sido señalado en la literatura especializada: (Kojève 2007), (Siep 2015), (Ezquerro Gómez 2011), (Bubbio 2015) the image of God as thought thinking itself was an image of the knowledge aspired to in philosophy. With the notion of God becoming man and his insistence on the icon of the Cross, Hegel challenged the Aristotelian goal of philosophy as immutable knowledge of an ultimate reality. Hegel viewed the crisis of normativity (the death of the Cartesian divine guarantor. La hipótesis del autor respecto de este problema es que el Dios hegeliano dista radicalmente de cualquier versión teísta¹, y por ello mismo, se convierte en una tercera posibilidad frente a la visión clásica de grandes religiones reveladas (judaísmo, islamismo o cristianismo) o frente al grupo de los ateos que defienden la inmanencia radical del mundo.

2. El recorrido de lo divino y lo humano

La religión no solamente es una de las piezas fundamentales de la entera ciencia de la experiencia de la conciencia, ubicable con precisión en el tránsito cercano hacia la Ciencia, sino además uno de los puntos cardinales de todo el pensamiento de Hegel, ello ya desde su etapa de juventud, donde el concepto de Dios aparece como: «una realidad política y social que servirá para la construcción de Alemania como una nación» (Gallardo León 2013, 113). Ahora bien, respecto de la importancia de este asunto en el Hegel de la *Fenomenología*, se puede señalar lo siguiente:

...se trata de un tema de la mayor importancia dentro de su propuesta filosófica. Más aún, puede decirse que se trata de uno de los puntos cardinales de su pensamiento, de tal manera que no parece posible comprender su filosofía sin comprender a su vez el papel que en ella desempeña no solo la religión en

general, sino el cristianismo en particular.
(Díaz 2008, 219)

Con mayor claridad, el análisis hegeliano de la religión se les ofrece a los lectores bajo la forma de un conjunto de figuras o un apartado entero del recorrido fenomenológico, que se inicia en el estudio de la religión natural como primer momento. No obstante, no sería correcto señalar que el tratamiento de lo religioso y de Dios se despliega únicamente en el capítulo VII de la odisea de la conciencia; ya que más bien es parte del recorrido entero. Así pues, vemos emerger estas ideas como uno de los resultados de la dialéctica del dominio y la servidumbre, concretamente en la figura de la autoconciencia desdichada, parte final del capítulo IV de la *Fenomenología* (Dri 1996).

Allí el lector se percata de que la conciencia se ha desgarrado en su interioridad y ha producido con ello una dualidad en su seno. Ya no se trata más del amo y del siervo como momentos enfrentados en la lucha por el reconocimiento; sino más bien de una conciencia que se encuentra ella misma desdoblada, sin unidad, y que, por ende, oscila entre lo simple e inmutable y lo múltiple mutable. Por eso mismo, la autoconciencia desdichada se encuentra atrapada en la movilidad permanente del mundo, siempre anhelante de algo inmóvil, terminado o cerrado. Con la escisión en dos la autoconciencia experimenta el dolor de no poder unificarse, y de sentirse a sí misma como sólo capaz de realizarse en un plano que no es el de este mundo terrenal. En este sentido, la autoconciencia desdichada espera por la llegada de un mundo que no es el del presente (al cual se le piensa como un valle de lágrimas) sino el mundo futuro en el cual se dará una reconciliación eventual:

Su pensar como tal no deja de ser el zumbido informe del toque de campanas, o una tibia neblina de incienso, un pensar musical que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetual inmanente. Sin duda, a este sentir infinito, puro e interior, su objeto le adviene, pero entrando de tal manera que no entra como comprendido conceptualmente, y por eso entra como un extraño. Con lo cual, lo que hay aquí es el

movimiento interior de un ánimo puro que se siente a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos; el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, *pensar* puro que se piensa como singularidad; la certeza de que precisamente por pensarse como singularidad es conocida y reconocida por este objeto. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inalcanzable que al atraparlo huye, o mejor dicho ya ha huido.
(Hegel 2010, 291)

Ahora bien, de vuelta al capítulo VII de la *Fenomenología*. La religión tiene una larga historia, un desarrollo y un recorrido. Para Hegel, evidentemente, no todas las formas religiosas son equivalentes. En este sentido, su exposición se desarrolla desde las religiones que adoran objetos, por ejemplo, plantas o animales «India y Egipto», hacia un punto medio en el desarrollo; como es el caso de los griegos «la religión-arte», y finalmente el cristianismo como religión que se hace manifiesta. Antes de abordar la historia de la religión y de cómo las formas religiosas están sometidas a una evolución a lo largo del tiempo, se hace necesario primero comentar las primeras líneas del capítulo. ¿Qué le aporta al lector este capítulo que no estuviera previamente dicho sobre la religión? La respuesta la provee el texto de Hegel de manera clara:

En las configuraciones habidas hasta aquí, que se diferencian, de manera general, como conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, también nos hemos encontrado con la *religión*, ciertamente, *como conciencia de la esencia absoluta [das absolute Wesen]*: más sólo desde el *punto de vista de la conciencia* que es consciente de la esencia absoluta; pero no ha aparecido la esencia absoluta *en y para sí misma*, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma. (Hegel 2010, 777)

Esta cita presenta una pieza clave para cualquier debate sobre la religión y el tema de Dios en la *Fenomenología*. Queda en evidencia que el asunto no es posesión temática exclusiva del capítulo VII, al que se hace referencia en este artículo; así como el tema de Dios tampoco se

encuentra restringido a este momento de la experiencia de la conciencia. La religión se presenta al lector, más bien, como una conciencia de la esencia absoluta, o en palabras más sencillas, como una conciencia de Dios (la más alta idea pensable). Se trata del saber de Dios; pero no de cualquier tipo de Dios, porque no todas las formas del saber de Dios son idénticas. Veamos esta cuestión con detenimiento.

Al inicio del recorrido religioso, la mencionada conciencia es la de una esencia absoluta que está débilmente enlazada con lo humano, y la experiencia de la conciencia sobre su objeto y sobre ella misma producen que esa relación se vaya afinando cada vez más hasta alcanzar su plenitud. Cuando Hegel señala que: «no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma» quiere decirle a su lector que ese Dios que aparece para la conciencia todavía no alcanza a ser una sola pieza con ella. En otras palabras, toda vez que la conciencia percibe a Dios como algo ajeno y distinto de ella esa relación no ha alcanzado aún su punto más alto, pero lo hace plenamente cuando la conciencia puede reconocer que la esencia absoluta y ella realizada como espíritu son idénticas. Por tanto, aquí es donde se produce la unidad de lo en sí y lo para sí. Humanidad y Dios se deben compenetrar completamente al final de la odisea de la conciencia. Sobre esta meta conseguida en la religión, dice el texto:

Encerrado de este modo en su pura autoconciencia, el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas. (Hegel 2010, 787)

En consecuencia, en este capítulo de la religión, Hegel vuelve a «iniciar» el ciclo dialéctico de su presentación del objeto llamado Dios, toda vez que no empieza su exposición con la presentación inmediata de lo religioso como religión

que se hace manifiesta (lo cual sería una posibilidad); sino que lo hace desde la forma de una religión natural: la más abstracta y sencilla de las formas. Así pues, el recorrido se realizará desde la forma más lejana del espíritu que se sabe a sí mismo como esencia absoluta, hacia un espíritu pleno de su naturaleza humana y divina. En el principio del recorrido solo se verán detalles de la unidad de lo infinito y lo finito, pero ese elemento debe irse desarrollado progresiva y lentamente hasta alcanzar la plena identidad del espíritu y la esencia absoluta. Alcanzar esa meta es el propósito de la exposición, toda vez que se trata de una realidad consumada en la modernidad como época histórica, concretamente en el cristianismo protestante como religión de la modernidad; esto en la visión del filósofo de Stuttgart. A continuación exploramos esta formas.

3. Religión natural

La primera forma del tratamiento de lo divino y su relación con lo humano es la religión inmediata o natural, puesto que en ella: «el espíritu se sabe como su propio objeto en figura natural o inmediata» (Hegel 2010, 787). A este primer momento corresponde la figura de la esencia luminosa. Para esta forma religiosa, el hecho de que Dios se haga hombre no tiene ninguna importancia o es totalmente indiferente. Dice el texto:

La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que él se contempla a sí en la religión: así, por ejemplo, cuando Dios se hace hombre en la religión oriental, ello no tiene ninguna verdad, porque su espíritu efectivo carece de esta reconciliación. (Hegel 2010, 791)

Es bastante evidente, en este punto, que se trata de las religiones orientales, concretamente el caso de los persas y el zoroastrismo. El Dios Ormuz, por ejemplo, es luz que se opone a las tinieblas. No obstante, con toda certeza se trata de la forma más antigua de lo religioso, y del

primer modelamiento de Dios en su acercamiento con lo humano. En este caso, Dios es visto como un objeto identificado con algo inanimado, lejos de lo humano, y, por lo tanto, desvinculado de la finitud. Hegel señala que esta experiencia de la esencia luminosa es equiparable con el momento de la certeza sensible (capítulo I de la *Fenomenología*) ahora en el ámbito de la religión, puesto que al igual que lo hacía la conciencia en su recorrido inicial, ahora se trata de un espíritu que se concentra en una esencia luminosa y que se enfrenta a la oscuridad. Se trata del singular, el esto o el aquello; mi opinión íntima. Esto es un elemento importante toda vez que Hegel va a remarcar esta suerte de correspondencias entre la religión natural y los primeros tres capítulos de su obra, de manera tal que esta forma de la religión recuperará las primeras formas de la experiencia de la conciencia, es decir, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento:

La autoconciencia efectivamente real de este espíritu disperso es una multitud de espíritus del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de animales como si fueran su esencia, pues no son otra cosa que espíritus de animales, vidas animales separándose y particularizándose, conscientes de ellas sin universalidad. (Hegel 2010, 795)

El segundo momento de la religión natural es el de la planta y el animal. Ahora, ya no se trata aquí de lo inanimado, sino directamente de la adoración de animales. Se trata de un modo de panteísmo donde el movimiento se plantea como una oscilación entre la inocencia de la «religión floral» y la culpa de la «religión animal» que tiene la seriedad de la vida en lucha. Esta lucha termina en la guerra y la destrucción, por eso precisamente; la culpa. Probablemente se refiere, en este punto, a las luchas entre las tribus del antiguo Egipto. De igual manera, esto es homologable con la percepción del capítulo II de *la Fenomenología*. El tránsito va de la certeza de la luz o la oscuridad a un objeto determinado: planta y animal.

El tercer momento y final de la religión natural es el maestro artesano (*der Werkmeister*). En este punto, los objetos humanos producidos por un maestro artesano se convierten en objetos de culto religioso, no obstante, son al mismo tiempo caracterizados como productos instintivos; de la misma manera en que las abejas que construyen sus celdas: «El espíritu aparece aquí, entonces, como maestro artesano, y su actividad por la que él se produce a sí mismo como objeto, pero sin haber aprehendido todavía el pensamiento, es un trabajar instintivo, igual que las abejas que construyen sus celdas» (Hegel 2010, 797). En otras palabras, el maestro artesano elabora objetos que no comprende y lo hace siguiendo su pulsión no racional. Trabaja, pero no sabe con qué propósitos o con qué finalidades. No hay una teleología en la acción del maestro.

Se trata de la figura del constructor en el antiguo Egipto, que seguramente Hegel tomó prestada de sus lecturas de Heródoto. La idea es que los objetos construidos sean la mejor representación de la esencia divina: «En esta forma de experiencia, que históricamente correspondería a la religión del antiguo Egipto, se busca traer a la presencia esta esencia a través de la creación de un artesano de objetos con formas commensurables, simétricas e inteligibles»

Como es conocido, la egiptología en la época de Hegel era inexistente, y fue hasta tiempo después que alcanzó su plenitud como disciplina. En la dialéctica de la religión natural este es el final, y una vez más esto es correspondiente al entendimiento en la conciencia (capítulo III de la *Fenomenología*), pues el objeto se crea y se separa de la naturaleza. No se trata ya ni de la luz, ni de la planta o el animal, sino del objeto creado por el maestro artesano. No obstante, es una creación objetiva sin plenitud de autoconciencia puesto que no ha sido asumida por el maestro artesano como producción de la propia subjetividad libre. En otras palabras, el maestro no sabe que en el objeto está puesto su mismidad. Cuando lo sepa, realmente dejará de ser un artesano para convertirse en trabajar espiritual:

El espíritu ha elevado su figura, en la cual él es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma, y se da tal forma pro-

duciéndola. El maestro artesano ha abandonado el trabajar *sintético*, el *mezclar* las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; una vez que la figura ha ganado la forma de la actividad autoconsciente, él se ha convertido en trabajador espiritual. (Hegel 2010, 803)

4. La religión-arte

Dicho lo anterior, avanzamos hacia la segunda forma de la religiosidad, es decir, de la comprensión de la relación entre lo divino y lo humano. El trabajo religioso deja de ser en este momento algo que el trabajador no entiende (meramente instintivo) y se convierte más bien en una actividad autoconsciente, por lo tanto, arte absoluto. En la Grecia antigua, desde la perspectiva hegeliana, no hay divorcio entre arte y religión, o, mejor dicho, el arte es un capítulo de la religión.

Y propiamente hablando, sólo hay, se da arte en la experiencia griega. Grecia es el único pueblo en el cual su religión es formalmente su arte. Por esto Hegel en la *Fenomenología* habla de Religión-Arte (*Kunst-Religion*) cuando se refiere al pueblo griego. Es allí en donde el espíritu religioso resplandece en la figura por antonomasia. (Lolas 2008, 75)

Se abandona la figura del maestro artesano y se le da paso a un trabajador espiritual, concretamente se trata de la época de Grecia (el pueblo ético), y aquí no tenemos más trabajadores alienados respecto de su objeto, sino que la época entrega artistas. El espíritu es artista, y precisamente por ello, un elemento esencial de esta caracterización es la colocación del arte como momento a lo interno de lo religioso.²

El primer momento de la religión-arte es la obra de arte abstracta, correspondiente a una obra de naturaleza inmediata. Se asocia con los templos griegos y las estatuas dentro de ellos, existiendo una diferencia marcada entre las estatuas y los templos (precisamente por eso la obra es abstracta) como señala el filósofo (Duque 1998) en su comentario a esta figura. Los viejos

dioses ahora son sustituidos por figuras que representan a los pueblos, es decir, espíritus que en el fondo están representándose de manera consciente a sí mismos. En este proceso, se superan las formas anteriores de la adoración de la luz, las plantas y los animales, o la obra del maestro artesano. Lo realmente importante ahora es resaltar el contenido artístico-espiritual, el sí mismo que se refleja en la piedra del templo o en las estatuas que adornan en el interior. Pensemos, por un momento, en los famosos templos griegos y sus oráculos. El espíritu ya no se contenta con cosas exteriores que entorpezcan su intento de ponerse a sí mismo en la materia, todo eso debe ceder paso para dar lugar a una obra de arte sencilla, frugal y llena de subjetividad que se auto celebra. Por eso leemos:

Sino que el concepto va quitando todo lo que en la raíz, en las ramas y en las hojas aún está pegado a las formas, limpiándolas hasta dejar conformaciones en las que lo rectilíneo y plano del cristal está elevado a proporciones inconmensurables, de tal manera que la animación de lo orgánico sea acogida en la forma abstracta del entendimiento a la vez que, para el entendimiento, queda conservada su esencia, la inconmensurabilidad. (Hegel 2010, 807)

Más interesante se torna esta cuestión dentro de la reflexión de Hegel cuando éste se pregunte por el tipo de dios que aparece dentro de esta primera forma de la religión-arte. Ese Dios que mora en los templos es:

Pero el dios que mora aquí dentro es la piedra negra extraída del caparazón del animal, penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana quita la capa de la animal, con la que se hallaba mezclada; para el dios, hola el animal no es más que una vestimenta contingente; se pone junto a su figura verdadera y ya no vale nada para sí, sino que se ha rebajado hacer significación de otra cosa, a ser mero signo. (Hegel 2010, 807)

A pesar de todo lo que se pueda decir sobre el estilo de escritura de Hegel, no puede ser más claro el texto anterior. La creación humana ha

construido un Dios que es extraído desde lo natural, y simplemente se trata ahora de remover una parte de lo animal para dar espacio al Dios que se arropa con lo finito y contingente, es decir, con la piel del animal. Dios está muerto en su forma antigua y es ahora un signo o un símbolo. Algo cargado de sentido y que no corresponde exactamente con el objeto como lo era en la religión natural. Al mismo tiempo, esto permite ver la naturaleza de la vida orgánica, caer en la cuenta de cómo se comporta esta forma de la vida. La esencia de este Dios de la obra de arte abstracta es la fusión de naturaleza y autoconsciencia; el saber que se sabe a sí mismo. Para los griegos esto significa un movimiento evolutivo dentro de sus concepciones de lo divino, puesto que ahora abandonan las viejas deidades mitológicas narradas en las historias de Hesíodo y los poetas, para darse nuevas formas y deidades donde ellos se comprenden a sí mismos. Los titanes desaparecen del mapa y ahora saltan al poder figuras que apenas tienen el recuerdo de aquellos viejos dioses ajenos al espíritu ético. En un hermoso pasaje queda retratado este asunto:

Estos viejos dioses en los que la esencia luminosa, procreando con las tinieblas, se particulariza primero en el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc, han sido sustituidos por figuras que ya no tienen en ellas un eco que recuerda oscuramente a aquellos titanes, y ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos conscientes de sí mismos. (Hegel 2010, 809)

Un momento fundamental de esta religiosidad-arte es la figura del oráculo que se encarga de transmitir el mensaje de estos dioses que han emergido como pueblos conscientes de sí mismos. El oráculo es nada más y nada menos que la «necesaria y primera lengua del dios», pero se trata de verdades llenas de delirio y ebriedad, y, por lo tanto, no se trata de mensajes claros sino confusos. La lengua del oráculo que debería ser clara y distinta no lo puede ser porque le falta algo que no se puede producir en este momento, es decir, algo que no es propio de la religión. Para Hegel, únicamente en la filosofía, la religión

alcanzará esta claridad conceptual que no es posible ahora.

Un detalle adicional, en la obra de arte abstracta, el poder del signo anticipa un momento fundamental del cristianismo o de la religión que se hace manifiesta. Ese elemento es, según Hegel, el hecho de que se sacrifiquen animales que son signos de un Dios, y que los frutos que se consumen son dioses como Ceres y Baco que están vivos, es decir, se consumen vivos. Algo muy similar, en efecto, de lo que será la doctrina de la transubstanciación propia del cristianismo. Estamos en presencia de una religión que no tiene temor alguno de sacrificar a sus dioses y hacerlos morir en el altar de su celebración. La substancia divina se sacrifica y no podría hacerlo si no fuera primero representada como un animal o un fruto.

El segundo momento es ahora la obra de arte viva. Se trata de la religión que tiene *la polis* en los Juegos Olímpicos como momento esencial y en donde se presenta el atleta como una verdadera obra de arte, un «Dios viviente» que merece llevar en su frente la corona que antes adornaba la estatua de los dioses. Desde luego, quién porta la antorcha de los Juegos lo hace porque es un individuo destacado, o, en otras palabras, uno de los mejores de la comunidad. De esta manera, se acentúa el pensar que se piensa a sí mismo por medio de lo divino, ahora mucho más en la medida en que el pueblo es quién organiza este evento para celebrarse y ser capaz de demostrar su naturaleza libre. Para Hegel, en los Juegos Olímpicos la comunidad se convierte en una sola nación unificada y libre, pese a que todavía le falta algo esencial, a saber, unificar a lo divino y lo humano en un solo movimiento. Todavía no se ha alcanzado la meta final en cuanto a elevación de lo finito a lo infinito puede pensarse:

Semejante culto es la fiesta que el hombre se da en su propio honor, pero sin poner todavía en ella el significado de la esencia absoluta; pues es la *esencia* lo que por ahora, de primeras, le es manifiesto, todavía no el espíritu; no en cuanto algo que adopta la figura esencialmente humana. Pero este culto pone el fundamento de esta revelación, y disgrega sus momentos singulares... El

hombre, entonces, se pone a sí mismo en lugar de la estatua como figura educada y elaborada en un *movimiento* perfectamente libre, igual que aquella era la quietud perfectamente libre. (Hegel 2010, 825)

De esta manera, se reemplaza el culto de estatuas por el homenaje a la belleza, la destreza y la fuerza **física**. En lugar de la piedra, lo importante ahora es la piel humana. En lugar de lo inmóvil y estático de una escultura, el cuerpo humano del atleta se percibe como el resultado de una gran conquista espiritual sobre lo natural, una hazaña que tiene como propósito domeñar nuestros rasgos biológicos y elevarlos a su máxima expresión mediante la intervención cultural. En este sentido, el atleta es una estatua viviente y autoconsciente en la cual se deposita la admiración de la comunidad entera. Se trata de un gran salto cualitativo en la dialéctica de la relación entre lo finito y lo infinito, toda vez que se prepara cada vez más el camino para que la infinitud se identifique plenamente con la existencia humana, y ya no existan diferencias entre una realidad y la otra.

El tercer momento y fin de la religión griega es la obra de arte espiritual. Aquí se presenta, por ejemplo, la guerra de Troya como la obra común del pueblo griego. Es el momento en que la comunidad construye una historia en común para luchar por su existencia libre. Por lo tanto, es el momento propicio para la epopeya y los héroes. Así pues, la historia de Aquiles es narrada por el *aedo* Homero: «El *aedo* es el individuo singular y efectivo a partir del cual, en cuanto sujeto de este mundo, este mundo es engendrado y sostenido». (Hegel 2010, 831)

Por otra parte, los individuos que son hombres libres se reúnen para legislar en la plaza pública bajo las órdenes de un líder supremo (Agamenón), y no como en el pasado bajo la dominación suprema de los dioses (Zeus): «La asamblea de los espíritus del pueblo constituye un círculo de figuras que, ahora, comprende tanto la entera naturaleza como el mundo ético entero. También ellos están más bien bajo el *mando supremo* de uno que bajo su *dominación suprema*» (Hegel 2010, 829).

No obstante, se advierte aquí al lector un límite estructural: el pueblo griego se organiza como una asamblea de individualidades que no terminan de construir realmente un Estado cohesionado. Lo que en principio parece ser una de las fortalezas de la ciudad es al mismo tiempo una debilidad, y además ahora el contenido de lo divino empieza a desvanecerse, pues se trata del ocaso de los dioses como entidades sin relación con los avatares de las criaturas finitas. Al comentar este tramo del texto de Hegel, dice (Duque 1998, 528): «...será también la democracia la que acabe por destruir a la religión arte y con ella a la Hélade, mediante un paulatino proceso de secularización, gracias al cual cada ciudadano acaba por descubrir que lo dicho de los dioses...es algo humano, demasiado humano».

5. La religión manifiesta

Dicho lo anterior, el momento final de la religión y de los avatares de Dios o la esencia absoluta es la denominada religión que se hace manifiesta. Podemos entender los términos de la religión convertida en manifiesta en el sentido de una forma religiosa que sencillamente expresa en toda su claridad a la esencia divina, o, en otras palabras, ya no hay que preguntarse que sea ésta, pues lo que es, simplemente quedará manifiesto. Para la religión que se hace manifiesta «la dura palabra»: «Dios ha muerto» es tangible porque efectivamente el cristianismo es la religión que tiene a la figura específica de un Dios que muere y posteriormente retorna a la vida. Esta muerte de Dios en la cruz corresponderá posteriormente en el sistema de Hegel al momento de la finitud del Espíritu Absoluto. (Vallejos 2019). Este es el sentido de la idea de un hegeliano como Ernst Bloch, cuando señala en una de sus obras memorables: «Solo un ateo puede ser un buen cristiano, solo un cristiano puede ser un buen ateo» (Bloch 2019, 9).

De esta manera, se trata de un Dios que se hace humano y se reconcilia con la finitud. Por ende, el cristianismo es una religiosidad que debe saber entender esta doble naturaleza de Cristo, a saber, su humanidad y divinidad conjuntas en la misma persona. Este es el punto central de

las reflexiones de Hegel sobre Dios, religión y humanidad en la *Fenomenología*: el cristianismo es, en palabras sencillas, la religión del Dios encarnado, y esto no es decir poca cosa. En este punto, la religión que se hace manifiesta tiene la capacidad de cancelar, conservar y superar (*Aufhebung*) a la religión natural y a la religión-arte. Dios no es ajeno a lo humano, y lo humano no es ajeno a Dios. De una manera esclarecedora, leemos sobre el tipo de Dios hegeliano y cómo se comprende desde una religión que se manifiesta:

Sino que este Dios es contemplado sensiblemente, de manera inmediata, como sí mismo, como un ser humano singular y efectivamente real; solo así es él autoconciencia. Esta encarnación de la esencia divina, o dicho de otro modo, que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia es sabida como espíritu, o ella, la religión, es la conciencia acerca de sí que tiene de ser espíritu. (Hegel 2010, 861)

El cristianismo permite que la esencia divina quede ahora revelada. Dios se hace hombre y así se revela la naturaleza divina de Dios en lo humano. Se reconcilia en su plenitud lo divino y lo humano. Por eso, leemos así en el texto: «la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que se contempla» (Hegel 2010, 863). Se llega con esto al fin. Hegel indica esta homología entre lo divino y lo humano en la figura de Cristo. Dios existe como espíritu en la medida en que es una parte de la comunidad. Es importante recordar que el Espíritu es la vida ética de un pueblo, en este sentido, Dios es presentado por esta mediación como Espíritu, en otras palabras, como creación nuestra humana y tiene un sentido profundo dentro de nuestra comunidad. La humanidad se ve narrada en esta idea y eso provoca una enorme alegría: «la alegría de contemplarse en la esencia absoluta» (Hegel 2010, 865). Así pues, la religión que se hace manifiesta es la forma más elevada de narración del nosotros mismos en tanto que comunidad humana; ya únicamente por debajo de la filosofía.

6. Conclusiones

1. Hablar de la idea de Dios o de la esencia absoluta en la *Fenomenología del Espíritu* implica reconocer este tema como un asunto que atraviesa la obra entera, no obstante, es un elemento que adquiere un nivel particular a lo interno del capítulo VII, como parte del saber especulativo, en el cual, como ha sido señalado, se narra la historia de esta idea (Dios) en el marco de la religión, es decir, de su relación con la humanidad. Fuera de esta unidad de finitud e infinitud no tiene sentido hablar de Dios, toda vez que el objetivo es comprender lo finito y lo infinito como una unidad dialéctica.
2. El Dios hegeliano, presentado en esta obra, no tiene en lo absoluto el carácter de persona física. Visto de esta manera, Hegel no atiende a los criterios y puntos de vista de la conciencia religiosa que desea encontrar en Dios un ser ubicable en algún lugar de la realidad. En este caso, queda muy claro que Dios es una idea permanentemente en cambio, que se modifica con cada comprensión que se hace de la misma, y que esa idea siempre habla de un ligamen (de una religión), por cuanto siempre está puesta en relación con la humanidad, concretamente con la comprensión humana del mundo y de sí misma. Visto desde esta perspectiva, para una buena parte de los creyentes, el Dios hegeliano es insatisfactorio, absurdo, toda vez que no actúa como una fuerza independiente sobre la materia y el mundo. En este sentido, se puede hablar de un «ateísmo» en Hegel, no obstante, si ampliamos el registro filosófico/teórico, Hegel no desprecia ni la idea de Dios, ni la importancia de la religión, pues este momento es el paso previo al saber absoluto. A la religión sólo le hace falta el concepto para convertirse plenamente en Ciencia. Este paso le corresponde a la filosofía.
3. Lo dicho anteriormente es una de las fortalezas de todo el planteamiento hegeliano, a saber, el hecho de que se incorpora a Dios a la trama racional humana, historizado

como un objeto en proceso de transformación. El ser humano diviniza a lo largo de su existencia, y lo hace porque eso es parte de su trayecto de autocomprensión. Si se le cuestionara a Hegel este asunto, su respuesta probablemente sería así: la divinización es parte del necesario proceso de autodescubrimiento del sí mismo en el mundo, del ascenso hacia la autocomprensión que tiene la subjetividad humana. En el momento en que la humanidad alcanza ese mayor punto de autocomprensión es cuando logra reconocer la unidad entre Dios y ser humano, elemento que se produce con toda claridad en el marco de la religión que se hace manifiesta. Por eso es necesario este proceso de buscar lo divino, pues en el fondo se trata de la operación de reconciliar nuestra finitud con una idea infinita. Ahora bien, una posible limitación del planteamiento es la manera en que se presenta la cuestión de la religión como un desplazamiento netamente desde oriente hasta occidente. Podría decirse, quizás, que existe en este punto de vista una perspectiva netamente eurocéntrica. Perfectamente se puede disentir con Hegel en la manera en que se produce y ordena este relato sobre Dios, la religión y la humanidad, así como se puede no estar de acuerdo con el orden expositivo en otros momentos de su obra, pero este filósofo entrega un planteamiento altamente sugestivo para pensar el fenómeno de lo divino. Esto es innegable.

Notas

- En el contexto del artículo se entiende por teísmo una consideración de Dios como un ser personal, ubicable físicamente, un directo antropomorfismo que proyecta en Dios cualidades meramente humanas. Por otra parte, se trata de un proceso de pensamiento que postula a lo divino como una realidad ajena a la experiencia de los seres humanos: «si el teísmo supuso realmente un momento importante en el proceso de “personalización” de la consciencia humana, no es menos cierto que conllevaba también un riesgo inherente de antropomorfismo, que terminó objetivando el Misterio y empobreciendo la experiencia espiritual» (Lozano 2014, 748)
- Una pequeña digresión: es importante señalar que en la *Fenomenología* el arte no tiene un estatuto independiente de la religión, sino que se encuentra sumergido en ella, al contrario del planteamiento en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, donde el arte sí goza de su propio tratamiento a lo interno del Espíritu Absoluto.

Referencias bibliográficas

- Acosta, María del Rosario y Jorge Aurelio Díaz. 2008. *La Nostalgia de Lo Absoluto*. Accedido 23 de junio de 2022. <https://www.digitaliapublishing-com.ezproxy.itcr.ac.cr/a/9208/la-nostalgia-de-lo-absoluto>.
- Bloch, Ernst. 2019. *El Ateísmo En El Cristianismo. La Religión Del Éxodo y Del Reino*. <http://www.digitaliapublishing.com/a/67368/el-ateismo-en-el-cristianismo.-la-religion-del-exodo-y-del-reino>.
- Dri, Rubén R. 1996. *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén R. 2001. *La utopía que todo lo mueve: hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Akal.
- Gallardo León, Ernesto. 2013. «El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel». *Política y cultura* 39: 113-43.
- Gama Barbosa, Luis Eduardo. 2020. *La experiencia por venir: Hegel y el saber absoluto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Kojève, Alexander. 2007. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Liu, Chang. 2016. «Thinking about infinity: A review of Aristotle's god through Hegel's concepts of infinity». *Logos and Pneuma - Chinese Journal of Theology* 44: 295-324.
- Lolas, Ricardo A. Espinoza. 2008. «Arte y religión en la Phänomenologie des Geistes de Hegel a la luz de la Wissenschaft der Logik». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 43: 71-91.

- Lozano, Enrique Martínez. 2014. «Teísmo, espiritualidad, no-dualidad». *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religiao* 12, no. 35: 746-76
- Rendón, Carlos. 2012. «La dialéctica del deseo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel». *Tópicos*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28826427006>.
- Siep, Ludwig. 2015. *El Camino de La Fenomenología Del Espíritu. Un Comentario Introductorio al «Escrito Sobre La Diferencia» y La «Fenomenología Del Espíritu» de Hegel*. Accedido 1 de julio de 2022. <https://www-digitaliapublishing-com.ezproxy.itcr.ac.cr/a/41675/el-camino-de-la-fenomenologia-del-espiritu.-un-comentario-introductorio-al--escrito-sobre-la-diferencia--y-la-fenomenologia-del-espiritu--de-hegel>.
- Taylor, Mark C. 1977. «Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence». *The Journal of Religion* 57, no. 3: 211-31.
- Gonzales, Miguel. 2019. «The philosophy of the cross in Hegel [Filosofía de la cruz en Hegel]». *Veritas* 42: 9-28. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732019000100009>.
- Hegel, G. W. F. 2010. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada.
- Gabriel, Markus. 2011. «The concept of god in Hegel [A ideia de Deus em Hegel]». *Revista de Filosofia: Aurora* 23 (33): 525-37. <https://doi.org/10.7213/rfa.v23i33.1603>.
- Ezquerria Gómez, J. 2011. «The hegelian atheism [El ateísmo hegeliano]». *Logos* 44: 121-35. https://doi.org/10.5209/rev_aSEm.2011.v44.36876.
- Bubbio, P.D. 2015. «Hegel: Death of God and Recognition of the Self». *International Journal of Philosophical Studies* 23, no.5: 689-706. <https://doi.org/10.1080/09672559.2015.1091027>.
- Terrance Walsh, S.J. 2018. «What is experience of God? A Hegelian approach». *Toronto Journal of Theology* 34, no. 2: 213-30. <https://doi.org/10.3138/tjt.2018-0105>.
- La experiencia por venir: Hegel y el saber absoluto □». https://scholar.google.es/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=VeUHOw4AAAAAJ&citation_for_view=VeUHOw4AAAAAJ:0EnyYjriUFMC.

Jorge Alberto Prendas Solano (jprendas@itcr.ac.cr) es profesor asociado en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, España. Dentro de sus publicaciones importantes se encuentran: “El Estado comercial cerrado de J.G. Fichte: límites y posibilidades”, Volumen 21, Número 42. 2019, en Revista Signos Filosóficos, Universidad Autónoma Metropolitana. Y la reseña del libro “Palabras intermitentes: palabras en disputa” de Roberto Fragomeno. Número 10. 2019, en Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Recibido: 25 de enero, 2024.
Aprobado: 1 de febrero, 2024.

