

**SUFRIMIENTO DE DIOS Y AUSENCIA DE DIOS  
EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL  
DE 1802 A 1807**

**SUFFERING OF GOD AND ABSENCE OF GOD  
IN THE THOUGHT OF HEGEL  
FROM 1802 TO 1807**

*Jean-Louis Vieillard-Baron\**  
*Universidad de Poitiers*

*Traducción: Carlos Enrique Restrepo\*\**  
*Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia*

---

\* Profesor de Filosofía en la Universidad de Poitiers (Francia). Especialista en Hegel. Director del Centro de Investigaciones sobre Hegel y el Idealismo Alemán en dicha Universidad. Miembro del Consejo Directivo de la *Internationale Hegel-Vereinigung*. Ha estudiado igualmente a Fichte y Schelling. Traductor y comentarista de los *Principios de la filosofía del derecho*, en los que destaca particularmente el problema teológico-político en Hegel. Otros campos de su interés son: la filosofía francesa (en particular Bergson y Lavelle) y la filosofía de la religión. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne* (1988), *Hegel et l'idéalisme allemand* (1999), *La philosophie française* (2000), *Henri Bergson et l'éducation* (2001) y *La religion et la cité* (2001). Su obra más reciente, *Hegel. Système et structures théologiques* (2006), propone una interpretación del pensamiento de Hegel que sigue el hilo conductor de la revelación cristiana, emplazándola como principio epistemológico en todo el sistema de las ciencias filosóficas.  
Correo electrónico: jean.louis.vieillard.baron@univ-poitiers.fr

#### RESUMEN

La concepción de lo Absoluto en Hegel comprende a Dios en la figura de la Religión. En ella, Dios no es considerado una sustancia abstracta, igual a sí misma, sino una figura del Espíritu que, en cuanto tal, pasa por el “dolor de lo negativo”, lo que acarrea su movimiento dialéctico. La experiencia propia de la religión moderna, la “muerte de Dios”, obedece a este extrañamiento. Su manifestación concierne a la Encarnación de Dios y al abandono sacrificial del Hijo que atestigua la retirada del Padre. El texto desarrolla esta negatividad inherente a lo divino en los textos del período de Jena: *Crear y saber*, la *Filosofía de la naturaleza*, y principalmente la *Fenomenología del espíritu*, en la que se examinan las figuras de la “conciencia desventurada”, la “religión del arte” y la “religión revelada”.

#### PALABRAS CLAVE

Hegel, Dios, Muerte de Dios, Negatividad, Religión, Sufrimiento.

#### ABSTRACT

The conception of the Absolute in Hegel covers God in the figure of religion. In it, God is not considered as an abstract substance, equal to itself, but as a figure of the Spirit which, as itself, extends through the “pain of the negative”, which causes its dialectical movement. The inner experience of the modern religion, the “death of God”, obeys to this alienation. Its presentation concerns the Incarnation of God and the sacrificial relinquishment of the Son who witnesses the withdrawal of the Father. The present paper develops this negativity, from the Jena time texts, inherent to the holy: *Faith and knowledge*, the *Philosophy of nature* and mainly the *Phenomenology of Spirit*, in which the “unhappy consciousness”, the “art of religion” and the “revealed religion” figures are analyzed.

#### KEY WORDS

Hegel, God, Death of God, Negativity, Religion, Suffering, Unhappiness.

---

\*\* 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.

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.

Hegel es considerado como un teólogo de la Encarnación, siguiendo la inspiración suaba de Dios comprendido como *ens manifestativum sui* atribuida a CÉtinger. Su pensamiento parece, pues, íntegramente opuesto a la teología negativa, y en particular a la idea de la trascendencia inaccesible de Dios, de su irreductibilidad a los conceptos humanos. En realidad, el pensamiento hegeliano es más complejo, más difícil de aprehender. Pues para comprender a Dios en su manifestación y a la religión cristiana como religión revelada, es necesario un largo rodeo. Es necesario, en efecto, pasar por la teología negativa de la renuncia, de la ausencia de Dios, de la destrucción total. El camino de lo negativo debe ser enteramente recorrido. Esta es la razón por la cual Hegel no comienza por pensar la Encarnación, sino la *muerte de Dios*.

El punto de partida de su reflexión sobre la integración de lo negativo y del dolor infinito en la filosofía misma es la famosa frase de la *Fenomenología del espíritu*:

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella *la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo* (Hegel 1993 16)\*.

Esta fórmula ha dado mucho de qué hablar; se la ha orientado hacia la paciencia del concepto, que debe esperar que el Espíritu produzca sus resultados por sí mismo; se la ha orientado hacia el movimiento dialéctico de lo negativo como tal. Pero se ha reflexionado poco sobre el dolor mismo. Todo el pasaje de Hegel está aquí destinado a refutar la concepción monolítica

---

\* Las citas de Hegel se harán preferiblemente indicando las ediciones castellanas. En algunos casos, y en especial para la *Naturphilosophie* de Jena, se indicarán según la gran edición alemana de Félix Meiner de la Academia de Nordrhein-Westphalen. [N. del T].

de lo Absoluto en la filosofía de la naturaleza inspirada por Schelling. Contra toda apropiación inmediata de lo Absoluto, Hegel subraya la necesidad de concebir la sustancia viva como *sujeto*, es decir, como “la pura *negatividad simple*” (*die reine einfache Negativität*. Hegel 1993 16); por eso el dolor de lo negativo aparece como una imagen del proceso de la mediación dialéctica interna de lo Absoluto mismo. Cuando Hegel escribe que la vida divina puede ser comprendida como un juego del amor consigo mismo, habla un teólogo que reflexiona sobre la Trinidad cristiana como juego del amor entre las personas divinas; en efecto, la relación entre el Padre, primera persona, y el Hijo, segunda persona, es presentada por el evangelio de San Juan como una relación de amor, pero no exterior a la divinidad misma, de suerte que el vínculo de amor que une al Padre y al Hijo es él mismo personificado como el Espíritu Santo. La relación viviente mencionada por Hegel para reivindicar la concepción de lo Absoluto como sujeto (y no solamente como sustancia) es precisamente esta relación de amor entre las personas de la Trinidad divina que la teología griega denomina *pericoresis*.

En 1802, al final de *Creer y saber*, Hegel ya mencionaba el *dolor infinito* como lo que la filosofía debe elevar a Concepto. Recordemos este texto famoso:

Pero 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 un momento de la Idea suprema, pero sólo como un momento (Hegel 1992 193-194).

Este texto aspira ante todo a mostrar la necesidad de comprender el dolor infinito y no a expulsarlo del concepto. El sufrimiento y el mal que están ligados a él hacen parte de la Idea suprema, que es la Idea de la filosofía. De este modo, Hegel designa la filosofía como pensamiento de la desdicha\*

---

\* “Desdicha” (en francés *malheur*) es el término por el que vertimos el alemán *Unglück*. El autor asociará el tema del dolor con la famosa *Unglückliche Bewusstseins* hegeliana (conciencia desdichada, desgraciada, desventurada, infeliz). En la versión castellana de la *Fenomenología*, véase el capítulo “La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso” (Hegel 1993 128-139). [N. del T.].

y del dolor, pero rechaza el “patetismo”. La filosofía debe pensar el dolor infinito como un momento y no como el todo. Si el dolor infinito fuera el todo para la filosofía, ésta se hundiría en un pesimismo y un “patetismo” sin límite. Pero si, a la inversa, la filosofía se rehúsa a pensar el dolor, deviene entonces una filosofía sin profundidad, una filosofía de lo Absoluto idéntico a sí mismo. Todo esto pone en evidencia el descubrimiento de la desdicha en Hegel en la época de Jena. Hay allí un movimiento de reflexión iniciado por Schelling, quien no tematizará tan explícitamente el mal y la desdicha sino hasta los años que preceden inmediatamente las *Investigaciones sobre la libertad humana* de 1809. Sin embargo, se puede seguir su rastro en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, la libertad del principio que implica que, para él, la objetivación es una verdadera desdicha. Como en Schelling, el estupor de la razón frente a la desdicha es precoz en Hegel; irradia todo el período de Jena (1801-1807).

Pero, ¿cómo explicar la diferencia entre la expresión de *Creer y saber*, “el dolor infinito”, y la expresión de la *Fenomenología del espíritu*, “el dolor de lo negativo”? Una observación terminológica se impone de antemano. Es que, en el estilo hegeliano, el dolor infinito no significa solamente el dolor sin límites, sino también *el dolor que el infinito mismo experimenta*. Es igual que cuando Hegel, algunas líneas más abajo en el mismo pasaje, menciona “la idea de la libertad absoluta” para designar la *Idea de la libertad que posee lo Absoluto*, la libertad absoluta siendo equivalente a lo Absoluto en tanto que libre. La libertad de lo Absoluto es la libertad de Dios —el tema hegeliano que preocupa de manera persistente a Schelling—; el dolor infinito es, igualmente, el dolor de Dios. La idea del Dios sufriente está presente en Hegel en su reflexión especulativa, lo cual se confirma por la continuación del texto sobre la Pasión y el Viernes Santo que siempre fue histórico y debe ser pensado especulativamente.

## 1. *El dolor de Dios*

Pero la idea del sufrimiento de Dios no es ajena a otras investigaciones adelantadas por Hegel durante los años de Jena. En los proyectos de sistema que no publicó, volvía sobre el sufrimiento y la desdicha divina a propósito de la filosofía de la naturaleza, en particular en la distinción del *Dios vivo* y el éter. El éter o materia sutil, materia espiritual,

[...] no es el *Dios vivo*; pues es solamente la Idea de Dios. El Dios vivo es el que se reconoce a sí mismo fuera de su Idea y que, en lo Otro de sí mismo, se reconoce a sí mismo como sí mismo (Hegel 1957 VII 188).

El Dios vivo es espíritu, y el espíritu es la negatividad misma. Por el contrario, “el espíritu de la naturaleza es un espíritu oculto, no entra en la figura espiritual; sólo es espíritu para el espíritu que conoce; o es espíritu en sí mismo, pero no para sí mismo [...]” (Hegel 1957 VII 185, I. II ss.). Para comprender al Dios vivo, es preciso admitir que lo Absoluto es capaz del autosacrificio en su Otro. Este autosacrificio actúa en toda la concepción hegeliana de lo divino, o dicho de otro modo, de lo Absoluto verdadero\*. En apariencia, esto nada tiene que ver con el Dios patético y sufriente. Pero parece que, para Hegel, el carácter dialéctico de lo Absoluto y el sufrimiento de Cristo fuesen comprendidos de la misma manera.

El curso de Nüremberg de 1808 expone de manera muy clara y sucinta la cristología hegeliana en sus líneas fundamentales. La esencia de la religión es el amor; y la relación del hombre con Dios es el perdón de los pecados, del cual Cristo ha dado el modelo con respecto a María Magdalena. “En el amor, no debo ser para mí la *objetividad*, sino que es *Dios* quien debe serla, pero en el conocimiento de él debo *olvidarme de mí mismo*”. En el perdón de los pecados es Dios quien niega mi nada. Cristo ha vivido en la

---

\* El término *Aufopferung* (autosacrificio) estará asociado a *Schmerz* (dolor) en los cursos del Liceo de Nüremberg llamados ordinariamente *Propedéutica filosófica*. (Cf. Hegel 1979 161).

realidad efectiva y la humildad: “Su dolor fue la profundidad de la unidad entre la naturaleza humana y la naturaleza divina en la vida y el sufrimiento” (Hegel 1979 161).

Aquí el sufrimiento es, de este modo, la marca de la profunda seriedad de la reconciliación de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en Cristo. Los dioses griegos no alcanzan esta seriedad, les falta ser capaces de sufrir. La religión artística muestra que el destino de los dioses trágicos griegos está en la comedia, lo que delata la inesencialidad de su individualidad; es la autoconciencia quien finalmente debe triunfar, y la superficialidad de estos dioses está inscrita en su indiferencia. El politeísmo griego, cuya manifestación es esencialmente artística, en la escultura y luego en la epopeya, la tragedia y la comedia, no es sobrevalorado por Hegel como sí quizá por Hölderlin, y el Cristo de la religión manifiesta no aparece como el último dios que recapitula todos los otros. Él presupone que la mesa de los dioses queda vacía, y hace posible la consideración de los dioses griegos como otras tantas obras de arte.

Es primero en la comedia donde se opera el giro que pone en evidencia la falta de autoconciencia de los dioses griegos:

La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal. Ante todo, la *comedia* tiene el lado de que en ella la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses (Hegel 1993 431).

Así la comedia es el destino de los dioses griegos, en tanto revela su esencia teatral; ellos no existen sino en tanto que héroes de la tragedia. La tragedia eleva a los hombres al nivel de lo divino; la comedia muestra la verdad de la tragedia; todo esto no es más que teatro; el actor debe arrojar su máscara y mostrarse como una autoconciencia puramente humana. La ilusión teatral es delatada teatralmente en la comedia, que es para Hegel una especie de

autoirrisión de la religión artística. Pero con la comedia, no solamente el actor se muestra desnudo, también la religión desaparece; en la comedia, ya no existe más la relación con lo divino; los dioses han revelado su inconstancia frente al sujeto, el hombre (aquí el actor) autoconsciente. La encarnación de los dioses griegos sólo era artística.

Cuando examina el tránsito necesario a la religión manifiesta (llamada también religión absoluta y religión revelada) Hegel, en una página de gran belleza y de gran nostalgia en la que menciona la joven canéfora de la estatuaria antigua, nos revela de paso el secreto del arte desligado de la religión (Hegel 1993 435).

El primer punto a destacar es que la conciencia cómica es una conciencia feliz. La conclusión de la sección destinada a la religión artística nos muestra que la autoconciencia ha alcanzado aquí la certeza de sí misma que entraña la perfecta ausencia de temor respecto a lo desconocido y el sentimiento de la inesencialidad de lo desconocido, que no teme ya a ningún elemento ajeno puesto que lo sabe inesencial. Hegel agrega que: “[hay] un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán ya nunca fuera de esta comedia” (Hegel 1993 433).

Se sabe que Hegel amaba el teatro y que experimentó ese bienestar de la comedia, de la conciencia cómica en el sentido de la conciencia del aficionado al teatro cómico (D'Hont 35-53). La asimilación del sentimiento de lo cómico a la perfecta felicidad tiene por qué sorprender, pero se trata allí del bienestar en tanto limitado a la particularidad subjetiva, de suerte que la perfecta felicidad no significa de ninguna manera una felicidad absoluta, sino solamente una total satisfacción para lo particular\*.

---

\* Cf. Hegel 2004 §§ 123-126. Hegel critica severamente el anti-eudemonismo rígido de Kant, pues el interés subjetivo no se opone necesariamente al interés objetivo.

## 2. *El dolor de la ausencia de Dios*

Sin embargo, esta felicidad de la conciencia cómica tiene su verdad en la conciencia desdichada, que resurge entonces como la contraparte (*Gegenseite*) y el complemento (*Vervollständigung*) de la conciencia cómica perfectamente feliz. Pero el dolor de la conciencia no es el dolor infinito o el dolor de Dios mismo. Es el sufrimiento por el hecho de la ausencia de Dios o de lo divino. La comedia ha vaciado lo divino de su sustancia; sólo queda la subjetividad del actor que arroja su máscara. Es entonces dolorosamente que la conciencia experimenta esta ausencia de los dioses, de lo divino o de Dios. Hegel juega intencionalmente con esos diferentes términos para designar lo divino sin lo cual no hay religión.

La clave del texto consagrado a la joven canéfora está en la frase inmediatamente precedente, la cual precisa esta nueva forma de la conciencia desdichada:

Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad en esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí –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).

El dolor es dolor de una pérdida sentida como irreparable, pérdida de la sustancia (la existencia objetiva) y del Sí mismo (la subjetividad). Este dolor tiene por expresión la letra de un célebre coral luterano de Johann Rist: “*Oh gran aflicción, Dios mismo yace muerto / Ha muerto en la cruz*” (Cf. Tilliette 1986 124-125). Contrariamente a lo que sugieren las interpretaciones teológicas cristianas, en particular Eberhard Jüngel (1988), no se trata aquí solamente de la muerte de Cristo, sino de la desaparición de lo divino que animaba las estatuas y las tragedias antiguas. Dicho de otro modo, Hegel aplica el sentimiento de la pérdida de lo divino (que el coral luterano comprende como el dolor de los discípulos ante la muerte de Cristo sobre la cruz) a la autoconciencia, etapa intermedia entre la religión artística y la religión revelada. No se trata del Viernes Santo histórico que

debe llegar a ser especulativo, se trata del fin de los dioses antiguos que aparece como la etapa necesaria para que advenga la religión revelada.

De este modo, al contrario de lo que hayan podido pensar Hölderlin y Schelling, la religión cristiana no es inmediatamente la realización del sentido inherente al politeísmo antiguo. Pues para Hegel también este último debe autosacrificarse. Y la bellísima página sobre la joven canéfora puede ser comprendida como la despedida dolorosa dada a la mitología antigua, mientras que los párrafos sobre la comedia pueden parecer una despedida feliz dada a esta última.

Para alcanzar la verdad de la pérdida de lo divino-artístico, es necesario que el Espíritu se unifique en tanto que Espíritu autoconsciente, capaz de poner las obras de arte como su propia imagen y de superarlas en la religión revelada. El tránsito está entonces sobredeterminado. En efecto, el dolor de la conciencia es ante todo el dolor de la pérdida de lo divino en todos sus niveles; el primer nivel es el del cosmos y de la historia. A este respecto Hegel dice solamente: “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 [...]” (Hegel 1993 435).

Es el orden del mundo el que se derrumba, tanto desde el punto de vista cósmico como desde el punto de vista histórico. En el análisis de la obra de arte abstracta, Hegel subrayaba que el oráculo es la forma primera del lenguaje del dios, que responde a la forma subjetiva del himno que le dirigen los fieles (Hegel 1993 414); y la ley de los dioses era designada como la ley “que vive eternamente y de la que nadie sabe cuándo se manifestó” (*Ibid.*).

Pero las formas artísticas de la religión pierden al mismo tiempo su sentido:

Las estatuas 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 (Hegel 1993 435).

Habiendo constatado esta pérdida, la autoconciencia llega a ser lo que es para nosotros. Dicho de otro modo, los dioses griegos no son ya para ella lo que son para nosotros. Y la doncella que nos ofrece frutos simboliza a la vez lo que la estatua griega es para nosotros actualmente y lo que son los frutos que ella porta con relación a su proceso de maduración. Hegel juega con una ambigüedad intencional al abstenerse de decir si la joven canéfora es una estatua antigua o si es más bien una doncella actual.

[Las obras de las Musas] 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 [...] (Hegel 1993 435-436).

Se puede especular en el comentario a estas líneas sobre su carácter poético-mítico. Es lo que no duda en hacer H. S. Harris en *Hegel's Ladder*, cuando asemeja el árbol portador de frutos al árbol del conocimiento, como si hubiera allí una alusión al Paraíso terrestre del libro del *Génesis*. Pero asemeja también la doncella a la Virgen María, segunda Eva que da a luz a la humanidad (Harris II 656). Sin embargo, estas evocaciones no enriquecen el sentido del texto hegeliano.

De hecho, es así como la *Er-innerung*, recuerdo que es reminiscencia, va a jugar su papel gracias al cual la consideración de las obras antiguas llegará a ser puramente estética. La dimensión poética está muy presente, puesto que Mnemosine es la madre de las Musas. Pero el análisis hegeliano no es solamente poético. Hegel prosigue:

De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad (Hegel 1993 436).

Con la presencia de las estatuas o de las tragedias antiguas no nos está dada la presencia del mundo antiguo; ellas no son ya más que vestigios de la realidad efectiva que las circundaba. El sentimiento estético –que es el nuestro– frente a ellas implica la nostalgia del mundo griego, pero la actitud

de nuestra conciencia moderna es totalmente diferente de la de los griegos mismos. En efecto,

Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, ya no es, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo [...] (Hegel 1993 436).

No siendo ya objetos de un culto vivo, estas obras de arte no son ya para nosotros más que un objeto de goce. El juicio estético está fundado sobre un placer estético, perfectamente exterior a la obra misma. Al respecto se podría discutir la posición hegeliana y preguntarse si la obra no es una con su posterioridad, de tal manera que la vida de las estatuas griegas proseguiría en la admiración que se les da y en la significación que se les encuentra en cada época.

Como quiera que sea, la tesis hegeliana es la de un pantragismo histórico. La historia transcurre sobre cadáveres. Las estatuas griegas no son ya más que cadáveres; su significación es retrospectiva; ellas no contienen el sentido de la acción humana. Nuestro acto de goce estético no es un acto tranquilo, y no vemos la tormenta desde la orilla. Estamos embarcados en el flujo de la historia. Desde entonces, nuestro acto es el acto que

[...] en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la *armazón prolija de los elementos muertos* de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí (Hegel 1993 436).

Pasamos, pues, con el goce al estadio de la representación. Las obras espirituales del pasado están privadas del espíritu creador que las hizo nacer; no son ya más que representaciones para nosotros. He aquí lo que un siglo más tarde Georg Simmel llamará la tragedia de la cultura. Y sin embargo, este hundimiento debe ser pensado de manera dialéctica. Es a la vez el nacimiento del arte independiente y la posibilidad de una nueva forma de la religión, la religión revelada. Hegel prosigue:

Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que su naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la *reminiscencia* (*Er-innerung*) del espíritu exteriorizado (*veräußert*) todavía en ellas (Hegel 1993 436).

Ante todo, Hegel afirma la superioridad del espíritu (simbolizado por la doncella) sobre la naturaleza (simbolizada por los frutos); el espíritu es humano, a la vez autoconciencia e intersubjetividad, en la medida en que el ojo es la imagen de la autoconciencia y la ofrenda, o el don a otro, la imagen de la relación comunitaria intersubjetiva. A continuación Hegel muestra la superioridad de las obras de arte sobre la vida ética y la efectividad de un pueblo. Dicho de otro modo, en muy pocas palabras desgraciadamente no desarrolladas, Hegel sugiere que, en las obras de arte, el Espíritu es reinteriorizado por una reminiscencia recolectora, mientras que en la realidad ético-política de un pueblo, el Espíritu está todavía alienado-fuera [*ex-aliéné*] en la exterioridad. Para comprender bien esta analogía, es necesario recordar lo dicho por Hegel al comienzo del capítulo VII, "La Religión". Es que la religión, por sí misma, es testimonio del espíritu; ella no es el fenómeno de algo diferente de sí misma. La religión, desde sus tres formas, religión natural, religión del arte y religión revelada, es la automanifestación o la autofenomenalización del Espíritu absoluto. De este modo, la superioridad de la religión artística sobre el mundo ético (permaneciendo todo esto implícitamente referido a Grecia) se afirma aquí con más precisión, una vez consumada la muerte de los dioses, por la superioridad de las obras de arte que nos ha dejado esta religión artística sobre la vida ética y la realidad efectiva e histórica de este pueblo, las cuales han desaparecido.

¿Qué es en el fondo el Espíritu del destino del que Hegel habla aquí reiteradamente? Muy curiosamente, Jean Hyppolite asemeja el Espíritu del

destino y la historia del Espíritu como *Erinnerung*, recolección memorizante, primera forma del sujeto espiritual (Hegel 1941 262 n. 8). De hecho, el Espíritu del destino supone que se haya determinado ya lo que es el destino; Hegel ha dicho que las estatuas nos son ofrecidas por un *destino* amistoso, que, sin embargo, las ha arrancado de su contexto histórico y viviente. El destino, pues, es aquí una gracia; no es idéntico al Destino de la tragedia griega como potencia incomprensible. De hecho, el Espíritu del destino es el Espíritu mismo cuyo sentido se nos aparece como destino. En tanto Espíritu, el destino es reflexión por reminiscencia. Asemejar el destino a la historia es, en todo caso, ciertamente un error. Comentando este pasaje que él considera misterioso, vertiginoso y metafórico, Dominique Janicaud propone comprender el destino como “prefiguración metafórica del espíritu”, esto es, sólo como constituyendo una unidad con el espíritu mismo. El destino del espíritu sería entonces no histórico sino sistemático, en el doble movimiento de exteriorización y de interiorización rememorante (Janicaud 318-319). Esta aproximación parece de hecho mucho más satisfactoria. En efecto, la conclusión que Hegel da a la bella página consagrada a la joven canéfora recae en una nueva metáfora:

[El espíritu del destino] es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón [único], en el espíritu autoconsciente como espíritu (Hegel 1993 436).

Así, el destino trágico reúne los cadáveres de los dioses individuales, asemejados aquí a los atributos de la sustancia (los predicados divinos o los nombres divinos); pero este destino no tiene nada de ciego puesto que es la expresión del espíritu. Y su tarea es constituir el Espíritu verdadero o, dicho de otro modo, el Espíritu consciente de sí mismo como espíritu, es decir, el Espíritu absoluto. La metáfora del Panteón —esto es, del sistema completo de los dioses— significa aquí el tránsito al monoteísmo, puesto que todos los dioses individuales no tienen sentido por sí mismos, y puesto que el Espíritu absoluto es único. El Panteón Único se opone a dos figuras anteriores del Panteón, mencionadas por Hegel dos páginas atrás a propósito de la religión del arte, a saber, el *Panteón de la representación* y el *Panteón*

*de la universalidad abstracta* (Hegel 1993 434-435). El primero es un Panteón imaginario que no tiene la fuerza de reunir los espíritus vacíos de contenido de los pueblos singulares, y los deja libres; el segundo es un Panteón Único que reúne los espíritus en el puro pensamiento, los priva de toda vida, y consagra la persona singular sin espíritu como una forma jurídica vacía. Por el contrario, el Panteón del Espíritu absoluto es la consagración del vaciamiento y del marchitamiento de los dioses del politeísmo. Pero todavía queda por franquear una etapa para que la religión experimente la necesidad de manifestarse, para que alcance la forma de religión revelada.

### *3. El dolor del alumbramiento divino*

Ahora están reunidas todas las condiciones para que surja el Espíritu absoluto. Los cielos están vacíos, y aunque la autoconciencia considera las estatuas, pese a todo, como obras del espíritu superiores a las instituciones ético-políticas de un pueblo, no las considera ya sino como obras de arte. Todas las formas de exteriorización de la Sustancia absoluta o, dicho de otro modo, todas las figuras de la conciencia recapituladas según el punto de vista de la religión, constituyen el entorno necesario, el círculo de las creaciones del arte. Hegel escribe:

Estas formas [...] constituyen la periferia de las figuras que, agrupadas en una ardorosa espera, se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia; el dolor y la nostalgia de la autoconciencia desdichada que penetra en todas es su punto medio y el dolor común del parto que acompaña a su nacimiento –la simplicidad del concepto puro que contiene aquellas figuras como sus momentos (Hegel 1993 437).

Lo divino, que Hegel ha convertido en el principio epistemológico de su sistema, ha aparecido hasta este momento con las siguientes formas: la cosa sensible (la estatua), el lenguaje (el himno), la autoconciencia universal, la corporeidad humana, la representación poética, y finalmente, la certeza

de sí mismo que se tiene por invulnerable. Todos estos momentos deben encontrar su lugar en la revelación concluyente del Espíritu que se da su unidad. El nacimiento del Espíritu autoconsciente no se produce por un parto sin dolor. En los dolores del parto se conjugan el centro y la periferia; es por eso que Hegel habla de dolores comunes (*gemeinschaftlich*). El centro es la conciencia desdichada cuyo dolor y nostalgia lo penetran todo; la periferia es el cortejo de las anteriores figuras de lo divino que se disponen en torno al lecho de este nacimiento. Sin la autoconciencia desdichada, cuya desdicha tiene por motivo el desierto que ahora cubre el cielo [*désertification*] y la pérdida de todo cuanto es divino, el Espíritu no podría nacer en la forma de la autoconciencia; pero este nacimiento, hecho posible por la muerte de los dioses, va sin embargo a poner a su servicio todas estas figuras artísticas de lo divino. Los dolores son repartidos de este modo entre el centro y la periferia... En el centro está la subjetividad de la autoconciencia desdichada, en la periferia está la objetividad de las figuras artísticas de lo divino; pero ambas se unifican para producir el Espíritu absoluto de la religión revelada.

Este espíritu autoconsciente es llamado por Hegel el *Concepto simple*\*. Él alberga en sí dos lados o dos caras:

Uno es el lado según el cual la *sustancia* se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia; el otro, a la inversa, el lado según el cual la *autoconciencia* se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí mismo universal (Hegel 1993 437).

Sin embargo, ¿el Espíritu y la autoconciencia no son acaso realidades idénticas? ¿Cuál es el progreso que ha tenido lugar? De hecho, el concepto que nace aquí no es todavía la filosofía misma como espíritu autoconsciente en la forma del concepto; pero es ya el Espíritu autoconsciente como Espíritu. La diferencia entre ambos conceptos de Espíritu y de autoconciencia radica

---

\* Recordemos que en unas páginas tan intuitivas como penetrantes, Jean Wahl (1951) ha mostrado que este concepto no es nada diferente de lo que Hegel, en sus escritos teológicos de juventud, había llamado el Amor.

en el hecho de que aquí es el Espíritu quien toma la forma de la autoconciencia en un movimiento de reflexión absoluta. La doble enajenación de la Sustancia y de la Autoconciencia no constituye un simple intercambio de papeles que no haría progresar nada. Al contrario, por el hecho de que cada uno de los dos ha salido al encuentro del otro, se ha producido una verdadera unión (*Vereinigung*) entre ellos. Expresada esta unión y este nacimiento en términos antropológicos y naturales, puede decirse de este Espíritu

[...] que tiene una *madre real*, pero un padre que es *en sí*; pues la *realidad* o la autoconciencia y el *en sí* como la sustancia son sus dos momentos, mediante cuya mutua enajenación, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu cobra ser allí como su unidad (Hegel 1993 437).

La madre es aquí el lado de la subjetividad; el padre el lado de la objetividad. Es muy evidente la alusión a la tradición cristiana del nacimiento virginal de Cristo, nacido de la mujer, María, y del Dios padre por obra del Espíritu (Schmidt 400-401). Todavía es necesario señalar que Hegel no lo declara, y que se contenta con hacer allí una insinuación.

Lo que Hegel subraya fuertemente es la insuficiencia de la religiosidad o de la subjetividad religiosa para comprender las religiones y la religión revelada en particular. Él recuerda que si la existencia entera es esencia espiritual pero sólo para la conciencia, entonces la esencia de la religión es negada, y no queda ya sino una manera de imaginar la religión que concierne a la *Schwärmerei* o misticismo vaporoso. He aquí una vez más, por parte de Hegel, una manera de criticar la visión romántica del mundo y la religiosidad indeterminada que caracteriza los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher (Behler 230-236). Esta religiosidad sustituye las religiones propiamente dichas que albergan efectivamente, en su aparición fenomenal, "otro sentido interior" que no es, de hecho, más que "la noche turbia y el propio éxtasis de la conciencia" (Hegel 1993 438). A esta nebulosidad vaga de una religiosidad subjetiva se opone la simplicidad del concepto, o dicho de otro modo, la unidad del concepto con el ser inmediato de la religión. En el subjetivismo puro, la religión pierde esta simplicidad que la constituye

como la automanifestación del Espíritu que se sabe a sí mismo. El nacimiento de este espíritu como religión manifiesta, revelada o absoluta, sólo llega a ser necesario por cuanto no es una pura construcción del espíritu visionario víctima del misticismo brumoso. Hegel rechaza aquí toda forma de aspiración religiosa a la manera de Chateaubriand o de Barrès.

Lo que de este modo resulta por una suerte de truco cuya clave sólo será dada verdaderamente en la *Doctrina del concepto* de la gran *Lógica*, es que la existencia efectiva de la religión, o dicho de otro modo, el Espíritu absoluto como concepto simple, debe implicar necesariamente la existencia de un ser singular:

Esto, que el *espíritu absoluto* se haya dado *en sí* la figura de la autoconciencia, y con ello, se la haya dado también para su *conciencia*, se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que el espíritu *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea, sienta y oiga* esta divinidad (Hegel 1993 438).

No se trata, pues, para la conciencia de probar la existencia de Dios; se trata de constatar una existencia presente inmediata y de reconocerla como Dios. El pensamiento de Dios no es lo primero; primero es la existencia de un ser humano reconocido como Dios. Para que lo divino pueda ser principio epistemológico, es preciso que primero esté ahí como fenómeno. En el mismo sentido, Hegel decía que en otro tiempo el Viernes Santo había sido histórico y que la filosofía hace de él un Viernes Santo especulativo. La especulación no es más que el segundo tiempo. Hay allí una inversión con relación a las formas precedentes de la religión, la religión natural y la religión artística, en las que el Sí mismo inmediato es pensado, representado o creado como Dios.

Este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre real singular sensiblemente intuido; solamente así *es* autoconciencia. / Esta encarnación humana [*Menschwerdung*] de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. [...] Por

ello en esta religión es *revelada* la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es (Hegel 1993 439).

Lo que más importa aquí en cuanto a la manifestación de la esencia divina bajo la forma de una existencia humana singular, es el carácter estrictamente ahistórico del razonamiento hegeliano. El ser-ahí de Dios como ser humano singular no es un hecho histórico; es una necesidad que se desprende del espíritu absoluto como autoconciencia, esto es, como autoconciencia existente en un ser humano reconocido como Dios. El análisis hegeliano no depende de una pura necesidad metafísica como el argumento ontológico, pero tampoco de una constatación histórica. Se trata de mostrar que Dios, o el Espíritu absoluto, sólo puede ser ahí o estar presente como ser humano singular dispuesto a la intuición de la conciencia. La autofenomenalización de Dios es el objeto único de la *Fenomenología del espíritu*, el lugar mismo en que ella encuentra y realiza su propia verdad.

Los desarrollos ulteriores sitúan la aparición de Cristo y de la religión cristiana (poco diferenciados por Hegel) en el Imperio Romano. Sin embargo, la dimensión histórica del nacimiento de Cristo permanece siempre secundaria.

#### *4. El dolor de la muerte de Cristo*

No hay que creer que con el nacimiento del Espíritu autoconsciente como el ser singular que es Jesús, el dolor no cumple ya ninguna función. A pesar de ello, para alcanzar el “todo completo del Espíritu” no basta el hombre divino; es necesaria todavía la comunidad (*Gemeinde*) y la unión de ésta con el ser singular. Es que la *Menschwerdung* no es completa sin su elevación mediante la comunidad al nivel de la representación. La vida del Espíritu absoluto se realiza en la comunidad, puesto que en ella llega a ser plenamente consciente de sí mismo. La muerte del Espíritu absoluto es, por el contrario, la reducción del nacimiento de Jesús en cuanto ser singular “[...] al modo

histórico de la manifestación inmediata y al recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado” (Hegel 1993 443).

Sin embargo, el Espíritu vivo se ve enfrentado a la oposición del bien y el mal. La realidad del Mal es tan grave para Hegel que ella implica la humillación o el autorrebajamiento de la esencia divina, e implica también que la reconciliación de los opuestos no pueda darse más que por la muerte. De este modo es pensado el fuerte vínculo entre la abnegación o humillación de Cristo y su muerte en la cruz. Esta muerte es presentada ante todo como una necesidad reconciliadora, vinculada al hecho de que la esencia divina se enajena haciéndose carne\*. En esta enajenación, lo que deviene para la conciencia representativa es la identidad de la esencia divina y de la naturaleza humana. Pero la existencia natural (o, dicho de otro modo, carnal) es el Mal mismo, que uno no podría olvidar. La esencia divina debe, pues, asumir el momento negativo que es el mal para que sea posible la reconciliación. Pero esto supone el trabajo del Espíritu absoluto, no solamente en tanto que hombre divino o dios humano, sino también en tanto que comunidad, según los dos aspectos diferenciados más arriba.

Es la comunidad la que produce el sentido de la muerte del Mediador como resurrección. Hegel muestra que el espíritu, en tanto que autoconciencia universal, es su comunidad:

El movimiento de la comunidad como el movimiento de la autoconciencia, que es diferente de su representación, es el *producir* lo que ha devenido *en sí*. El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal (Hegel 1993 452).

He aquí que hallamos la resurrección (*Auferstehen*) concebida por Hegel como resurrección espiritual. La muerte pierde su significación natural en la

---

\* “[...] en la enajenación de la esencia divina encarnada (*in der Entäusserung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird [...]*)” (Hegel 1993 451). Cf. la apreciación negativa del texto hegeliano como amañada adaptación conceptual de la epístola de San Pablo (Tilliet 1990 193-194).

autoconciencia espiritual. La resurrección no es un acontecimiento natural; es un acontecimiento espiritual ligado a la constitución de la comunidad religiosa misma. Desde el punto de vista de la representación, conocemos como un acontecimiento el devenir-hombre de Dios (*seine geschehene Menschwerdung*) y su muerte. Pero esta muerte no es sino negatividad abstracta (separada y no completa) y universalidad natural (todo hombre debe morir). Es necesario pasar al punto de vista del concepto y superar la representación:

La muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transfigurarse, convirtiéndose en la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella (Hegel 1993 454).

La meditación sobre el sentido de la muerte de Jesús no se refiere solamente al papel determinante de la comunidad en la resurrección, que no es ya más un acontecimiento único, sino al acto litúrgico ritual de lo que los cristianos, sobre todo los luteranos, llaman la Santa Cena.

En resonancia de lo dicho más arriba a propósito de la muerte de Dios como extensión del desierto [*désertification*] y vaciamiento del Panteón antiguo, Hegel retoma el tema de estas duras palabras desde el punto de vista de la religión revelada:

La muerte del Mediador no es solamente la muerte de su *lado natural* o de su particular ser para sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la *abstracción* de la esencia divina (Hegel 1993 454-455).

Cristo, mencionado primero como el hombre divino, se convierte aquí en el Mediador, puesto que la mediación y la reconciliación sólo son dos maneras de nombrar una misma realidad. Pero todavía es necesario que se lleve a cabo la muerte de la muerte. La verdadera reconciliación supone que muera no solamente la naturaleza humana en sí, sino también la naturaleza divina en tanto que esencia separada.

Pues el mediador, en la medida en que su muerte no ha llevado a cabo todavía la reconciliación, es lo unilateral que sabe lo simple del pensamiento como la *esencia* por oposición a la realidad; este extremo del sí mismo no tiene aún un valor igual a la esencia; el sí mismo sólo posee este valor en el espíritu (Hegel 1993 455).

Si no muriera el Mediador, él mismo no sería el Espíritu absoluto. Permanecería en la unilateralidad; para él, el concepto simple seguiría siendo la esencia divina en relación con la cual él mismo se sabría como autoconciencia. El hombre divino no se sabe como Dios antes de morir. Aquí, la oposición del Sí mismo y de la esencia divina es la del Dios-Hijo respecto del Dios-Padre. Así se explica que sea solamente en el Espíritu como el Mediador obtiene el Sí mismo o, dicho de otro modo, la Persona. La fórmula trinitaria que une el Hijo al Padre en el Espíritu está aquí sobreentendida.

La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo, la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desdichada de que *Dios mismo ha muerto* (Hegel 1993 455).

Así pues, es preciso que muera ahora la representación unilateral de Dios como esencia divina; es el Dios separado de los filósofos quien debe ceder su lugar. La desdicha de la conciencia no consiste ya en constatar que los dioses han abandonado el cosmos antiguo; consiste en experimentar que la muerte de Cristo es la muerte de toda concepción abstracta de Dios. Hegel identifica a continuación la abstracción pura de Dios con el Yo=Yo sin contenido, perdido en la noche total de la intuición o en su autoconciencia. Esta concepción del Dios separado no es de ninguna manera la de las sectas gnósticas (opuestas al Dios manifiesto de los cristianos); es la del Yo=Dios, en la que Jean-Christophe Goddard (81-117) ve el nacimiento de la psicosis, lo que Hegel llama "la noche del Yo=Yo de la conciencia que no distingue ni sabe nada fuera de sí misma". Es preciso que muera esta abstracción de la esencia divina que no es otra cosa que un ateísmo inconsciente de él mismo. La vida del espíritu absoluto o espíritu autoconsciente supone esta muerte vivida dolorosamente por la conciencia.

El Espíritu absoluto es el espíritu de la propia comunidad consciente en la religión absoluta. Es la comunidad misma la que, en lo sucesivo, vive de la vida divina. Dicho de otro modo, la resurrección espiritual es identificada por Hegel con la vida de la comunidad. El hombre divino singular era Jesús, de quien se ha visto que tiene una madre real y un padre en sí. La comunidad religiosa es Cristo resucitado; ella tiene por padre su propia actividad y su autoconciencia; tiene por madre *el amor eterno que sólo se puede sentir*. En efecto, este amor divino o Espíritu Santo no ha devenido todavía; más bien sigue siendo para la comunidad un principio de su realidad; pero el vínculo de todas las conciencias en una unión de amor no es todavía un ser en y para sí.

Así pues, a través de este recorrido por la filosofía de Hegel en Jena, se percibe que la manifestación de Dios en la religión revelada está emparentada al dolor que acompaña su nacimiento y su muerte en la historia de Jesucristo. Se puede reprochar a Hegel no tomar en cuenta para nada la libertad divina; pero para él la necesidad del concepto es lo propio del Espíritu que es la negatividad misma. Las figuras de la humillación, de la muerte y de la resurrección del hombre divino son las modalidades mismas de la Revelación que sólo tiene sentido mediante su ascensión. Sólo el pensamiento especulativo es capaz de dar su verdadero sentido a lo que la religión presenta en la forma de la representación:

Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo [...] (Hegel 1993 441).

Tal es el secreto de la especulación hegeliana que, contra todo argumento ontológico puramente abstracto, reconoce la existencia comprobada de Dios en el hombre divino como la negatividad misma o el Espíritu. La manifestación de Dios y su dolor infinito, su muerte y su ausencia conforman una unidad, pues coinciden con la esencia del Espíritu como realidad efectiva.

## *Bibliografía*

- Behler, Ernst. *Le premier romantisme allemand*. Paris: P.U.F., 1996.
- D'hont, Jacques. *Hegel et le Français*. Hildesheim: Olms, 1998.
- Goddard, J.-Ch. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brower, 2002.
- Harris, H. S. *Hegel's Ladder*. T. II. Indianápolis/Cambridge: Hackett, 1997.
- Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. T. II. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Felix Meiner Verlag, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Propedéutica filosófica*. Trad. Eduardo Vásquez. Caracas: Equinoccio, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Creer y saber*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Norma, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1993.
- \_\_\_\_\_. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- Janicaud, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. París: Vrin, 1975.
- Jünger, Eberhard. *Dieu, mystère du monde*. T. I. París: Cerf, 1997.

Schmidt, Josef. *“Geist”, “Religi3n” und “absolute Wissen”. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart-Berlin-Cologne, 1997.

Tilliette, Xavier. *La christologie idéaliste*. París: Desclée, 1986.

\_\_\_\_\_. *Le Christ de la philosophie*. París: Le Cerf, 1990.

Wahl, Jean. *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*. 2ed. Paris: P.U.F., 1951.



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.