

LA FRASE DE HEGEL: “DIOS HA MUERTO”

THE WORD OF HEGEL: “GOD IS DEAD”

Carlos Enrique Restrepo*

A Jean-Paul

* Licenciado y candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor interno del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Medellín-Colombia. Se desempeña en las áreas de Metafísica, Filosofía Moderna (Hegel) y Filosofía francesa contemporánea. Su tesis doctoral desarrolla el tema de la constitución onto-teológica de la metafísica en el contexto del llamado “giro teológico” de la fenomenología francesa, con especial dedicación a la obra de Jean-Luc Marion, de quien ha realizado múltiples traducciones castellanas, entre las que se destaca *Dios sin el ser* (Vilboa-Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010, junto con Daniel Barreto y Javier Bassas Vila). Artículos principales: “Del rostro al icono. Para una filosofía de la donación”. *Intersticios*. México: Universidad Intercontinental. 27 (2007): 237-247; “La ‘muerte de Dios’ y la constitución onto-teológica de la metafísica”. *Estudios de filosofía*. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. 36 (2007): 151-171; “Visibilidad de lo invisible. Incurción a los fenómenos de revelación”. *Anuario colombiano de fenomenología*. Vol. III. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009. 299-309. Correo electrónico: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

Artículo recibido el día 07 de mayo de 2010 y aprobado por el Comité Editorial el día 15 de octubre de 2010.

RESUMEN

La lectura heideggeriana de la “muerte de Dios” en Nietzsche ha puesto de manifiesto su entronque esencial con la historia de la metafísica. Heidegger lo deriva de la figura de la subjetividad que surge como fundamento de la filosofía moderna, poniendo a gravitar el pensamiento de Nietzsche en el campo del principio rector del *cogito* instaurado por Descartes. La “muerte de Dios” tiene la misma interpretación en la filosofía de Hegel, quien la identifica con el surgimiento de la razón moderna y con la experiencia que la conciencia hace de su *desventura*. Su exposición tiene lugar en los capítulos de la Autoconciencia y de la Religión que integran la *Fenomenología del espíritu*. El presente texto examina la significación de la “muerte de Dios” en Hegel, en dirección al ateísmo natural de la razón y desde la óptica de su significación en la consumación histórica de la metafísica.

PALABRAS CLAVE

Hegel, Muerte de Dios, Subjetividad, Conciencia Desventurada, Razón.

ABSTRACT

The Heideggerian reading of the Nietzsche's “death of God” has clearly manifested its essential relationship to the history of metaphysics. Heidegger draws it from the figure of the subjectivism that arises as foundation of the modern philosophy. It revolves Nietzsche's thinking into the domain of the leading principle of the *cogito* established by Descartes. The “death of God” has the same interpretation in Hegel's philosophy. He identifies it with the reason uprising and with the experience that consciousness makes of its *unhappiness*. This presentation takes place in the Chapters of the Self-consciousness and Religion that conforms the *Phenomenology of the spirit*. This present text deals with the meaning in Hegel's texts of the “death of God”, addressing the natural atheism under the scope of its meaning in the historical fulfillment of the metaphysics.

KEY WORDS

Hegel, “Death of God”, Subjectivism, Unhappy Consciousness, Reason, Atheism.

I. La frase “de” Nietzsche

Situada indudablemente en el trasfondo de la época actual, cuya banalidad remarca la imagen nihilista del mundo, la “muerte de Dios” exige otro rigor que el del lugar común, para el que sólo cuenta como una más de las extravagancias del pensamiento de Nietzsche. En realidad se trata de un

pensamiento inasignable, que se resiste a ser apropiado con la firma de un autor, y en el que más bien hay que ver desarrollarse el destino peculiar de la metafísica occidental, al que la "muerte de Dios" pertenece como una de sus determinaciones fundamentales. De ahí que, para hacerla pensable, la "muerte de Dios" deba ser abordada siguiendo el hilo conductor de esta dimensión histórica. Esto significa seguir su despliegue en la larga cadena de relevos que conforman sus muchos intercesores, (Plutarco, Pascal, Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, G. Marcel, J.-L. Marion, entre otros)*, cada uno de los cuales ha llevado tan lejos como puede su interpretación.

* Plutarco, sumo sacerdote del templo delfico al dios Apolo, anuncia la "muerte de Dios" en el momento en que declina el esplendor del mundo griego y se silencian sus dioses (cf. *Sobre la desaparición de los oráculos*, § 17). El esplendor de lo divino es sustituido por el panteón de los dioses antiguos, en torno a los cuales —como ocurre en Luciano— todo se vuelve sátira. Nietzsche no sólo conocía la versión de Plutarco, sino que se vale de ella para explicar la desdivinización de la tragedia griega a manos de la racionalidad socrática y de su máscara, la comedia de Eurípides (cf. *El nacimiento de la tragedia*, § 11). Esta constatación revela la historicidad que subyace al anuncio de la "muerte de Dios" en Nietzsche, cuya genealogía debería comenzar por situarla en el asunto central de *El nacimiento de la tragedia*. Por su parte, Pascal recoge la formulación de Plutarco y la relanza proféticamente como uno de los signos del tiempo por venir: ("Profecía: el Gran Pan ha muerto". *Pensamientos*, 343 [695]). Entre los pensadores posteriores a Pascal parece no hablarse más del asunto, hasta su reaparición en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en el decir mítico-poético de Hölderlin. La disputa moderna sobre el ateísmo (Fichte) y el "hegelianismo de izquierda" (de Feuerbach a Stirner) prosiguen el curso de la "muerte de Dios", que Nietzsche simplemente retoma de sus muchos epígonos. Deleuze tiene por eso algo de razón en afirmar que el último pensador de la "muerte de Dios" es Feuerbach, mientras que Nietzsche no hace más que retomar una vieja historia, multiplicándola en versiones que resultan a menudo cómicas o humorísticas (Deleuze 1987 166. Para las "teatralizaciones" de Nietzsche, cf., *El viajero y su sombra*, § 84; *Gaya ciencia*, §§ 108, 124, 125, 151-154, 343, 344, 346, 347, 357, 358, 374 y 382; *Así habló Zaratustra*, "Prólogo"). En el pensamiento contemporáneo prácticamente no hay filósofo que pase por alto la "muerte de Dios", por lo cual omitimos hacer una enumeración exhaustiva; especial atención merecen los existencialistas (Sartre, Marcel), también los llamados "teólogos de la muerte de Dios" (Bonhöffer, Van Buren, Altizer, Vahanian, etc.), y más contemporáneamente, entre los fenomenólogos franceses, Jean-Luc Marion, quien en acuerdo parcial con Heidegger ha interpretado la "muerte de Dios" a la luz de la idolatría conceptual de la metafísica.

En el curso de esta sucesión, Heidegger ha aportado el punto de vista esencial, al insertar la “muerte de Dios” en el conjunto de la historia de la metafísica. Lo ha hecho justamente con ocasión de su interpretación de Nietzsche, en quien la “muerte de Dios” indicaría el momento límite en el que la metafísica alcanza su consumación, entendida ésta como la *inversión* (*Umkehrung*) de su “estructura fundamental” (*Grundgefüge*), pero también como su *cumplimiento* perfecto (*Vollendung*). Para Heidegger, después de Nietzsche “a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse” (Heidegger 2003 157). La “muerte de Dios” mentaría esta perversión final, iluminando con ello el estadio presumiblemente último de la metafísica occidental, “porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella” (*Ibid*).

La interpretación de Heidegger se apoya, pues, en el postulado que le atribuye a la metafísica una constitución esencial comprendida como su *estructura fundamental* (*Grundgefüge*). Dicha estructura consistiría en la fundación del mundo que llamamos sensible a partir de su referencia a un mundo inteligible o suprasensible, que conduce al emplazamiento de Dios en la función metafísica de fundamento (*Grund*). En el lenguaje de Nietzsche, esta estructura recibe el nombre de *platonismo*. Su inversión tendría por cometido la “destitución” del mundo suprasensible, orientada a la transvaloración (*Umwerten*) de la concepción “trasmundana” del mundo y de sus valores supremos.

La interpretación metafísica de la “muerte de Dios” en Nietzsche culmina así en la “inversión del platonismo”. Para refrendarla, Heidegger defenderá la tesis de la *sistematicidad* de la filosofía de Nietzsche —ante la cual la idea de un pensar fragmentario queda como mera apariencia—, indicando una unidad esencial presente con sin igual claridad en la *sucesión* de los títulos capitales (*Haupttitel*) de *Así habló Zaratustra*: la “muerte de Dios”, el nihilismo, la voluntad de poder, la transvaloración de los valores, el eterno retorno y el superhombre (Heidegger 2000 33). Inserta en dicha sucesión, la

"muerte de Dios" significa que "el mundo suprasensible pierde su fuerza efectiva, que ya no procura vida" (Heidegger 2003 162); que dicho mundo, considerado antaño el mundo verdadero, se torna aparente e irreal, que se sume en la nada. La "muerte de Dios" será, en suma, el prelude del nihilismo; su sentido se limitará a la mención metafórica de la catástrofe nihilista, contra la cual reaccionarán los restantes "títulos capitales" de la filosofía de Nietzsche.

Asegurado esto, la lectura heideggeriana de la frase "de" Nietzsche sobre la "muerte de Dios" resulta no sólo simplista, sino por lo mismo expedita. Pero Heidegger no se contenta con leerla en función de la inversión del platonismo en cuanto momento terminal de la metafísica que se consume, sino que lleva más lejos su interpretación al emparentar la "muerte de Dios" con el principio fundamental de la metafísica moderna, para ver en ella la coronación de la subjetividad del *cogito* tal y como es postulada por Descartes. Aunque a primera vista inverosímil, la interpretación heideggeriana de la "muerte de Dios" se empeñará en establecer "la conexión interna de las posiciones fundamentales (*Grundstellungen*) de Descartes y Nietzsche" (Heidegger 2000 155). En este punto, el texto de *Holzwege* sobre la "muerte de Dios" no hace sino prolongar una toma de posición que Heidegger ha sostenido años atrás en sus cursos sobre Nietzsche y también en *La época de la imagen del mundo* de 1938: "Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes" (Heidegger 2003 72).

La clave de esta lectura estriba en el uso que hace Nietzsche de la palabra "valor". Según Heidegger, si la "muerte de Dios" viene a representar el advenimiento del nihilismo en cuanto momento en el que los valores supremos se desvalorizan, es porque el pensamiento de Nietzsche queda retenido por la toma de posición de la metafísica cartesiana en la que el ente es rebajado a la condición de valor (Heidegger 2003 193). En este caso, el nombre de "Dios" no sólo mienta el mundo suprasensible en su totalidad. Mienta más esencialmente aún el movimiento de la metafísica

occidental en el que el principio de la *voluntad*, presente en todo acto de valorar, hace residir la verdad de lo ente en el poner representador del *subjectum*. Nietzsche se inscribiría, por tanto, dentro de la metafísica moderna al interpretar lo suprasensible como mundo de los valores supremos. Al hacerlo, pasaría a constituir el último relevo de un antropomorfismo originariamente fundado en Protágoras y prolongado invariablemente por Descartes (Heidegger 2000 114-143), ratificando con ello el ámbito de poder propio de la edad moderna en el que lo ente se determina según el representar, el estimar o el valorar cuya facultad es privativa del sujeto. De esta manera, la estructura fundacional o estructura de fundación (de lo suprasensible a lo sensible, o bien, del ser al ente) se invierte. Lo suprasensible se desvaloriza y pasa a ser un mero producto de la estimación o valoración propias del *subjectum*. Por eso Heidegger dirá que Nietzsche no hace más que invertir la metafísica concebida como platonismo, o más radicalmente, que la filosofía de Nietzsche es un platonismo invertido.

Retorcida y problemática, la interpretación heideggeriana de la “muerte de Dios” se basa en el presupuesto de la inserción de Nietzsche en la historia de la metafísica. Como en muchos otros casos, lo que Heidegger moviliza no es propiamente una lectura de Nietzsche, sino una utilización amañada y abusiva al servicio de su propio e incesante monotema, la “cuestión del Ser”, a la que sólo él habría prestado oídos tras el olvido milenar en el que se habría hundido desde los tiempos del “pensar inicial” de los presocráticos. Sin embargo, el vínculo de la “muerte de Dios” con la instauración moderna de la subjetividad constituye un acierto importante por parte de Heidegger. Pero si resulta inverosímil admitir este acierto a propósito de Descartes y Nietzsche, no lo es en cambio si se lo reconstruye en la historia de la metafísica concebida como “despliegue del espíritu absoluto”, esto es, a la luz de su exposición en la filosofía de Hegel.

En lo que sigue, examinaremos la “muerte de Dios” desde la óptica de su acontecer en la historia de las manifestaciones del espíritu expuesta por

Hegel. En dicha historia, la "muerte de Dios" designa una transfiguración esencial de la "vida del espíritu", en la que éste no se comprende ya como una realidad abstracta, sino como *autoconciencia*. Hegel inserta así un movimiento que se encamina a la destitución de la trascendencia, la cual sufre su remoción y sustitución por parte de la *subjetividad*. Este movimiento, que caracteriza la filosofía moderna, ofrece su pleno sentido al pensamiento de la "muerte de Dios", en términos de un devenir del espíritu que abandona su esencialidad abstracta para manifestarse en una figura concreta. La transfiguración de la esencia del espíritu tiene lugar con la instauración del principio cognoscitivo del *Yo*. De esta manera, la filosofía de Hegel confirma la interpretación heideggeriana de la "muerte de Dios", pero fundándola no en una interpretación amañada de filósofos que –como Descartes– resultan determinantes para la tradición, sino en el seguimiento de las transformaciones epocales del espíritu según la lógica de la negatividad que gobierna el proceso dialéctico.

I. La frase "de" Hegel

*Yo mismo debo ser sol,
yo mismo debo con mis rayos
pintar el incoloro mar de la divinidad entera.*

Ángelus Silesius

En Hegel, la "muerte de Dios" alude, pues, a una transfiguración de la esencia del espíritu y a uno de sus particulares modos de manifestación. Por esta razón, le está reservada una dimensión historial que la circunscribe a la sucesión de la "vida del espíritu" como uno de los momentos de su devenir. Aunque Hegel había anunciado ya la "muerte de Dios" en una única mención al final de su escrito *Creer y saber* (1803), sus reapariciones esporádicas en obras de madurez confirman que no se trata de una idea

caprichosa, sino de un pensamiento fundamental que el filósofo se esforzará por clarificar, y del que va dejando desarrollos parciales que forman en su conjunto la continuidad de su exposición. Ésta culmina con las versiones ofrecidas entre 1821 y 1831 en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*^{*}, pero tiene el momento más álgido de su elaboración en los capítulos de la *Autoconciencia* y de la *Religión* que integran la *Fenomenología del espíritu* (1807).

En la *Fenomenología*, la proclamación de la “muerte de Dios” aparece expresamente formulada en el capítulo dedicado al espíritu de la Religión. Más aún, se la encuentra en la exposición de la figura religiosa que Hegel considera la más elevada, a saber, la *religión revelada*. No es posible precisar de entrada esta vinculación. Para hacerlo, sería necesario recorrer de forma previa el camino de la formación del espíritu que conduce a la religión en general, y en particular, a su forma acabada, la revelación. Sin embargo, incluso tomando aisladamente los dos únicos pasajes relativos a la “muerte de Dios”, el texto de la *Fenomenología* ofrece un indicio inequívoco para su interpretación:

La conciencia desventurada es el destino trágico de la *certeza de sí mismo*, que debe ser en y para sí. Es la pérdida de toda *esencialidad* en esta *certeza de sí* y de la pérdida precisamente de este saber de sí –pérdida tanto de la sustancia como del sí mismo–, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto* (Hegel 1993 435).

Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto* (*Id.* 455).

* Sin pretender ser exhaustivos, remitimos principalmente a los pasajes sobre la “religión consumada”, que ofrecen las *Lecciones* de 1827 y 1831 (Hegel 1987 233, 267). En un sentido más afín a los propósitos de nuestro escrito, hay que ver también el manuscrito de la “Introducción” a las *Lecciones* de 1824 (Hegel 1984 5-7). Para la significación de la “muerte de Dios” en las *Lecciones*, remitimos también a los estudios de J.-L. Vieillard-Baron (2006) recogidos en el volumen que reseñamos en la bibliografía.

En ambos pasajes, Hegel vincula la "muerte de Dios" a la "conciencia desventurada" (*Unglückliche Bewusstsein*). Esta última remite, a su vez, a la figura peculiar con la que culmina el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la Autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). ¿Por qué Hegel, casi trescientas páginas después de concluida la exposición de la Autoconciencia, vuelve sobre ella al asociar la "muerte de Dios" con la "conciencia desventurada"? Aunque incomprensible en principio, esta remisión no tiene por qué extrañar; pues si bien la experiencia de la desventura pertenece al curso de la Autoconciencia, no obstante es también, al mismo tiempo, una manifestación previa de la religión. En efecto, "la *religión* se nos ha manifestado ya en otras determinabilidades, a saber, como conciencia desventurada, como el movimiento carente de sustancia de la conciencia misma" (Hegel 1993 312). O bien, en la conciencia desventurada, así como en otras manifestaciones previas, "se ha presentado también, ciertamente, en general, la *religión*, como conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia" (*Id.* 395).

Que la religión se presente en la Autoconciencia se explica, pues, por la estructura sobre la cual se levanta la *Fenomenología*. Ésta obedece al desarrollo del espíritu mismo cuyo despliegue sigue una trayectoria circular, en la que cada momento va siendo negado, y por tanto, superado, pero para ser conservado y contenido en las figuras sucesivas y en sus eventuales retornos como un patrimonio ganado por el espíritu, "como etapas de un camino ya trillado y allanado" (Hegel 1993 21). Las reapariciones de una determinada figura pueden, así, dar la apariencia de una mera repetición. Sólo que lo que retorna no es lo mismo, sino una figura diferente, por cuanto ha sido enriquecida por el contenido ganado en el curso total del devenir en el que experimenta su transformación. Así, en el caso de la religión, ésta se ha presentado ya en la "conciencia desventurada", pero solamente desde *el punto de vista de la conciencia*; en cambio, otra cosa es su reaparición en la exposición de las figuras religiosas propiamente dichas (religión natural, religión del arte y religión revelada), en las que efectivamente retorna pero tratada ya *desde el punto de vista del espíritu*.

Para comprender entonces la “muerte de Dios” hay que adoptar la perspectiva inicial, examinando la experiencia religiosa de la conciencia. Sólo ésta permitirá descifrar la pérdida de toda esencialidad que Hegel mienta en la forma de la “muerte de Dios”, la cual deberá cumplirse como el “destino trágico de la *certeza de sí*” en el capítulo final de la Autoconciencia, la “conciencia desventurada” (Hegel 1993 128-139).

El contenido de dicha figura estriba en el litigio que tiene lugar en la dialéctica de la conciencia singular con la esencia inmutable. O, en otras palabras, lo que ella desarrolla es la contradicción de una conciencia de sí finita que busca reconciliarse con lo que considera su propia esencia, a saber, el extremo de un puro más allá de sí misma. La conciencia desventurada es, de este modo, la experiencia que tiene la conciencia de la enajenación de su propia esencia; su historia consistirá en los distintos intentos de suprimir esta enajenación, con el fin de “apropiarse” de sí misma tal y como corresponde al concepto mismo de la Autoconciencia.

La “conciencia desventurada” será, por tanto, la experiencia que la conciencia tiene de su contradicción y de su desigualdad consigo misma, en el sentido de una conciencia duplicada en extremos. De un lado, ella se sabe a sí misma como una conciencia finita, pero de otro, cifra el conocimiento de su esencia en el *sentimiento* de una “conciencia infinita”. La conciencia desventurada plantea, así, una *lucha a muerte* entre dos conciencias de sí, de modo semejante a como sucedía en la dialéctica entre el señorío y la servidumbre. Pero mientras la dialéctica de señor y siervo contraponía dos autoconciencias separadas, que subsistían fácticamente la una fuera de la otra, la conciencia desventurada hace subsistir ambos extremos (señor y siervo) *en una sola conciencia*, razón por la cual todo intento de la conciencia de suprimir su enajenación es, a fin de cuentas, la expresión de una lucha contra sí misma sin solución posible, sin término ni reconciliación.

La conciencia desventurada se relaciona, entonces, por una parte, con lo inmutable y, por otra parte, consigo misma. Ella se pone del lado de la

conciencia mudable, pues su ser es un fluctuar inmediato de un extremo al otro. Así pues, ambos extremos no son solamente esencias ajenas e independientes, sino que se hallan en la conciencia como relacionados. Esta relación se da inicialmente como una relación de la esencia con la no-esencia, en la que la esencia se pone del lado de lo inmutable, mientras que la conciencia es para sí misma algo nulo. Para afirmarse a sí misma, la conciencia tiene que superar estos extremos que se hallan en ella como contrapuestos, unificarlos para superar su propia nulidad, y por este medio reconciliarse consigo misma. Para lograrlo, tiene que hundir lo inmutable en la nada, pues sólo así puede encontrarse a sí misma y ser para sí su propia esencia. Pero como le ocurría al siervo respecto del señorío, si la conciencia hunde la esencia inmutable en la nada se pierde con ello, al mismo tiempo, a sí misma. La nada de lo inmutable recaería en la nada de la conciencia misma, en su autonegación, de modo que la victoria de la conciencia sería más bien su pérdida completa. En palabras de Hegel, "estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario" (Hegel 1993 129). Esta aporía determinará, como veremos, todo el desarrollo de la conciencia desventurada, pues si bien ella tiene que cancelar el señorío absoluto de lo inmutable para ser sí misma, al hundir esta esencia en la nada acarrea, al mismo tiempo, la nulidad y supresión de sí misma.

La resolución de esta aporía se intentará mediante un doble movimiento de la conciencia. El primero será la aspiración de la conciencia mudable a su *unificación* con la esencia inmutable mediante la autosupresión o disolución de sí misma. El segundo, por su parte, será la autoafirmación de la conciencia por sí misma que procura la *cancelación* absoluta de la esencia inmutable, y el cual, al igual que el anterior, está predestinado a la irrealización y al fracaso que ocasiona para la conciencia la experiencia de su desventura.

En el primer movimiento, la conciencia es consciente inmediatamente de lo inmutable como de la esencia. Ahora bien, en la medida en que su esencia

se sitúa fuera de sí, la conciencia sólo se sabe a sí misma en su propia nulidad, razón por la cual aspira a la unificación con lo inmutable. En principio, por ser lo inmutable un puro más allá, la aspiración de la conciencia de unificarse con lo inmutable deberá permanecer sin realizarse, lo cual refuerza la nulidad de la conciencia. Pero como lo inmutable es algo que, al mismo tiempo, tiene lugar *en* la conciencia mudable en cuanto sentido y anhelado por ella, en este sentimiento la conciencia encuentra lo inmutable *en sí misma*, de modo que surge para ella la certeza de que también lo inmutable se manifiesta como algo singular. Si lo inmutable puede ser sentido y pensado por una conciencia singular, es porque también lo inmutable pasa por la singularidad como un momento suyo. Lo inmutable deja de ser así una esencialidad abstracta para la conciencia, subsistente en cuanto tal como algo incondicionado. El sentimiento que la conciencia tiene de lo inmutable la hace cambiar su punto de vista, de modo que ya no considera lo inmutable como un “más allá” lejano e inalcanzable, sino como algo *configurado* bajo el modo de la existencia diversa, esto es, como una *finitud infinita* en ella misma.

Lo inmutable configurado es, en este orden, la naturaleza. Sólo por medio de ésta lo inmutable da lugar a su relación directa y fáctica con la conciencia. La conciencia desventurada acoge, entonces, la naturaleza como la forma singular de la esencia inmutable. De este modo, abandona el punto de vista inicial y se relaciona desde ahora con lo inmutable de singular a singular. Ahora bien, la naturaleza es, en efecto, la presentación de lo inmutable como algo singular. Pero como aún desde el punto de vista de su configuración la naturaleza tiene la forma de la *infinitud* de lo inmutable, ella permanece como algo inabarcable, que desborda las posibilidades de aprehensión de la conciencia, razón por la cual este nuevo punto de vista rápidamente tiene que ser superado. Ante la informe diversidad de la naturaleza que configura lo inmutable como una finitud infinita, a la conciencia no le queda otro camino que volcarse introspectivamente sobre sí misma. Sin embargo, en esta introspección, la conciencia se reconoce a sí misma como una figura de lo inmutable, como una naturaleza singular

que subsiste en lo inmutable como en su esencia, con lo cual, en lugar de haber renunciado a apropiarse de lo inmutable, lo ha finalmente alcanzado al hacerlo subsistir dentro de sí misma.

Hasta aquí todo pareciera indicar que la vuelta introspectiva de la conciencia sobre sí misma equivale a su reconciliación con la esencia inmutable. Hegel, sin embargo, la indicará como una reconciliación apenas momentánea e ilusoria, por tratarse de una reconciliación *unilateral*, cuya imperfección estriba en estar fundada sólo en el elemento abstracto del *sentimiento* de sí, al que denomina unas veces como *conciencia pura*, otras como *pensamiento puro*, y otras como *ánimo puro* (Hegel 1993 131-132). Para Hegel, por tanto, esta reconciliación no va más allá de la vaporosa mezcla de sentimiento, pensamiento e intuición con la que la conciencia cree haberse apropiado de lo inmutable. Ella es el único modo bajo el cual la conciencia cree captar lo inmutable manifestándose en su propio ser singular, cuando en realidad sólo ha captado "ese término medio en el que el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia como singularidad" (*Id.* 132). En la *Filosofía de la religión*, Hegel expresará una vez más este *contacto* que la conciencia confunde con la aprehensión de lo inmutable, cuando lo que ha tenido es una experiencia del pensamiento abstracto:

Pensando yo me elevo hasta lo absoluto, superando todo lo que es finito. Soy de este modo una conciencia infinita, y al mismo tiempo, una conciencia de sí finita (...). Yo soy el intuir, sentir y representar este acuerdo y este conflicto (...). Soy ese combate, no uno de los términos comprometidos en el conflicto, sino los dos combatientes y el combate mismo. Soy el fuego y el agua que entran en contacto, y el contacto, y la unidad de aquello que se huye absolutamente (Hegel 1984 113-114).

En un lenguaje también metafórico, la conciencia desventurada describirá esta misma experiencia del *sentimiento* de sí como "el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical que no llega a concepto" (Hegel 1993 132). Estas figuras sintetizan el punto de avance al que llega la relación de la conciencia con lo inmutable que, por

estar solamente fundada en el *ánimo puro*, puede recibir más simplemente el nombre de *fevor*. De este modo, la conciencia desventurada, en lugar de haberse unificado con lo inmutable, se desgaja una vez más en la experiencia de su irreductibilidad; lejos de haberlo alcanzado, se ha limitado a *tender* hacia lo inmutable y a añorarlo como en un *recogimiento devoto*.

La unidad aparentemente lograda es, pues, en realidad, una unidad momentánea, y en igual medida, rota en ella misma. De hecho, la experiencia del ánimo puro termina más bien por reafirmar la absoluta separación de la conciencia con respecto de lo inmutable, y por acentuar el sentimiento de ese más allá en su pura lejanía. Por eso la experiencia del *ánimo* sólo culmina en el sentimiento de una nostalgia infinita, en el que la conciencia está cierta una vez más de la inaprehensibilidad de lo inmutable. Lo inmutable se ratifica, por tanto, como “el *más allá* inasequible, que huye cuando se le quiere captar, o que, por mejor decir, ha huido ya” (Hegel 1993 132). La consecuente recaída de la conciencia en la experiencia de su propia inesencialidad es un desgarramiento que la entrega plenamente al sentimiento de su desventura; pues por más que ella se esfuerce en captarlo, lo inmutable sigue siendo una especie de *ilusión trascendental*: “No se lo encontrará donde quiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado” (*Id.* 133).

Hay que ver en la conciencia toda la profundidad de este desgarramiento. El retraimiento absoluto de lo inmutable como la esencia y la recaída de la conciencia en su no-esencia, abocan a esta última a la pura orfandad, al pleno abandono de sí misma. Ella experimenta, por tanto, la existencia como “el *sepulcro de su vida*” (Hegel 1993 133). Este sepulcro es el testimonio de una lucha infructuosa en procura de la unificación con lo inmutable, el único producto “de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse” (*Ibid.*).

Considerándola en la perspectiva de la “muerte de Dios”, hay que interrogar en esta experiencia del sepulcro qué es lo que muere para la conciencia. El sepulcro es la muerte de su vida misma como desfallecimiento por lo

desmedido de su anhelo. La conciencia que aspiraba a la unificación con lo inmutable sólo experimenta ahora el fracaso de su aspiración misma. Este fracaso es lo que exhibe esta soledad sepulcral a la que asiste la conciencia, como un hundimiento de todo en el negro mar de la muerte. La conciencia se sabe a sí como desventurada porque de sus más altos anhelos no ha podido engendrar sino su propia muerte. Lo que ella tiene ante sí en virtud de la imposibilidad de su unidad con lo inmutable es tan sólo "la pura soledad sin vida" (Hegel 1993 473). Su escisión dolorosa representa su absoluta impotencia, la imposibilidad de unificarse con su propia esencia.

No obstante este abandono, lo inmutable se reafirma una vez más en la experiencia que la conciencia tiene de sí misma. Si bien lo inmutable se ha presentado como "la noche vacía del más allá suprasensible", se ha mostrado también, en cuanto inmutable configurado, bajo "la apariencia coloreada del más acá sensible" (Hegel 1993 113). Valiéndose, pues, de una nueva interpretación de la configuración de lo inmutable, la conciencia origina un segundo movimiento, en el que se torna conciencia *apetente y laboriosa*. En tal caso, no pretenderá ya la unificación con lo inmutable mediante la disolución de sí o de su singularidad, sino que más bien su querer y su acción apuntarán a la superación de lo inmutable y a la afirmación de sí misma. La autoafirmación de la conciencia, en efecto, tiene lugar "mediante la superación de la esencia ajena, o sea, de la esencia bajo la forma de las cosas independientes" (*Id.* 133). Ella se sitúa ahora ante la multiplicidad sensible como ante una realidad que encierra en sí una doble significación. Por una parte, lo sensible es, según vimos, una *finitud infinita*, y en esa medida, algo nulo. Pero por otra parte, es un mundo sagrado, un *don* de lo inmutable, un *darse* de lo inmutable en cuanto figura y determinabilidad concreta. También el sensible ser ahí de la conciencia es un don de lo alto. Su querer y su actuar son potencias que lo inmutable confiere a la conciencia a la manera de un don. La conciencia, entonces, reafirma lo inmutable en ella misma; sólo que ahora éste no es ya un puro más allá, sino que *se da* a la conciencia como potencia del querer, del actuar y del goce, y como objeto de ese mismo querer, de ese mismo actuar y de ese mismo goce.

La acción de la conciencia en cuanto apetente y laboriosa sigue siendo, sin embargo, la relación de dos extremos. Pero aquí tiene lugar una segunda momentánea reconciliación entre ambos. Dicha reconciliación se da con la figura de la *entrega mutua*. Por una parte, lo inmutable renuncia a su figura y la abandona como potencia y objeto del querer, del actuar y del goce. Por otra parte, ante ese don de lo alto la conciencia *da gracias, se da* a lo inmutable mediante el *reconocimiento agradecido*. Pero esta momentánea reconciliación se rompe nuevamente, bajo un comportarse que hace de la conciencia una conciencia *atea*. La experiencia de la conciencia en la entrega mutua es un *fraude*, “pues su verdad consiste en no haberse entregado” (Hegel 1993 135). El fraude que tiene lugar aquí y que se pone del lado de la conciencia, se explica por dos razones. En primer lugar, la conciencia asume que lo que da de sí lo inmutable es algo inesencial, que lo inmutable sólo ha dado su figura o determinación en cuanto objeto sensible, pero no se ha dado en cuanto tal a sí mismo. En segundo lugar, en su aparente entrega, la conciencia no ha renunciado a la autoafirmación de sí misma, pues mantiene el querer, el actuar y el goce como algo *suyo*: “como conciencia ha querido, ha hecho y ha gozado” (*Ibíd*).

A partir de este momento, la conciencia es una conciencia *atea*. Ella se ha experimentado a sí misma “como una conciencia real y actuante o como una conciencia cuya *verdad* es ser *en y para sí*” (Hegel 1993 136). Una vez más, la conciencia se afirma a sí misma. Ella es para sí su propia esencia por medio de la apetencia, el trabajo y el goce que le aseguran su retorno a sí y la cancelación de la esencia ajena en la que sólo obtenía su enajenación. La conciencia se afirma, pues, a sí misma rechazando el ser otro como un don ajeno. Ahora ella está absolutamente cierta de sí misma, y eleva a verdad esta certeza poniéndose entonces como la esencia de toda la realidad. En esta actitud, la conciencia hunde lo inmutable en la nada; ella es para sí una realidad que, si se relaciona con lo inmutable, lo hace “asumiendo esta esencia universal como la nada” (*Ibíd*). Pero si en este comportamiento ateo la conciencia se afirma a sí misma, esta negación de lo inmutable acarrea al mismo tiempo, como se expuso anteriormente, la negación de la

conciencia misma. La conciencia no logra, por tanto, autoafirmarse como la esencia, pues su negación atea de lo inmutable se traduce en autoaniquilación. Esta "negación de sí" tiene lugar como pérdida del fundamento, del sentido del querer, del obrar y del goce, o como el sentimiento del vacío interior, del abandono y de la pérdida del horizonte metafísico de la existencia. Cuando la conciencia hunde la esencia universal en la nada, también su obrar deviene una acción de nada. De este modo, mientras la conciencia se limite a la escueta negación de lo inmutable, permanecerá en la aporía de su dualidad característica, y por tanto, en la reiterada experiencia de su desventura.

Sin embargo, por más que la conciencia se pretenda independiente de lo inmutable y persista en negarlo, una vez más lo inmutable se afirma como subsistiendo en el propio ser singular de la conciencia. Subsiste como la fuente de sus funciones orgánicas, como su propio ser ahí natural que ella no es capaz de producir por sí misma: subsiste, en suma, como la simiente de su *vida*. La acción negadora (atea) de la conciencia la convierte, en este caso, en una *conciencia vil*, de modo que su acción negadora es experimentada como una *culpa* de la cual tiene que librarse. La conciencia desventurada no sólo tiene así que suprimir de una vez y para siempre todos los modos en que lo inmutable se le manifiesta, sino que también tiene que liberarse del sentimiento de culpa de su acción negadora para afirmarse absolutamente a sí misma. De lo contrario, subsistirá para ella la recaída en su no-esencia; mientras lo inmutable perviva en y para la conciencia, ésta no pasará de ser una conciencia enajenada, que se manifiesta en la figura de "una personalidad tan desventurada como pobre" (Hegel 1993 136).

La conciencia se dispone entonces a consumir esta *lucha a muerte* entre los extremos que se contraponen en ella. Para ello no sólo se sirve, como en los modos anteriores, de la simple negación de lo inmutable, practicada mediante el desconocimiento ateo de esta esencia universal, sino que, además, se pone a sí misma en el lugar de lo inmutable: niega lo inmutable,

pero se afirma a sí misma como esencia universal. Esta afirmación se da por mediación de un tercero, por cuyo consejo la conciencia eleva su singularidad a universalidad. Esta mediación origina una figura más alta de la conciencia. Asistimos aquí al nacimiento de la *razón*. Ésta es ese tercero que sale en auxilio de la conciencia singular elevándola a puntos de vista universales, lo que le permitirá autoafirmarse frente a lo inmutable como verdadera esencia, superar su carácter mudable y su finitud misma.

Mediante todo este largo rodeo, la razón es, en último término, la que viene a ocupar el lugar de lo inmutable, hundiendo esta esencia en una no-verdad. Pero la razón no sólo posibilita la superación de la singularidad de la conciencia y su elevación a lo universal, sino que, además, le permite a la conciencia superar la acción negadora de lo inmutable como una acción *suya*, desprenderse por tanto de la vileza de su acción, y en la misma medida, quitarse la *culpa* de lo que hace. La negación de lo inmutable no expresará, por tanto, un ateísmo meramente caprichoso y fortuito de la conciencia, sino que obedecerá a los más altos designios de la razón. La conciencia se habrá desprendido no sólo de la acción atea y de la culpa como algo suyo, sino que puede, al fin, estar en condiciones de despojarse también del lastre de su desventura. Superando lo inmutable, la conciencia habrá dejado atrás su duplicidad o su escisión inicial, para reencontrar su igualdad restablecida y ser nuevamente una conciencia idéntica, reconciliada y feliz consigo misma.

En cuanto *razón*, la conciencia es, pues, *una* consigo misma; es para sí una conciencia universal, ella misma inmutable, de modo que ya no tiene su esencia en un otro ni fuera de ella. La conciencia encuentra en la razón aquello de lo que carecía en las figuras antecedentes, esto es, su propia esencia. Esta *propiedad* es ahora una certeza que hace de la conciencia la *potencia absoluta*. “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad” (Hegel 1993 144). Esta autoposición de la razón equivale al ateísmo consumado de la conciencia, la cual puede así erigirse como la única y verdadera medida de las cosas. Entramos aquí al reino de la razón soberana

y legisladora, que se autodetermina como el criterio inamovible de la verdad, y en esa medida, como la única esencia. Esta es la razón apodíctica, cierta de sí, y que se exhibe a esta altura de la historia del espíritu como "la certeza de la conciencia de que toda realidad no es otra cosa que ella" (*Id.* 143).

La historia de la Autoconciencia concluye con este surgimiento del principio absoluto que es la razón. Más tarde vendrá para ella la experiencia del dolor de su libertad como desvarío de la infatuación (Hegel 1993 217-224), en el que la desventura retorna bajo la forma de una desmesura que prefigura la sinrazón de la razón misma. Por lo pronto, hay que examinar lo que ha tenido lugar en la fundación de la razón y en su presunta superación de la desventura. A lo que se asiste en este episodio de la historia de la conciencia es a la "muerte de Dios" como inversión de la esencia, esto es, a la transfiguración metafísica del mundo en cuanto sustitución que confiere a la conciencia humana la fuerza efectiva de Dios. La fundación de la razón presupone la "muerte de Dios", efectuada en el curso de la conciencia desventurada. En dicho curso, la razón hunde en la nada la figura de lo inmutable y toma posesión del lugar vacío que ocupara Dios. En esta sustitución, la conciencia que arriba a la figura de la razón se unifica nuevamente consigo misma, logra tener la esencia en sí misma, superando el más allá de la esencia en virtud del cual experimentaba reiteradamente su propia nulidad. La conciencia, en cuanto razón, no es ya una conciencia finita, sino una conciencia infinita. Lo es en tanto establece leyes universales, en tanto juzga todas las cosas, y en tanto da con ello el criterio y la medida del valor de todas las cosas.

La conciencia afirma incondicionalmente la razón como su esencia, con lo cual supera para sí su desventura. Pero al hallarse la razón en este libre juego de sus facultades, bien pronto se apercibe del vértigo abismal que es ser libre. La conciencia que hunde a Dios en la nada, que "desata la tierra de la cadena de su sol" (Nietzsche 1980 §125), es una conciencia absolutamente libre. Pero el abismo de esta libertad es experimentado como

soledad metafísica, errancia en el desierto, pérdida de horizonte, en suma, como la orfandad de una conciencia que sólo puede estar cierta de sí misma. La conciencia racional que ha matado a Dios se torna, pues, momentáneamente una conciencia feliz en virtud de su unidad. Pero esta unidad se disuelve en el abismo de la libertad que la conciencia racional experimenta como apertura de su propia historia. Hegel describe esta infinitud de la libertad, asociada a la conciencia desventurada, como “el destino trágico de la certeza de sí mismo” (Hegel 1993 435). Se trata de la libertad de una conciencia que ha provocado ella misma la ausencia de dioses, pero que sabe y sufre al mismo tiempo esta ausencia como una pérdida total:

Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad *pensada*. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas [de los dioses] son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales, y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, [los dioses] ya sólo son lo que son para nosotros –bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir (*Id.* 435-436).

La razón se ha erigido, pues, como esencia y usurpado la función divina de ser ella misma fundamento. Pero tal inmediata certeza del “Yo” de la razón apodíctica es, al mismo tiempo, la pérdida de toda certeza que desata el sentimiento del destino trágico, por tratarse de una libertad lograda al precio de la pérdida de toda esencialidad. En uno de sus escritos de juventud, titulado *El espíritu del cristianismo*, Hegel había establecido ya la significación que tendrá en su filosofía la dimensión trágica del destino. Éste designa la destrucción o el abandono de la vida unificada, el sentimiento de una ausencia surgida por una falta cometida, el sufrimiento de haber

ocasionado "un hueco en la vida" y de convertirla con ello en enemiga, de un crimen contra la vida "la cual descansa en la divinidad unida en sí" (Hegel 1978 322-323).

La "muerte de Dios" que Hegel emparenta a la conciencia desventurada implicará, por tanto, el sentimiento de la ausencia de la vida, que surge donde se ha desencadenado la dimensión del destino. Dicha ausencia desmiente la "ilusión del crimen" que cree que negando una vida ajena se autoafirma e incrementa la propia, cuando lo que se abre es más bien la orfandad de una conciencia entregada a la errancia de un destino experimentado como castigo:

En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo), o se reconoce (en la mala conciencia) como destruido, comienza el efecto de su destino. Y este sentimiento de la vida destruída se transforma en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera estar en él y no está; este hueco no es un no-ser, sino la vida sentida y reconocida como ausencia (Hegel 1978 323).

De ahí que la conciencia desventurada, habiendo realizado la "muerte de Dios" en cuanto requisito de la fundación de la razón, concluya en la figura del "destino trágico de la certeza de sí mismo". Culminada esta fundación, la conciencia racional asiste al declinar solar del mundo sagrado, y consecuentemente, tiene que soportar ese pensamiento terrible, ese supremo dolor del mundo. La "muerte de Dios" es por eso la expresión del "simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del Yo=Yo, que no diferencia ni sabe ya nada, más que a sí misma" (Hegel 1993 455). Por eso también, a diferencia de como sucede con las demás figuras del espíritu, a la conciencia racional no le pertenece ninguna religión, pues el ateísmo —en su sentido más originario de "ser abandonado por los dioses"— será el signo que marcará el curso de su historia. En efecto, "el ser allí inmediato de la razón, que para nosotros brotaba del dolor del espíritu que no lograba unificarse con lo inmutable y

cuya exposición correspondiente fue la figura de la autoconciencia desventurada, no tiene ninguna religión, pues la autoconciencia de la razón sólo se sabe y se busca a sí misma en el presente inmediato” (*Id.* 395).

Dicho esto, podemos estar en condiciones de entender que Hegel, en la versión inaugural de *Creer y saber*, le atribuya la “muerte de Dios” a las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. Pues esta limitación de la razón que, liberada de lo suprasensible, se busca y concibe a sí misma en el presente inmediato, no acontece para Hegel solamente como un episodio abstracto del espíritu, sino que se realiza en su historia efectiva, cuya mayor expresión es la filosofía. La filosofía moderna, según esto, tendría por cometido implícito efectuar la “muerte de Dios” en la forma de una “revolución copernicana” que entroniza al Yo en el lugar del principio absoluto. Para lograrlo, no basta con su primera formulación en Descartes, quien justamente por ello permanecerá como el héroe de la razón moderna (Hegel 1997 254), sino que este principio debe ser afianzado por los restantes sistemas de la “metafísica de la subjetividad”, en los que se cumple el todo de sus momentos sucesivos. Así pues, finalizada la exposición de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, Hegel concluye:

A través de las filosofías consideradas, el dogmatismo del ser fue refundido en el dogmatismo del pensar y la metafísica de la objetividad en la metafísica de la subjetividad. Así el viejo dogmatismo y la metafísica de la reflexión se cubrieron únicamente con el color de lo interior o de la nueva cultura a la moda mediante toda esa revolución de la filosofía; y el alma como cosa se transformó en Yo y como razón práctica en lo absoluto de la personalidad y de la singularidad del sujeto. El mundo en cambio como cosa, se transformó en el sistema de fenómenos o de afecciones del sujeto y en realidades creídas, mientras lo absoluto como un objeto y como objeto absoluto se transformó a su vez en el absoluto más allá del conocimiento racional (Hegel 1992 191).

Sin embargo, comprendida en su significación fundamental como entronización de la razón moderna, la “muerte de Dios” sólo puede ser para Hegel un momento transitorio en la historia del espíritu que debe, por tanto, ser superado en su acepción meramente negativa, y acogido más bien

como una figura llamada a desaparecer. De este modo, si la filosofía moderna cumple la destitución de la esencia inmutable que Hegel mienta con la metáfora de un "Viernes Santo especulativo", habrá que aguardar en la misma medida un "Domingo de Resurrección especulativo" y la negación de esta negación misma:

El puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que designar el dolor infinito puramente como momento – dolor que se daba ya en la cultura sólo históricamente y como el sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*. [...] Hay que tratar este dolor como momento de la Idea suprema, y darle así una existencia filosófica a aquello que, o era algo así como precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o era el concepto de una abstracción formal. Habrá que darle por tanto a la filosofía la idea de la absoluta libertad y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo, que era ya histórico, y restablecerlo en toda la verdad y la dureza de su ateísmo, desde la cual únicamente puede y tiene que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento (Hegel 1992 193-194).

Esta Resurrección es la tarea de la *Fenomenología del espíritu*. Por lo menos así lo sugiere un pasaje sumamente inicial del famoso "Prólogo" de 1807 que, leído con atención, proporciona las indicaciones de la autocomprensión que Hegel tiene del lugar de su pensamiento en el curso histórico de la filosofía:

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrrenal 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 daba 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. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido (Hegel 1993 11).

Leído este pasaje como un programa, la “muerte de Dios” resulta uno de los asuntos fundamentales del pensamiento de Hegel, a partir del cual es susceptible de ser interpretado el todo de su filosofía. Hemos esbozado su significación fundamental como presupuesto de la racionalidad moderna que inaugura el tiempo de la “ausencia de dioses” y un desierto que todavía hoy crece sin medida, manifestándose en sus rasgos cada vez más visibles bajo la forma histórica del nihilismo. Un joven romántico contemporáneo de Hegel, Jean-Paul Richter, soñando a Cristo muerto “desde lo alto del edificio del mundo”, anunciaría repetidamente desde 1789 el alba de esta catástrofe nihilista; Nietzsche, por su parte, nos legó su ocaso.

Bibliografía

Altizer, Thomas y William Hamilton. *Teología radical y la muerte de Dios*. México: Grijalbo, 1967.

Bishop, Jourdain. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Herder, 1969.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vásquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.

Hegel, G. W. F. “El espíritu del cristianismo y su destino (Versión definitiva 1798-1800)”. *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay. México: F.C.E., 1978. 287-383.

_____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. I. Trad. Ricardo Ferrera. Madrid: Alianza, 1984.

_____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. III. Trad. Ricardo Ferrera. Madrid: Alianza, 1987.

_____. *Creer y saber*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Norma, 1992.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1993.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. III. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1997.

Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

_____. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2003.

Marcel, Gabriel. *El hombre problemático*. Trad. María Eugenia Valentí. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.

Marion, Jean-Luc. "Généalogie de la 'mort de Dieu'. Contribution á la détermination théologique des présupposés conceptuels de la "mort de Dieu" chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche". *Résurrection*. 36 (1971) : 30-53.

_____. "De la 'mort de Dieu' aux noms divins: L'itinéraire théologique de la métaphysique". *Laval théologique et philosophique*. 41, 1 (1985): 25-41.

_____. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Vilaboa-Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010.

Másmela, Carlos. *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Gaya ciencia*. Medellín: Bedout, 1980.

_____. *El viajero y su sombra*. Medellín: Bedout, 1982.

_____. *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.

_____. (2003a) *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____. (2003b) *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Pascal, Blaise. *Obras. Pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. Trad. Carlos R. de Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1981.

Plutarco. *Obras morales y de costumbres*. Ed. Manuela García Valdés. Madrid: Akal, 1987.

Richter, Jean-Paul. *Alba del nihilismo*. Ed. Adriano Fabris. Madrid: Istmo, 2005.

Urabayen Pérez, Julia. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Système et structures théologiques*. Paris: Cerf, 2006.

Wahl, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.



Copyright of Escritos is the property of Escritos and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.