

HEGEL Y LA TEOLOGIA

Plutarco Bonilla

El lector o comentarista de Hegel tiene que enfrentarse necesariamente —como ya hemos visto en las conferencias que conforman este ciclo de celebración— con una serie de cuestiones para las que no resulta nada fácil hallar respuestas definitivas y excluyentes. Muy probablemente nunca podrá llegarse a tal conclusión en muchos de los aspectos aludidos, lo cual no debería producirnos extrañeza ni malestar ya que ello estaría en plena concordancia con el propio carácter del pensamiento de nuestro filósofo, en tanto idea en movimiento que no permite —a menos que uno mismo quiera caer en el error— la absolutización de uno de sus momentos particulares.

En relación con lo acabado de apuntar, resulta de hecho significativo que el tema que ha de ocuparnos en este trabajo haya sido colocado casi al final de estos actos conmemorativos, como última de las conferencias, a la que seguirá, como punto de cierre, una mesa redonda.

He afirmado que este orden cronológico es significativo. Debo confesar que no sé si en la preparación de esta serie los organizadores prestaron particular atención a la secuencia de los temas expuestos o si se siguió algún otro criterio para ordenarlos.

La permanencia, durante cinco años, de Hegel en la escuela de teología de Tubinga, y cierto matiz particular de la filosofía de este pensador, han desatado una polémica interesante acerca del carácter teológico del sistema hegeliano, o sea, acerca del lugar que propia y legítimamente le corresponde a la reflexión teológica dentro del esquema total del pensamiento del autor.

Todas las posiciones se han asumido al respecto. En los extremos tenemos a aquellos que o afirman que la filosofía de Hegel *ES* una teología, o sostienen que la teología hegeliana no resulta ser, en última instancia, sino un apéndice producto de ciertas circunstancias históricas que condujeron a Hegel a dar el "salto" a la religión.

Entre ambos extremos las posiciones defendidas varían de matiz.

Roger Garaudy, que ha estudiado este problema —al cual le dedica buena parte de, al menos, dos de sus obras (*Dios ha muerto* y *El Problema Hegeliano*) (1), resume los "partidos" polarizados en los respectivos trabajos de Jean Wahl y de George Lukács. Para el primero, que en 1929 publicó su obra *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel*, en la raíz del pensamiento hegeliano hay que encontrar una experiencia eminentemente religiosa, o, como dice él, "una especie de intuición mística", "la transformación de la desgracia en felicidad" (2). Estudiada así, la obra de Hegel se nos presenta como una teología y no tanto como una filosofía.

(1) ROGER GARAUDY, *Dios ha muerto*. Buenos Aires: Editorial Platina, 1965; y *El Problema Hegeliano*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

(2) GARAUDY, *El Problema Hegeliano*, p. 8.

En el otro extremo del *spectrum* se sitúa el trabajo de George Lukács, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (3), aparecido apenas dos años después del libro de Wahl. Para Lukács, digámoslo en sus propias palabras que forman el primer subtítulo del capítulo primero, el llamado período "teológico" de Hegel no es más que "una leyenda reaccionaria" (4). Termina esa sección con la afirmación absoluta de que "la tesis de que existe un período "teológico" del joven Hegel es, como se ha visto, una leyenda histórica de los apologistas reaccionarios del imperialismo" (5).

El Joven Hegel se inicia con un interesantísimo estudio de las lecturas y estudios del joven Hegel. Sin embargo, la conclusión dogmática a que llega, —ya señalada— no resulta convincente. Acepta, por una parte, que la religión tiene para Hegel un carácter político sólo indirectamente; y, por otra, que "es un rasgo *esencial* de la filosofía idealista el sobrestimar desmedidamente el papel histórico de la religión" y que "esta sobrestimación atraviesa *permanentemente* todo el desarrollo de Hegel" (6), de la cual no pudo liberarse nunca. Además, tenemos que preguntarnos: si de verdad lo que se dice de este período teológico no es más que pura leyenda imperialista, ¿qué fue a hacer Hegel al *Stift* de Tubinga.

Para Garaudy ni uno ni otro tienen la razón. Hay que buscar la síntesis. Tanto la respuesta de Wahl como la de Lukács cometen el error de ser "resultado de una opción subjetiva del intérprete" (7). Para subsanar las deficiencias debidas a este acercamiento equivocado, Garaudy apunta a la doble necesidad de, *primero*, "tomar la obra [de Hegel] íntegra, no únicamente ciertos escritos de juventud o la Fenomenología", y, *luego*, "partir de la historia general de la época en que ella fue concebida y de las condiciones particulares en las que Hegel vivió esta historia" (8).

Como resultado de este análisis llega Garaudy a la conclusión de que el momento teológico es un momento segundo en el desarrollo del pensamiento de Hegel. Ahora bien, aunque para él Hegel no revierte hacia la teología la búsqueda de respuestas a los problemas que se plantea sino en una época relativamente tardía, al mismo tiempo reconoce que "para Hegel los problemas políticos y religiosos no son más que uno. Se trata a la vez de superar la crisis de la sociedad de su tiempo y su desgarramiento interno, la contradicción siempre en aumento entre lo desconocido que los hombres buscan inconscientemente y la realidad. Hegel ya no puede contentarse como Kant, con postular en un "más allá" celeste la armonía de las necesidades particulares de los individuos y de la legislación universal de la razón. Un acontecimiento perturbador, del otro lado del Rin, le ha hecho comprender que era posible realizar esta unión en la tierra: la Revolución Francesa" (9). Y en otra parte: "El problema inicial de Hegel es, en forma indivisible, político y religioso" (10).

La negación de la radicalidad religiosa del pensamiento hegeliano hemos de interpretarla, entonces, como afirmación de la unidad político-religiosa como Hegel concebía sus problemas. Volveremos sobre este mismo asunto al tratar el tema de la religión.

Valga agregar para concluir esta sección, que esta visión de la unidad esencial de los problemas, es compartida por otros historiadores del pensamiento. Paul Tillich, el distinguido teólogo protestante en su obra *A Complete History of Christian Thought*

(3) México: Editorial Grijalbo, S. A., 1963.

(4) *Ibid.*, p. 35.

(5) *Ibid.*, pp. 6-7.

(6) *Ibid.*, pp. 43-48. Subrayado nuestro.

(7) *El Problema...*, p. 8.

(8) *Ibid.*, p. 10.

(9) *Dios ha muerto*, pp. 20 y 21.

(10) *Ibid.*, p. 8.

sostiene que "en los fragmentos de Hegel una cosa queda muy clara, es a saber, que religión y política formaban la esencia del pensamiento de Hegel. Fue un tipo sobrenatural de religión en conflicto con el racionalismo lo que estaba perturbando las almas de los estudiantes de teología y filosofía cuando él era seminarista en el *Stift* en Tubinga, Württemberg. Además de la religión se encontraba con la situación política determinada por una parte por la Revolución Francesa, y, por otra, por la tiranía de los príncipes germanos. Al otro lado del Canal, los comienzos democráticos de la constitución británica" (11). Esta comprensión de la unidad religioso-política de los problemas a los que hace frente, explica también cómo en la culminación del sistema hegeliano "después" de la Religión viene la Filosofía, y como encarnación del Espíritu Absoluto se da el Estado en una forma particular históricamente realizada.

Sin embargo, la aceptación de la centralidad temática de lo religioso en el pensamiento de Hegel no implica tampoco, necesariamente, que se interprete ese pensamiento como si fuese el resultado de una profunda experiencia religiosa. Luis Farré (12), para quien en Hegel filosofía y filosofía de la religión vienen a ser prácticamente lo mismo, "puesto que la última queda subsumida en la primera ya que para él la lógica es teología filosófica" (13), critica el apriorismo o afán deductivo de algunos "en relación a principios no establecidos claramente", y señala que tanto en el idealista Hegel como en el materialista Marx hay menos fundamento para asumir esa posición por cuanto en ninguno de los dos casos (apuntados aquí como ejemplos) se da una experiencia religiosa, constriñente, que pueda servir a modo de fundamentación para explicar la dirección que se tome en el análisis del fenómeno religioso (14). Sería mucho más explicable (aunque no más lógico) que personas con una fuerte experiencia religiosa, "aseguradas en axiomas apriorísticos, se consagran luego a deducir conclusiones". No es ese, precisamente el caso de Hegel. Dicho en palabras de Paul Asveld, "el joven Hegel no es, propiamente hablando, creemos nosotros, un espíritu religioso... No tiene el sentido de la verdadera adoración, del pecado, de la bendición de la redención" (15).

Tenemos, pues, que, en cuanto a contenido, el sistema filosófico de Hegel muestra una constante referencia al tema religioso, (aunque sea caracterizado ese contenido como "una filosofía de la historia ampliada a las dimensiones cósmicas", según lo interpreta Albert Schweitzer) (16). Pero ese contenido y— a pesar de los estudios en Tubinga— no responde exclusiva ni principalmente a una *experiencia religiosa*.

Echemos una rápida mirada a la situación con la que se encuentra Hegel, en el último tercio del siglo XVIII y primero del XIX, época en la que le toca vivir, especialmente en el orden religioso-teológico.

La religión en tanto práctica religiosa, se había convertido en experiencia privada, sin una dimensión social que le fuera propia. Ello se debió en buena parte a la degradación política que había tomado lugar en la Alemania del tiempo de Hegel, como asimismo a los intentos de sistematización de la doctrina cristiana que daría luego como resultado el racionalismo en el orden teológico. Movimientos como el pietismo de Felipe Spener y Augusto Francke (siglo XVIII), corresponden a esta reacción contra la "fría ortodoxia"; tal como pasaría después con Kierkegaard en Dinamarca, en la primera mitad del siglo XIX (+1855). La vuelta al individua-

(11) New York: Harper & Row, Publishers, 1968; p. 116.

(12) *Filosofía de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Losada S. A.

(13) *Ibid.*, p. 20.

(14) *Ibid.*, p. 24.

(15) PAUL ASVELD, *Le pensée religieuse du Jeune Hegel, Liberté et Aliénation*. Paris: Desclée de Brouwer & Cie., 1953; p. 37.

(16) ALBERT SCHWEITZER, *Filosofía de la Civilización*, II, *Civilización, Ética*. Buenos Aires: Sur, 1962; p. 207.

lismo religioso y la teología racionalista, serán elementos significativos en la reacción anti-cristiana del primer Hegel, del Hegel que es, por extraña paradoja, estudiante de teología.

A las luchas entre protestantes y católicos —las Guerras de Religión— siguió la *Aufklärung* que de hecho lanzaba ataques violentos contra las ortodoxias católica y protestante, al poner en tela de juicio las nociones de religión y de sobrenatural. Esta lucha contra lo sobrenatural —arraigada en un profundo antropocentrismo, que se manifiesta como fe ciega en el hombre— será luego continuada por Kant y los idealistas alemanes. En efecto, frente a la situación socio-política —acerca de la cual abundan los comentarios en los escritos del joven Hegel— la antropología ortodoxa no ofrece un medio, ni siquiera un aliciente, para la superación del hombre. Y ante ella, el único camino que queda disponible es el camino de la autoafirmación del hombre por el hombre mismo. Escribe Hegel en esa época juvenil, a modo de glosa del Padre Nuestro: “Venga a nos tu reino, santificado sea tu nombre, he ahí el anhelo de un individuo aislado, que un pueblo no puede formar. ¡Hágase tu voluntad! Un pueblo consciente de su honor y de su fuerza hace su propia voluntad y considera cualquier otra voluntad como enemiga...” (17).

Poco después de salir del Seminario Luterano de Tubinga, Hegel escribe en 1795, una *Vida de Jesús*. Aun cuando deforma el tratamiento del tema al tratar de interpretar la vida de Jesús según las líneas de pensamiento establecidas por Kant, lo que le interesa a Hegel es lanzar ataques demoledores contra el cristianismo que redundarán en última instancia en beneficio de la religión de los griegos, a la que Hegel considera como una “realización estética de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”” (18), sobre todo al tomar en consideración que en ellos la religión ha alcanzado una dimensión civil, que no aparece en el cristianismo ni, mucho menos, en el cristianismo de su propia época. Aunque Hegel abandonará más tarde esta actitud de rechazo hacia el cristianismo, el germen que le llevó a expresarse de semejante manera permanecerá desarrollado en otra dirección —pero siempre él mismo— en su doctrina.

Esa afirmación del hombre por el hombre, que encontramos en la *Aufklärung*, se expresa a su vez de la siguiente manera (19): 1) Antropocentrismo; 2) acto de fe pasional en la naturaleza humana (considerada esta en sus caracteres universales, comunes a todos los hombres; no referida a la naturaleza individual de cada uno); 3) evangelio de progreso; el interés del hombre está en el futuro, en la nueva era cuando el hombre, viviendo en conformidad con su naturaleza, será perfectamente dichoso; 4) la luz que va a iluminar la ruta de la nueva humanidad es la luz de la razón; el criterio de todo juicio es lo racional, o lo razonable.

Hay, por tanto, que emprender una gigantesca tarea de educación para desarraigar de entre los hombres la ignorancia, los prejuicios y la superstición, y hacer así expedito el camino de la razón. (Es ésta una época de educación popular: publicaciones en lenguas vulgares; proliferación de revistas; fundación de bibliotecas; etc.).

Como consecuencia de todo este proceso, aun la teología luterana, que había caído en lo que suele llamarse el escolasticismo protestante, va racionalizándose más y más. Se hace un esfuerzo gigantesco por eliminar de la doctrina cristiana todo aquello que pueda ser considerado piedra de escándalo para el juez supremo de la razón humana.

Dos corrientes teológicas cobran particular interés en este proceso de evolución de la teología luterana. Una es la teología de inspiración wolffiana. En ella se esta-

(17) GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 26.

(18) *Ibid.*

(19) Seguimos aquí el análisis de PAUL ASVELD, *op. cit.*, pp. 12 y ss.

blece la alianza entre lo natural y lo sobrenatural. La otra es el llamado Neologismo (*die Neologen*). Los "neologistas" rechazan como antinatural lo sobrenatural y así eliminan de la doctrina cristiana todos aquellos elementos que puedan catalogarse como tales. Propugnan por la vuelta al cristianismo primitivo, pero considerado éste como religión natural. El cristianismo bíblico lo oponen al cristianismo dogmático.

El ataque de Hegel contra el cristianismo ha de interpretarse a la luz de ese humanismo optimista del cual él es heredero. Este optimismo parece afianzarse, mientras es estudiante en Tubinga, por los resultados de la Revolución de 1789. Le parece entonces que el ideal —colocado por el cristianismo, y aun por Kant en el "más allá"— del establecimiento en esta tierra de una especie de *civitas Dei*, está al alcance de la mano y el hombre podrá concretarlo en un estado determinado.

Los jóvenes estudiantes de Tubinga se entusiasman con la Revolución Francesa. Participan a su manera en los acontecimientos de allende la frontera, para asombro de las autoridades locales.

LA TEOLOGIA HEGELIANA

1) *La Religión*

El ataque que Hegel lanza contra el cristianismo, y al cual hemos hecho referencia, prepara en cierto sentido el camino para la elaboración de su concepto de religión, el cual a su vez está directamente vinculado tanto con sus propias aspiraciones religioso-políticas como con aspectos esenciales de su monumental sistema.

Ya es conocida la profunda devoción que sintió Hegel por la cultura clásica, y, de manera particular, por la experiencia socio-política del hombre griego, expresada concretamente en la *polis*.

Para Hegel, el hombre griego se había incorporado de tal manera a la vida civil, que aun su religión es parte de esa vida "política" (20). No se refugia el hombre en su propia individualidad sino que es parte del todo. Sin embargo, en el desarrollo histórico de aquellos pueblos, —Grecia y Roma—, se rompe este estrecho vínculo entre el individuo y el Estado. Cuando este fenómeno había tomado lugar, nos dice Hegel, aparece el cristianismo. En la divinidad que le ofrece la religión cristiana, el hombre griego y romano encuentra lo absoluto, que había perdido con la desintegración. Entonces al cristianismo se le caracteriza como "la religión de las personas que han perdido la libertad" (21).

Sin embargo, esta consideración negativa de la religión cristiana no va a absolutizarse sino que, elaborada la estructura del sistema, Hegel verá que hubo razón histórica en ese fenómeno. Lo que aparentemente fue un paso hacia atrás, (así lo consideró en Tubinga), no lo fue sino aparentemente. O lo fue en un aspecto particular necesario para el gran paso hacia adelante.

Los acontecimientos que estaban teniendo lugar en Francia, especialmente en el proceso de la Revolución y en el reinado del terror, obligan a Hegel a reconsiderar su optimismo previo. El choque entre la comunidad y el individuo, el problema que plantea la libertad en su doble dimensión: en la sociedad y en la singularidad individual, no se resuelve en la Revolución Francesa de manera satisfactoria para Hegel (22). Y así Hegel recapacita sobre el fenómeno del cristianismo (que también se analiza como afirmación de la individualidad y de la subjetividad), y lo reinterpreta, incorporándolo como elemento positivo en el proceso histórico, al desarrollar su concepción del valor de la desdicha y de la negatividad.

(20) Algunas de las acusaciones lanzadas contra Sócrates son testimonio de ello.

(21) GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 35.

(22) *Vide, Ibid.*, pp. 21 y ss.

Al analizar este hecho de la doble valoración del cristianismo, nos preguntamos si sucedió así por su descubrimiento de los tres momentos del proceso dialéctico, o si se elabora éste con todas las características que le son propias como a modo de reivindicación de su herencia cristiano-luterana, recibida de la familia y de sus estudios teológicos en Tubinga. Nos recuerda esto el salto de una a la otra *Crítica* en el pensamiento del genio de Königsberg.

¿Cómo define Hegel la religión? Para él, ésta es "el saber del espíritu divino acerca de sí mismo por mediación del espíritu finito" (23). Aquí ya se entremezclan de manera indisoluble, Religión e Historia. La Filosofía de la Religión será también Filosofía de la Historia.

Ahora bien, este saberse del espíritu divino en y por medio del espíritu finito, ha recorrido un largo camino. Hegel analiza este desarrollo y presta particular atención al cristianismo al cual considera la Religión Revelada que, como tal, ocupa un lugar de privilegio en ese desarrollo.

Pero, en su análisis del cristianismo, Hegel está definitivamente en la línea de los "neologistas", y bajo la influencia de Lessing. En efecto, Lessing, que había ido más allá que Reimarus (1694-1768) en su crítica de la religión judeo-cristiana y de su concepto de la Biblia, señala "que hay que distinguir entre la Biblia y la religión y que aquella es el documento pero no la base, ni siquiera la medida del cristianismo, que la religión cristiana existía antes de que se escribieran y leyeran libros religiosos cristianos y que Jesús había vivido y predicado sobre todo una religión racional puramente práctica" (24). Es la misma idea básica que desarrollará también Kant.

Siguiendo este mismo pensamiento, Hegel nos enseña que hay que distinguir en el cristianismo lo que es meramente histórico —y entonces, como momento relativo— del principio básico, eterno, que en él se revela como toma de conciencia del espíritu divino. Es, precisamente a este respecto, cuando el filósofo introduce su concepto de la positividad y señala la necesidad de establecer un cristianismo no positivo que sirva como fundamento al proceso de liberación de la Alemania, puesto que el cristianismo positivo de la ortodoxia luterana se había autorrevelado como inoperante.

Dice Hegel: "Mirada superficialmente, conforme a su aspecto exterior, la solución que da el cristianismo... es considerada por la razón como algo contingente; pero... no se puede olvidar que la contingencia es solo uno de los aspectos de lo que se presenta como sagrado" (25).

Eso contingente, en lo que radica la posibilidad del cristianismo, es el elemento histórico concreto. Hay que desvestir al cristianismo (no tanto como fenómeno histórico —ya que es imposible—, sino como religión) de esos ropajes que por estar incrustados en un momento del desarrollo del espíritu no pueden ser elevados a categoría de absoluto. Tenemos que quedarnos solamente con lo que en él es atemporal: sus principios eternos.

Podemos imaginarnos sin mayor esfuerzo todo lo que ello significará para la ortodoxia cristiana, con su énfasis en la fe en el Jesús-Cristo; con su acento en la muerte y resurrección reales, y en los otros datos que encontramos en el llamado *Credo Apostólico*.

Hay que reconocer, no obstante, que —como veremos luego— ello no implica necesariamente desprecio por el Jesús histórico (usemos la frase ya acuñada), aunque sí lo retira de la posición que ocupaba en la teología tradicional.

(23) Citado por ERNST BLOCH, *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940; p. 298.

(24) FRIEDRICH JODL, *Historia de la Filosofía Moderna*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 1951; p. 401.

(25) Citado por GARAUDY, (*Dios ha muerto*, p. 32), de *La positividad de la religión cristiana*.

La religión —incluyendo la revelada— no ha de ser tampoco considerada como la forma suprema de esta conciencia cogitante de la divinidad. Es ella misma una etapa en esa autocogitación, que tiene que ser superada. Para Hegel la Religión está ubicada entre la estética y la filosofía. Pero la Religión es para él la substancia y el centro de la vida, aquello que hace de cada cosa algo sagrado y le da su profundidad, porque permanece como la relación con lo absoluto. El hecho de que la filosofía venga *después* de la religión ha de interpretarse tomando en cuenta que en el pensamiento de Hegel ninguno de los momentos de la dialéctica aniquila al anterior sino que lo incluye superándolo. Así la Filosofía no elimina la religión, sino que aquella es una más perfecta expresión de la actualización del espíritu absoluto. O, quizá mejor, la Filosofía es expresión de una más perfecta actualización del espíritu. Con ello quiere decirse que la representación (el mito y el símbolo) en la que se expresa el espíritu absoluto en la Religión da paso al pensamiento, al concepto. Se trata, en la Religión, de una *conciencia*, de un *pensar*, "en forma de sentimiento y representación" (26). Con base en estos conceptos desecha Hegel la concepción schleiermacheriana de la centralidad absoluta del sentimiento de dependencia, en la Religión, y expresa su burla en una manera que recuerda a Heráclito el Oscuro: "Si fuera así, los perros serían los seres más religiosos ya que en ellos se ha desarrollado como en ningún otro ser el sentimiento de dependencia". (Heráclito, burlándose en el mismo tono de los hedonistas, dijo: "si la felicidad radicara en el placer, entonces los más felices serían los bueyes cuando comen habas").

El cristianismo, por tanto, tendrá la función de presentar en forma popular (representativa) lo que la Filosofía exhibe como verdad desnuda. Además, todavía en la religión el creyente establece la distinción radical entre Dios y el hombre. La filosofía ha superado ese estadio y ha logrado la identidad. "La filosofía es ella misma un acto de adoración divina" (27). Aparte de ello, el contenido es el mismo, en tanto autoconciencia del espíritu. Se produce lo que Paul Tillich llama la "Síntesis de la Religión y la Cultura, (Imaginación y Pensamiento)" (28).

Añadamos, para concluir esta sección, que quizá por añoranza del mundo clásico, y como consecuencia de las experiencias de la época, Hegel no considera la religión tanto en su aspecto individual como sobre todo, en su dimensión comunal. Esa religión no positiva tiene que ser, también, una *Volksreligion*, una religión, popular.

2) La Revelación

La doctrina cristiana se fundamenta en la revelación. Hegel mismo llama al cristianismo la religión revelada, y, como tal, la coloca en la cúspide de todas las religiones. Tal concepción implica la creencia de que Dios irrumpe en la historia humana para manifestar sus propósitos y voluntad —y aun sus planes—. En palabras del autor de la epístola a los Hebreos, "Dios ha hablado en otro tiempo y de diversas maneras a nuestros padres por los profetas" (29). Esa revelación se hizo plena para el hombre en su situación en la persona de Jesús el Nazareno: "ahora nos ha hablado por un Hijo" (30).

Frente a este concepto, la doctrina hegeliana no resulta sino en una reducción al mínimo de la afirmación cristiana.

(26) JODL, *op. cit.*, p. 541.

(27) HEGEL, *Filosofía de la Religión*. Citado por K. Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1958; p. 293.

(28) *Op. cit.*, p. 123.

(29) *Hebreos* 1:1.

(30) *Ibid.* Es decir, "por uno que tiene la naturaleza de hijo".

La filosofía de la historia, (¿o, quizá mejor, la "panteología de la historia"?) del filósofo germano de hecho elimina la revelación, al hacer que todo constituya el proceso desvelador de la divinidad. Bien podemos afirmar que cuando todo es revelación nada es revelación.

Se invierten así las vías de tránsito. No se trata ya de una condescendencia divina, de una irrupción de lo sobrenatural. Más bien la marcha es ascendente a partir del hombre mismo. "Lo que la razón puede aprender de sí misma es revelación" (31). Conocerse es conocer la divinidad. La autoconciencia humana es, también, la autoconciencia del espíritu, que al reconocerse en el hombre se realiza en la historia. "La conciencia en el hombre de esa conciencia [que la divinidad tiene] de sí y el conocimiento que el hombre tiene de Dios no son sino la conciencia de Dios en el hombre", nos dice Paul Sandor al comentar este sesgo del pensamiento hegeliano (32).

3) Dios

Al estudiar este tema —que en Hegel es como tratar de abarcar todo su pensamiento— se hará más patente ese aspecto de la revelación al que hemos apenas señalado.

En su breve estudio sobre Hegel, José Ortega y Gasset se pregunta: "¿Qué es el Espíritu en Hegel?" Y, en su estilo peculiar, se responde: "No nos engañemos: el Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco" (33).

Resulta una hazaña semejante intentar expresar en pocas palabras el contenido enorme de ese vocablo. Comencemos por apuntar la ambigüedad actual del término. El mismo Ortega dice: "Se han llamado espíritu tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro" (34). De ahí que cuando la *Fenomenología del Espíritu* se tradujo al inglés, llevó el título de *The Phenomenology of Mind*, lo que no impidió que algunos (el ya citado Paul Tillich entre ellos) reclamaran la infidelidad del término *Mind* para traducir el alemán *Geist*, y abogaron más bien por una redención de la palabra *Spirit*.

Lo que caracteriza al Espíritu, según Hegel, es la conciencia de sí mismo. "Dios es Dios sólo en cuanto se conoce a sí mismo. Su conocimiento de sí mismo es su conciencia de sí mismo en el hombre; es el conocimiento que el hombre tiene de Dios, que lleva también al conocimiento de sí mismo que el hombre tiene en Dios" (35). Es, pues, una realidad que consiste en continua comprensión de sí. Pero para que haya tal comprensión se requiere incompreensión, alienación. Para explicar este proceso Hegel recurre al mito (o sea a la representación o símbolo) que para él representa la enseñanza cristiana sobre las tres divinas personas, la doctrina de la Trinidad. El Padre representa al Absoluto en sí mismo, Idea abstracta y pura, el Espíritu "antes de la creación de la naturaleza y de un Espíritu finito". El Hijo corresponde al Absoluto tal como se desarrolla eternamente en el ser finito; el Espíritu, representa al Absoluto que vuelve de nuevo, "a cancelar tal distinción y retornando enriquecido de esta excursión en lo que se llama de revelación o encarnación" (36). Como explica

(31) BONHOEFFER, citado por L. FARRE, *op. cit.*, p. 312.

(32) *Historia de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1964; p. 113.

(33) *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, 2ª edición, p. 106.

(34) *Ibid.*

(35) HEGEL, *Enciclopedia*. Citado por HUGH R. MACKINTOSH, *Corrientes Teológicas Contemporáneas* (trad. por Justo González). Buenos Aires: Methopress, 1964; p. 99.

(36) MACKINTOSH, *op. cit.*, p. 100.

el mismo Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: "Se diferencian, por tanto, los tres momentos, el de la *esencia*, el de *ser para sí*, que es el ser otro de la esencia y para el que la esencia es, y del *ser para sí* o el saberse a sí mismo *en el otro*. La esencia solo se intuye a sí misma en su ser para sí; en esta enajenación es solamente cerca de sí; el ser para sí que se excluye de la esencia es el *saber de la esencia de sí mismo*; es la palabra que, una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero que es escuchada también de modo inmediato, y sólo este escucharse a sí mismo es el ser allí de la palabra... Este movimiento dentro de sí mismo enuncia la esencia absoluta como *espíritu*; la esencia absoluta que no es captada como espíritu sólo es el vacío abstracto, del mismo modo que el espíritu no aprehendido como este movimiento es solamente una palabra vacua... Pero la *representación* de la comunidad no es este pensamiento *conceptual*, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo" (37).

El lenguaje que hemos empleado hasta ahora puede conducirnos al error, pues muy fácilmente podría interpretarse en términos cuasi-gnósticos; la divinidad (que es lo Uno), de la cual emana todo, que, en última instancia vuelve a ella para reintegrar la Unidad primigenia. Ello implicaría —en Hegel—, el sostener que el Espíritu realmente existía antes de —y separado de— todo lo que no es él, la Naturaleza.

Pero no es así en Hegel. Hegel niega este tipo de trascendencia. "Para él —nos dice Cirilo Flórez— el infinito no es la trascendencia sino el acto de trascender;... *el espíritu* es la unidad viviente de todas las determinaciones en su marcha a través de la historia" (38). El mundo es el gradual despliegue de lo Absoluto. Aunque el mismo Hegel no lo reconozca así, su tratamiento del problema de la divinidad está "afectado esencialmente de panteísmo... Su concepto del Dios que se hace (*Gott im Werden*) y que incluye todos los entes como *momentos dialécticos* suyos, no elude la tesis panteísta, a pesar de sus esfuerzos" (39). Ello es así puesto que el ser de la divinidad no es diferente del que se expresa en ese desarrollo.

Este panteísmo que se le ha echado en cara a Hegel tiene que ser, al mismo tiempo, interpretado a la luz del propio sistema, en el sentido de que el *Pan* del prefijo no se refiere tanto a los aspectos particulares de la realidad sino a la totalidad. Más aún, por su doctrina del movimiento, que es progreso incesante, esa totalidad refiere también, en última instancia, al *terminus ad quem* del proceso, pues hasta entonces el Absoluto está desentrañándose a sí mismo en la naturaleza, en la historia y en el hombre. Se comete un serio error cuando se absolutiza una, cualquiera, de las partes de ese constante fluir, y se le toma por el todo (40).

Uno de los más significativos valores del cristianismo es su aporte a la comprensión de la relación entre la divinidad y el hombre como una relación de espíritus. El cristianismo concibe a Dios como espíritu, y como tal concibe también al hombre. Según Hegel, esto permite superar la dificultad que se planteaba en Schelling en la relación sujeto-objeto. Dentro del esquema del idealismo absoluto esta dualidad queda eliminada, por cuanto sujeto y objeto se confunden. Esta con-fusión se expresa más patentemente en el hombre, pues en él, que es espíritu, Dios viene a tomar conciencia de sí mismo. La Revelación es, por ende, "la auto-manifestación de lo divino en las

(37) México: Fondo de Cultura Económica, 1966; p. 445.

(38) *Dialéctica, Historia y Progreso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968; p. 92.

(39) JULIAN MARIAS, "El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo", en *San Anselmo y el insensato*. Madrid: Revista de Occidente, 1954; p. 85.

(40) Este hecho, de que el Absoluto como tal no es sino será, ha inducido a algunos a afirmar que el sistema hegeliano no adolece de panteísmo. Sin embargo, cuando se considera la historia como un *todo*, del cual no puede desligarse tampoco el momento último, el panteísmo del pensamiento de Hegel se hace más claro.

profundidades del espíritu humano" (41). Pero no como un venir desde afuera, sino como un surgir desde adentro. Nos recuerda esto la mística medieval...

Y como la Filosofía es posterior a la Religión, será también el estadio superior en el desarrollo de esa conciencia. En ella, Dios, el Absoluto, se manifiesta al hombre sin la mediación del mito, como concepto, pensamiento, conciencia. A fin de cuentas Dios queda encarcelado en la conciencia, aun cuando se conciba que ésta está en movimiento progresivo constante.

De nuevo vemos en este punto cómo supera la ruptura establecida por el racionalismo entre lo natural y lo sobrenatural. Al concebir como uno lo absoluto y su desarrollo, no solo se elimina la trascendencia sino también la supernaturalidad. Se ha divinizado la humanidad.

Poco antes de su muerte Hegel había preparado el manuscrito de una serie de conferencias sobre *Las pruebas de la existencia de Dios*. El título de la obra, de la cual hay versión castellana (42), podría inducir al error, por el uso ya extendido de la expresión. Aun a la palabra prueba Hegel le da un significado propio. "En efecto, generalmente hablando, probar no significa otra cosa que tomar conciencia de la unidad interior y por ello de la necesidad". Y luego él mismo añade: "En relación con el fin que nos proponemos, es tomar conciencia de la presencia del contenido particular en el interior de lo universal en-y-para-sí; es ver cómo este verdadero absoluto es el resultado, y con ello, la verdad de todo contenido particular" (43).

Se trata, por tanto, de una toma de conciencia de la conciencia de la unidad sujeto-objeto, a la que hemos hecho referencia: "La demostración metafísica que consideramos aquí —nos dice Hegel— expresa el testimonio de la actividad reflexiva del espíritu en cuanto que éste no es únicamente reflexión en sí, sino también reflexión para sí. El objeto, que concierne a éste, está esencialmente en el pensamiento... Su substancia pertenece al pensamiento, en tanto en cuanto que éste es el puro sí mismo de este contenido, lo mismo que el sentimiento es el sí mismo devenido empírico, particular" (44).

4) *Cristología*

Ya indicamos cómo en el segundo momento de su análisis del cristianismo Hegel lo revaloriza y no lo considera más como un paso hacia atrás. Pero cuando se trata de cuestiones históricas vitalmente vinculadas a la religión cristiana, Hegel no se define claramente sino que más bien las "orilla bastante a la ligera" (Jodl) y se muestra muy reservado en cuanto a otros temas centrales.

Sobre todo tres cuestiones principales provocaron reacciones negativas, ya que quedaban en entredicho dentro del sistema: la *primera*, la doctrina de la Trinidad. Dijimos oportunamente cómo Hegel usa esta representación religiosa para significar con ella los tres momentos de la dialéctica; la *segunda*, la doctrina de la Encarnación. Aquí nos encontramos también con un tratamiento similar al anterior, fundamentado esta vez, (aunque con una exégesis que es, más bien, eiségesis) en el prólogo al cuarto Evangelio (San Juan 1:1-14). Se interpreta así: El logos del cuarto Evangelio es Dios por quien todo ha sido hecho; viene al mundo y se encarna; para que todos los que crean en él sean hechos hijos de Dios. Tenemos así la dialéctica de la Idea, que en el principio es espíritu y es Dios, se hace luego otro en la naturaleza, es decir, "se sale de sí", para, finalmente, recogiendo en sí al mundo entero retornarlo a Dios; y la *tercera*, la doctrina de la inmortalidad personal, que en Hegel no tiene prácticamente importancia.

(41) EMIL BRUNNER, *The Mediator*. Philadelphia: The Westminster Press, 1947; p. 35.

(42) México: Editorial Alameda, 1955.

(43) *Ibid.*, pp. 61-62.

(44) *Ibid.*, p. 76.

En cuanto el segundo de estos temas, es obvio que la interpretación que la Iglesia le ha dado a este dogma no tiene ninguna cabida dentro de los límites del sistema. Hay, en el cristianismo, una serie de presuposiciones que subyacen la doctrina de la encarnación, que desentonan definitivamente con el esquema hegeliano. No puede hablarse, entonces, *ad pedem litterae*, de una encarnación real, en tanto irrupción milagrosa de Dios para venir a "poner su tienda de campaña entre nosotros", como dice el mismo cuarto Evangelio. Esto es símbolo, mito. La tarea de la filosofía será tratar de descubrir su significado, para desvelar la verdad permanente, eterna, que en él se esconde.

Jesús mismo no fue sino un hombre que tuvo plena conciencia de ser uno con el Ser Infinito. En este sentido, la encarnación significa la identidad de lo absolutamente concreto —un hombre determinado, Jesús de Nazaret— con lo absolutamente universal: la Idea Absoluta que en él toma conciencia cabal de sí misma. Esta identidad no es, por otra parte, un hecho único irrepetible. De la doctrina hegeliana acerca de todo lo finito como modo de revelación de lo infinito se desprende que tampoco hay lugar para el concepto cristiano de mediación. La mediación no puede limitarse en forma exclusiva a un hombre —Jesús— sino que es "el sentido universal y más profundo de todo lo finito" (45). En palabras de Paul Tillich: "Jesús, pues, dio expresión a lo que es universal y que, potencial y esencialmente es verdadero de todo ser humano y, de alguna manera, de todo ser. El es la auto-manifestación de la mente absoluta" (46).

"De igual modo, la muerte, resurrección y exaltación de Cristo son simplemente modos de expresar ciertas ideas a las que la filosofía debe siempre conceder gran importancia. Son, por así decir, parábolas que se refieren al hecho de que el hombre finito, visto como ser nuevamente finito, acaba inevitablemente presa de negación y corrupción; pero si se le ve a la luz de su unidad con lo Infinito se alza al nivel de una participación exaltada y positiva en el proceso panteísta del desarrollo universal... En este sentido, y no en otro, es como podemos afirmar que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (47). Como dice el mismo Hegel: "la cristología afirma simplemente que Dios viene a ser Espíritu, y esto puede tener lugar sólo en el espíritu finito, en el hombre, en quien surge entonces la conciencia de lo Absoluto y quien es entonces también la conciencia que de sí mismo tiene lo Absoluto" (48).

De ahí que la fe no sea una relación del individuo con un evento (o persona) histórico del pasado. Sino, como Hegel mismo dice, es "la relación inmediata entre el contenido y yo"; es la certeza como "la subjetividad que ha sabido mediar consigo misma todo lo exterior" (49). Si al hablar de la religión la caracterizamos como la divinización del hombre, ahora tenemos que hablar de la humanización de Dios, —entendida ésta no como un acto que toma lugar exclusivamente en un hombre, sino que se realiza en todo lo finito—, y también de su correspondiente humanización de la fe.

5) *El Viernes Santo*

La experiencia de la muerte de Jesús, en el Viernes Santo, también adquiere para Hegel una dimensión que trasciende no sólo el dato histórico, sino además la realidad histórica del crucificado. En su obra *Glauben und Wissen*, escribe: "Es precisamente en el momento de la idea más elevada cuando el concepto puro, o infinito, debe identificar este dolor infinito —el sentimiento de que Dios ha muerto— que solo

(45) H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna*. Madrid: Revista de Occidente, 1949, segunda edición, p. 193.

(46) *Op. cit.*, p. 134.

(47) MACKINTOSH, *op. cit.*, p. 103.

(48) Citado por MACKINTOSH, *Ibid.*, pp. 104-105.

(49) Citado por BLOCH, *op. cit.*, p. 298.

existía como hecho histórico y como sentimiento en estado naciente, idea sobre la cual reposa la religión de la época moderna. Ese concepto puro debe restaurar, para la filosofía, la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o Viernes Santo especulativo" (50). Y en la *Fenomenología del Espíritu* sostiene: "La muerte del hombre divino como muerte es la negatividad abstracta, el resultado inmediato del movimiento que sólo termina en la universalidad natural. Esta significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual...; 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" (51). Y luego: "Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto*" (52).

¿Qué implican estas afirmaciones?

Primero: hay una transposición del dato histórico que es elevado hasta el ámbito de la idea.

Segundo: el Viernes Santo, al convertirse en Viernes Santo especulativo pierde su unicidad, su carácter de acontecimiento único irrepetible. Se trata sólo de un "momento", que, por muy significativo que sea, permanece como tal entre otros.

Tercero: se convierte en suceder simbólico, en tanto que es ejemplo de lo que continuamente está sucediendo en toda la historia: la conjunción de lo finito y de lo infinito, de la muerte (finitud) y del espíritu (infinitud).

Cuarto: hay una negatividad inherente al Absoluto, "la del Infinito que sólo se realiza mediante el movimiento incesante de destrucción de lo finito, la de Dios que no puede ser Dios sino haciéndose hombre y conociendo como tal la muerte" (53).

La *muerte de Dios* tiene en Hegel un significado doble. Implica, por una parte, la expresión de lo que ya hemos llamado la divinización del hombre. Dios ha muerto porque el hombre lo ha suplantado. Esta suplantación se realiza no por vía de negación sino por absorción de lo divino. Dios ha muerto porque es el hombre (no como individuo sino como comunidad humana) el que ha asumido la divinidad como encarnación de lo Absoluto. Implica también que para crear el mundo Dios tiene que perder su unidad absoluta, enajenarse para poder aparecer de la única manera como puede aparecer: como finitud y muerte. "En esta dialéctica Dios está muerto en el doble sentido de que pierde toda trascendencia y toda personalidad" (54).

6) *El mal*

Solo una palabra final en esta visión panorámica del contenido de la teología hegeliana.

La revaloración del cristianismo a la que ya hemos aludido se hace posible sólo cuando Hegel descubre que en el desarrollo dialéctico va necesariamente implícito el concepto de la negatividad.

En la Introducción a la *Filosofía de la historia*, Hegel afirma: "Nuestra meditación es... una teodicea, una justificación de Dios como la que Leibniz ha intentado en una forma metafísica... El mal en el universo debe ser comprendido y el espíritu

(50) Citado por HEINZ-HORST SCHREY, "El ateísmo marxista" en *El Ateísmo Contemporáneo* (varios autores). Buenos Aires: Editorial "La Aurora", 1966, p. 14. Para una cita más extensa, véase: JÜRGEN MOLTMANN, *Theology of Hope*. New York: Harper & Row, Publishers, 1965, pp. 168 y ss.

(51) *Fenomenología*, p. 454.

(52) *Ibid.*, p. 455.

(53) GARAUDY, *El Problema...*, p. 25.

(54) *Ibid.*, p. 26.

que piensa reconciliado con el mal. Efectivamente, nada conduce mejor que la historia universal a semejante conocimiento conciliador" (55).

A primera vista pareciera que hay una contradicción entre este intento de comprensión del mal y la afirmación categórica en la que suele sintetizarse el saber hegeliano, de que "lo real es racional y lo racional es real". El error consiste en interpretar esta última expresión como si se refiriera a todos los entes o situaciones particulares en tanto individuales y no momentos. Es obvio que Hegel vio que había mal, irracionalidad. Para Emil Brunner "la filosofía hegeliana es quizá el sistema que toma en cuenta más seriamente lo irracional, el elemento contradictorio en la existencia" (56).

Esta aparente contradicción se resuelve de la siguiente manera: la síntesis (tanto final como las intermedias) puede alcanzarse solamente cuando se han superado una tras otra las antítesis que se presentan. El proceso siempre es seguro y al final se logrará la síntesis. Las negaciones, —todo lo negativo y contradictorio—, es de tal naturaleza que en última instancia es vencido por la razón. La irracionalidad es real solamente en el caso de que se cometa el error de absolutizar lo que sólo son momentos del devenir del Espíritu en sus múltiples manifestaciones. Cuando no se lo ve así, sino en la perspectiva que presenta el desarrollo dialéctico, lo "irracional" entra en la esfera de lo racional y se convierte él mismo en elemento necesario para tal desarrollo. La misma naturaleza se le presenta a Hegel como un extrañamiento del espíritu. Pero ese extrañamiento es indispensable para que el espíritu pueda llegar a tener conciencia de sí.

Cuando en el hombre se produce este mismo sentimiento de otridad, de extrañamiento, se produce el pecado que, por otra parte, es estadio necesario en el progreso espiritual como vía de autopercatamiento de la unidad esencial con lo absoluto. El pecado, considerado así como irracionalidad dentro del amplísimo marco de la Razón universal que se autodesenvuelve en el mundo de lo finito, pierde así su propia pecaminosidad (valga esta especie de paradoja). Hegel "está seguro de ser posible describir un proceso dialéctico continuo que lleve de la inocencia al pecado y del pecado a la virtud. El pecado es el punto intermedio entre ambas" (57).

El mal puede definirse entonces como "El Ser-que-no-es-aún-Espíritu de aquello que está destinado a ser Espíritu, la inmediatez primaria de la existencia" (58). Es la materia prima de la naturaleza, instinto, inmediatez que todavía no ha alcanzado el nivel superior.

Hegel lo explica en la última parte de la *Fenomenología del Espíritu*. Dice: "Pero el mundo no es solamente este espíritu disociado y lanzado a la integridad y su orden externo, sino que, por ser esencialmente el simple sí mismo, éste se da también en él: el *espíritu que es allí*, el cual es el sí mismo singular que tiene la conciencia y que se diferencia de sí como otro o como mundo. Este sí mismo singular, tal como empieza poniéndose aquí inmediatamente, no es todavía *espíritu para sí*; no es, por tanto, como espíritu, puede llamarse *inocente*, pero no *bueno*. Para que sea, de hecho, sí mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo un *otro*, lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro... Puesto que este ir dentro de sí de la conciencia que es allí, se determina de modo inmediato como el devenir *desigual* a sí mismo mismo, el *mal* se manifiesta como el primer ser allí de la conciencia que ha ido dentro de sí; y, como los pensamientos del *bien* y el *mal* son sencillamente contrapuestos y esta contraposición no ha sido resuelta aún, entonces, esta conciencia sólo es, esencialmente, el mal... Así, pues, según este momento, acaece que, como el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del

(55) Citado por GARAUDY. *Ibid.*, p. 23.

(56) *Op. cit.*, p. 120.

(57) MACKINTOSH, *op. cit.*, p. 109.

(58) BRUNNER, *op. cit.*, p. 125 (nota).

ser allí natural del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que es allí" (59).

A la luz de ello, —sería el *sequitur* de estas premisas—, hay que revisar también el concepto de reconciliación. Ahora no consistirá más que el gradual desarrollo de la conciencia de la unidad, que nos muestra que el mal y el bien son lo mismo, no porque el mal no sea mal ni el bien sea bien, sino porque ambos han sido superados en la síntesis que revela su unidad.

Ya se ha observado cómo esta teoría del mal cuando se aplica al desarrollo histórico lleva a Hegel a la formulación de otro concepto que está con ella relacionado. Es el concepto de la "astucia de la idea", "el truco divino", como lo denomina Paul Tillich (60). Es, en el fondo, la expresión de un providencialismo que incluye dentro de sí lo irracional, el mal, como producto de la fuerza motriz que impulsa y da dirección al desarrollo dialéctico del universo en general y de la historia en particular. Es sumamente difícil, dice Hegel, explicar las negatividades que se dan en la historia. La experiencia de la Revolución Francesa, que en buena parte le desilusionó, y la propia experiencia alemana, muestran muchas de estas negatividades. ¿Cómo explicarlas? "La astucia de la idea es, por así decirlo, el truco divino, que actúa a espaldas de aquellos que hacen la historia y traen a la existencia algo que está acorde con su desarrollo significativo de la historia" (61). Así se explican aquellas figuras históricas —o aquellos acontecimientos históricos— que, de otra manera, habrían de interpretarse como marcha atrás o presencia real de lo irracional irreductible a la razón dialéctica. Valga apuntar que esta tesis corresponde al concepto de "la máscara de Dios" que desarrolló Lutero para hallarle sentido a los mismos problemas.

HEGEL Y LA POSTERIDAD

El pensamiento teológico hegeliano —al igual que otros aspectos de su doctrina— fue susceptible de interpretación en diversos sentidos. Sus discípulos trataron de aplicar los principios dialécticos tanto a la teología dogmática como a la investigación bíblica. Ejemplo claro de esto último fue el caso de Ferdinand Baur (1792-1860), historiador de la Iglesia. Al historiar la experiencia religiosa del cristianismo de los dos primeros siglos, Baur quiso ver allí un retrato perfecto de la tríada: Pedro y Pablo fueron los dirigentes de dos grupos antagónicos. Uno representa la tesis y el otro la antítesis. La superación del conflicto entre ambos bandos se logra en el siglo segundo. Según él, el quinto libro del N. T., de los *Hechos de los Apóstoles* es un registro literario del arreglo al que se llegó para solucionar la situación sin aniquilar a ninguno de ellos.

O. Pflleiderer y Strauss, en el mismo campo y Biedermann en el de la dogmática son otros ejemplos de cómo arraigó el sistema. No hablemos aquí de la reacción Kierkegaardiana y su larga secuela. Valga decir simplemente, en palabras de Schweitzer, que "Kant y Hegel han mandado a millones que nunca leyeron una línea de sus escritos, y que ni siquiera sabían que sabían que estaban obedeciendo sus órdenes" (62).

En nuestra época, cuando ya han pasado dos centurias desde que Hegel nació, la presencia del filósofo todavía gravita en el quehacer teológico. Libros escritos no más de cinco años atrás, y que ya han hecho historia en el mundo de los teólogos, están llenos de constantes referencias a Hegel.

La prácticamente ya fenecida antiteología de la muerte de Dios, tiene en Hegel a uno de sus más preclaros precursores. Y, junto con ella, puede encontrarse en él los gérmenes de todo el movimiento de secularidad que presenciamos en nuestros días.

Sin embargo —para concluir—, quedan pendientes en nuestra mente unas preguntas cuyas respuestas son, hoy por hoy, rotundamente negativas.

(59) Pp. 447 y 449.

(60) *Op. cit.*, p. 132.

(61) *Ibid.*

(62) *Filosofía de la Civilización*, I, p. 86.