

LA ERHEBUNG DEL ESPÍRITU EN LAS PRUEBAS HEGELIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Francesca Menegoni

Universidad de Padova

ABSTRACT: The author proposes a reading of *Vorlesungen über die vom Beweise Dasein Gottes* that would emphasize the core of Hegel's speculative thought. As Kant, Hegel also points out that the existence of God cannot be proved in the same way as the existence of a particular object is demonstrated. Hegel assigns the task of overcoming this limit to Speculative thinking by demonstrating the need for the finite autotranscendence.

KEY WORDS: Finite, Infinite, Speculation, God, Autotranscendence.

RESUMEN: La lectura de las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* propuesta apuntaría a subrayar la pertenencia de las pruebas al núcleo más específicamente especulativo del pensamiento hegeliano. Como para Kant, también para Hegel la existencia de Dios no puede ser demostrada del mismo modo como se demuestra la existencia de un objeto concreto. El límite de Kant es sin embargo para Hegel aquel de mantenerse firme en lo finito y de no alcanzar nunca un infinito, que queda siempre más allá de los hitos de los límites de la razón. Hegel asigna al pensar especulativo la tarea de superar este límite a través de la demostración de la necesidad del autotranscendimiento de lo finito.

PALABRAS CLAVE: Finito, Infinito, Especulación, Dios, Autotranscendencia.

1. Introducción

El interés de las lecciones dedicadas por Hegel en 1829 a las pruebas de la existencia de Dios, publicadas por Philipp Marheineke como apéndice a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* sobre la base de un manuscrito desaparecido después, va más allá del ámbito circunscrito de la reflexión sobre la religión, sobre sus formas y sobre sus contenidos o del ámbito de la historia de los argumentos elaborada por la tradición filosófica para demostrar *via rationis* la existencia del Ser Supremo.¹ La razón de esto se debe no sólo al hecho de que, como es sabido, Hegel realizó este único curso sobre las pruebas simultáneamente con un curso de lógica, tratándolo intencionadamente como una especie de conclusión del segundo, sino también, diría, sobre todo desde la radicalidad con que estas lecciones introducen en el debate los núcleos especulativos fundamentales de la filosofía hegeliana, empezando por la definición de absoluto, la relación entre finito e infinito, o la relación entre necesidad y libertad. Aunque estos núcleos no son presentados de modo explícito como tema específico de las lecciones, emergen del contexto general de la materia y determinan el sentido y, al mismo tiempo, los límites de la disertación de las pruebas.

Dos son los puntos de los que parte la exposición de las dieciséis *Vorlesungen*: a) la determinación del sentido lógico y epistemológico del probar (*beweisen*); b) el hecho de que las pruebas de la existencia de Dios implican la elevación del espíritu humano a Dios, (*die Erhebung des Menscheistes zu Gott*). En la historia de las interpretaciones del pensamiento hegeliano estos dos aspectos han constituido en su momento el punto de apoyo para valoraciones contrapuestas. Sobre el primer elemento se ha apuntado con énfasis la crítica de todos los que rechazan los excesos racionalistas del idealismo hegeliano. El segundo aspecto ha representado en cambio el punto de partida de aquellas interpretaciones que tienden a orientar la elevación del espíritu del hombre a Dios en la dirección de un misticismo de matriz eckhartiana o de un humanismo de molde feuerbachiano.

La lectura que se propondrá aquí se pretende intencionadamente lejana de las interpretaciones antes citadas y apunta a reconducir, sea el sentido lógico-epistemológico de las pruebas, sea el sentido religioso de la elevación a Dios, al núcleo más específicamente especulativo del pensamiento hegeliano, en la convicción de que las lecciones hegelianas no ofrecen ninguna contribución de naturaleza teológica o antiteológica, sino sólo filosófica. Creemos que, sólo asumiendo esta perspectiva, es posible valorar su intrínseca coherencia o ausencia de coherencia y establecer, simultáneamente, si pertenecen a un contexto histórico-cultural definitivamente archivado o a una reflexión que posee todavía su energía propositiva.

¹ Cfr. la nota editorial en G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Gesammelte Werke Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995 pp. 394-400; cito el texto de las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* de la edición de las *Werke*, a cargo de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 17, utilizando la sigla *Beweise*, seguida del número de la página del texto alemán y del de la traducción italiana de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, a cargo de A. Tassi, Brescia 2009. Sobre la contextualización histórica y teórica de las pruebas remito a los estudios de W. JAESCHKE, en particular *Die Religionsphilosophie Hegels*, DARMSTADT 1983 y *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, y a C. MELICA, *La comunità dello spirito in Hegel*, Trento 2007, p. 67 y ss.

2. La tradición de las pruebas de la existencia de Dios

Antes de ajustarnos al examen de la posición hegeliana, puede ser oportuno recordar brevemente la realidad cultural con la que Hegel, al proponer un curso sobre las pruebas de la existencia de Dios, quiere enfrentarse y contraponerse. Se sabe que la tradición de estas pruebas recalca y acompaña una amplia parte de la cultura filosófica y teológica europea medieval y moderna: de la definición del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, que conecta perfección y existencia, pasando por las cinco vías trazadas por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, hasta los desarrollos de esta temática en la metafísica moderna de Descartes, Spinoza y Leibniz.² Este camino se para de modo casi definitivo como consecuencia de la radicalidad con la que el criticismo kantiano denuncia la quiebra de la prueba ontológica, cosmológica y físico-teológica, obrando, por primera vez en la historia de esta tradición, una explícita reconducción de los tres argumentos principales, que corresponden de hecho a tres familias de argumentaciones,³ al *unum argumentum* ontológico.

La crítica kantiana parte de la reflexión sobre la naturaleza y sobre los límites cognoscitivos del ideal trascendental, *prototypon* de todas las cosas en cuanto *ens originarium*, *ens summum*, *ens entium*. El uso de esta idea es «lo que puede [...] traspasar toda la experiencia posible»⁴ y dejarnos en la ignorancia más radical acerca de la existencia de un ser tan excelente. Desciende de aquí la conclusión según la cual el ser supremo queda como el concepto que cierra y corona el conocimiento humano entero, un concepto cuya realidad objetiva no es demostrada, pero que no puede ser tampoco contrastada (KrV B 669; 634). Afirmado esto, Kant no tiene dificultad en admitir que el error dialéctico, que tiene como resultado la objetivación, hipostasiación y personificación del ideal en una inteligencia, es una consecuencia «casi inevitable» para la razón humana, puesto que su camino «natural» siempre procede de lo condicionado a lo incondicional. La razón finita piensa que, si algo existe, y existe en cuanto finito, contingente, accidental, algo más tenga que existir de modo necesario: ella llega así a pensar la idea de un ser originario y necesario, cuya existencia, en cuanto incondicionada, es condición suficiente de todo, un ser supremo, que es primer fundamento de todas las cosas y que por tanto existe de modo necesario. Esta idea, tan caracterizada, sugiere junto a la idea de necesidad, también la de perfección. *Perfección* y *necesidad* constituyen así el núcleo de la prueba ontológica de la existencia de Dios y, por consiguiente, de todas las familias de argumentaciones que, según Kant, de ella derivan. Si Dios es el ser del cual no es posible pensar nada mayor, como Anselmo opina, Dios es el *ens perfectissimum*. Si este *ens* tiene que ser absolutamente diferente de los entes finitos, tiene que ser pensado como *ens necessarium*. La línea platónico-

² Cfr. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971.

³ Para una síntesis esencial de los caracteres comunes y de los específicos de las tres familias de argumentaciones cfr. C. HUGHES, *Filosofía della religione. La prospettiva analitica*, Roma-Bari 2005, pp. 3-72.

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787 (KrV B 671), Akademie-Ausgabe Bd. III, p. 427; vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara 1978, p. 531 (en adelante citada con la sigla KrV B, seguida del número de la página de la segunda edición).

agustiniana de la demostración de la existencia de Dios desde la idea de perfección y la aristotélico-tomista, que parte de la afirmación de la existencia del primer motor no movido, confluyen así en el *unum argumentum* y lo definen como la estructura que los mantiene,⁵ una estructura que es declinada en modos diferentes en la historia de la teología filosófica moderna.

Frente a esta tradición, contraria a lo lineal y unívoco, y sintetizada aquí en sus líneas esenciales, Kant es, una vez más, el primero en formular la observación que en cada tiempo se ha hablado siempre del ser absolutamente necesario con el intento de demostrar la existencia, sin preocuparse de entender cómo se pueda formular una argumentación parecida. Es cierto que ya las primeras observaciones derivadas del argumento anselmiano de Gaunilon y Tomás subrayan como la necesidad lógica sea otra cosa con respecto de la existencia necesaria, pero Kant se introduce en este debate secular imprimiéndole una vuelta radical, en la medida en que demuestra que lo criticable del argumento ontológico, como de todas las otras familias de argumentos que a ello son reconducidos, está ligado a una estructura lógico-cognoscitiva. Esta estructura es constituida por una proposición o mejor por un juicio, cuya falacia lógica es dada por el hecho de que en ello ocurre el cambio del predicado lógico (el que es contenido en el sujeto) como ocurre en todos los juicios analíticos, con el predicado real, una determinación que se suma al sujeto de la proposición, (como ocurre en los juicios sintéticos).⁶

El primer aspecto sale a la luz por la presentación de la prueba cosmológica que, definida por Leibniz a *contingentia mundi*, sigue el progreso del pensamiento natural y dice: si algo existe, tiene que existir un ser absolutamente necesario; ahora bien, yo mismo existo, entonces tiene que existir un ser absolutamente necesario. El presupuesto de este razonamiento es el hecho de que cada contingente tenga una causa y que la plenitud de la serie de las causas exija que no se produzca un proceso regresivo *ad infinitum*, sino que se para en una causa absolutamente necesaria. En la medida en que el *nervus probandi* de la prueba cosmológica es un juicio del tipo «cada ser absolutamente necesario es a la vez un ser realísimo» y «el simple concepto de ser realísimo comporta la necesidad», la prueba cosmológica recae en la ontológica. El carácter ‘dialéctico’, y por lo tanto erróneo, del razonamiento es consecuencia de extender la conclusión del contingente a una causa primera de la realidad más allá de la realidad sensible y de la falsa satisfacción de sí de la razón, que aspira a extender la idea de cumplimiento de la serie más allá del mundo sensible. Pero en último análisis la falacia del razonamiento es dada por el cambio de la posibilidad lógica de un concepto con la posibilidad trascendental.

Para explicar como sea necesario salir del concepto de Dios para atribuirle la existencia, Kant recurre al ejemplo de las cien monedas y la influencia no irrelevante que una serie de ceros agregados sobre el papel puede tener para las haciendas de un comerciante con dificultades de caja. Sirve de poco observar que la formulación de ejemplos concretos en filosofía es casi siempre infeliz: el sentido total de la crítica

⁵ Cfr. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967.

⁶ Cfr. G. HINDRICHS, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M. 2008.

kantiana a la tradición de las pruebas de la existencia de Dios ha quedado remitido a las notorias cien monedas o, en el mejor de los casos, a la denuncia del cambio del predicado lógico con el predicado real. Sin embargo, se pierde así de vista el núcleo fundamental de esta crítica, vinculado al cuadro general expresado del valor puramente regulativo de las ideas de la razón y a la necesidad de superar la forma del juicio.

Y con esto no se descuida un elemento marginal o irrelevante, porque se pierde de vista el sentido total del programa crítico kantiano, o sea el sentido de una reflexión de naturaleza trascendental. Es sólo teniendo presente la naturaleza trascendental de la filosofía crítica kantiana que se entiende como Kant pueda afirmar que la idea de necesidad incondicional, como último sostén de las cosas sean, más allá que la de eternidad, el verdadero «abismo» de la razón humana (KrV B 641). En cuanto idea de la razón, el ideal no es objeto como otros objetos; es en cambio un principio heurístico y regulativo de la razón como los conceptos de necesidad o contingencia. Si la razón finita considera cada relación en el mundo como procedente de una causa necesaria, lo hace para extraer de la idea de esta causa necesaria la regla de una unidad sistemática según leyes universales. Si de aquí da un paso ulterior y se representa este principio formal como constitutivo y piensa en esta unidad hipostasiándola, incurre en un error elemental, o sea en la sustitución de una condición formal del pensamiento con una condición material de la existencia.

La crítica de cada teología basada en principios especulativos de la razón lleva a denunciar el error lógico que se anida en todas las tentativas de probar racionalmente la existencia de Dios. Esta crítica no tiene como salida el agnosticismo, nadie está más lejos que Kant de esta idea, pero desarrolla una función de importante censura respecto a la razón humana finita, que es llevada así al límite de su empleo lícito, evitando los resultados de un antropomorfismo dogmático. Con eso la idea de Dios nos conduce «hasta el *límite* objetivo de la experiencia, es decir hasta la *relación* con algo que no es de por sí objeto de la experiencia, sino que incluso tiene que ser el supremo principio de toda ella» (*Prolegomena* § 59).

Si todos los razonamientos que pretenden conducir más allá de la experiencia posible son falaces e infundados, queda sin embargo por explicar por qué la razón humana tiene una propensión natural a superar estos límites. Es aquí donde Kant juega su papel vencedor. No es la idea la que es errónea, sino sólo su empleo: el defecto no está por tanto en una facultad cognoscitiva antes que en otra, sea esta facultad cognoscitiva el intelecto o la razón, sino que está en el juicio, que efectúa un paso indebido, conectando ser y pensar. El concepto de un ser supremo es una simple idea, que sirve sólo para mantener en el empleo empírico de nuestra razón la máxima unidad sistemática. Si, por ejemplo, se afirma que las cosas del mundo tienen que ser consideradas *como si* tuvieran su existencia a partir de una inteligencia suprema, de este modo la idea de inteligencia suprema sólo es un concepto heurístico para la razón humana finita. Esto no dice lo que Dios es en su intrínseca constitución de ser, sino sólo cómo podemos indagar en general la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia bajo su guía. Así concebida, la idea de Dios desarrolla la función de concepto normativo en el ámbito una investigación circunscrita al mundo.⁷

⁷ Cfr. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, op. cit.

Ya que con las ideas la razón no se refiere a objetos específicos, sino sólo a la materia que le provee el intelecto, con las ideas ella no crea conceptos, sino que sólo puede ordenarlos, reconduciéndolos a unidad dentro de la serie, que responden a la característica de la plenitud: en cuanto idea de la razón también el ideal trascendental ejerce una función unificadora y organizadora respecto de los conceptos del intelecto. Si admito un ser divino, no sé por tanto nada ni de su perfección ni de la necesidad de su existencia, pero puedo formular hipótesis y, sobre esta base, dar respuesta a cuestiones que pertenecen de derecho al dominio de la razón humana finita. No conozco este Ser en sí, pero puedo pensar la relación de este Ser desconocido con la máxima unidad sistemática del universo.

Asumida la inaccesibilidad de Dios, cuyo ser y obrar son misterio inaccesible para la razón humana, la idea de la trascendencia teológica desarrolla así una función crítica immanente a la razón misma. Éste es el sentido de la teología trascendental kantiana, que tiene como fin no el conocimiento del Ser supremo sino la determinación crítica de las capacidades cognoscitivas humanas. El ideal trascendental desarrolla así una función regulativa respecto al conocimiento humano, impidiéndole extraviarse en ilusiones transcendentales.

3. El sentido y los límites de la rehabilitación hegeliana de las pruebas de la existencia de Dios

Haber recordado, aunque sólo sea a grandes rasgos, el fundamento y los resultados de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, permite valorar el impacto que la reanudación de esta temática por parte de Hegel tuvo que tener sobre sus contemporáneos. El criticismo kantiano dejó huellas consistentes, también dando impulso a los que, desde Jacobi y Schleiermacher, frente a los límites cognoscitivos del humano intelecto, deciden optar por el salto de la fe y por la fuerza del sentimiento religioso. Abriendo el curso del 1829, después de haber tratado ya el tema de las pruebas dentro de los cursos berlineses de filosofía de la religión, Hegel aborda de frente esta realidad, recordando que las pruebas «han caído tanto en descrédito por ser tenidas por algo anticuado, perteneciente a la metafísica de un tiempo, de cuya estéril tediosidad nosotros nos hemos puesto a salvo en una *fe* viviente y del árido intelecto de los que nos hemos de nuevo levantado al *caliente sentimiento* de la religión», (*Beweise* 348; 42-3).

Frente a la fe viviente y a los calientes sentimientos de la religión, parece tener bien poca fuerza aquella tradición que se fija en la teología como un conocimiento científico de las verdades de la religión y que hace decirle a Anselmo de Canterbury que, si somos firmes en la fe, es negligencia no querer conocer lo que creemos (*Beweise* 351; 46). Pero también otra tradición, igualmente antigua y venerable –aquella tradición de pensamiento, que tiene en Spinoza al exponente más significativo, y que se fija en el *lumen naturalis* de la razón como manantial de verdad– ha perdido posición bajo los golpes de mazo de la crítica kantiana a las pretensiones de la razón finita de conocer la intrínseca naturaleza de Dios, cuando de hecho, lo que parece interesarle es más el conocimiento de sí y el mundo en que vive. En esto Kant sigue, de hecho, la enseñanza de Hume, hábil geógrafo de la razón humana, el que, a la pregunta sobre «qué fue lo que le movió a socavar [...] la convicción, tan confortadora y útil a los hombres, de que su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un concepto determinado de un ser

supremo, [...] respondería: únicamente el propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento» (KrV B 773).

Al tomar el tema del conocimiento de Dios como objeto de sus lecciones de filosofía de la religión, Hegel se mide por tanto en primer lugar con los resultados de la crítica kantiana. A los que afirman que no podemos saber nada de Dios, que no podemos conocerlo, Hegel objeta que, si la religión fuera un dirigirse a Dios sin conocer nada de él, no sería diferente a un trazar líneas en el vacío o a un disparar a tontas y a locas. Al mismo tiempo, en cambio, frente a la lección kantiana que advierte que la reificación, hipostasiación y personalización de la noción trascendental del ideal amenaza con reducir a Dios, lo que más es digno de ser pensado, a un objeto determinado, opuesto con respecto del sujeto que lo representa, Hegel afirma que la existencia de Dios no puede ser demostrada del mismo modo que como se demuestra la existencia de un objeto concreto.

Sobre el plan metodológico esto obliga a considerar en primer lugar no la cosa que se quiere demostrar, sino el demostrar como tal. El hilo conductor que liga todos los argumentos afrontados en este curso de lecciones viene dado por la voluntad de enseñar lo que ocurre en las pruebas, las cuales no dicen otra cosa sino la elevación del espíritu pensante a lo que constituye el pensamiento más elevado: Dios. Esta elevación (*Erhebung*), que pertenece al espíritu humano como tal y no a sus manifestaciones parciales o unilaterales, es lo que las lecciones quieren tratar (*Beweise* 356; 55).

4. La elevación del espíritu a Dios

La primera lección enuncia desde el comienzo el tema y el objetivo del recorrido. Las pruebas implican la elevación del espíritu del hombre a Dios (*die Erhebung des Menschengeistes zu Gott*), y tienen que expresar esta elevación no como experiencia de fe, sino por el pensamiento. La elevación del espíritu es por tanto una elevación del *pensamiento*, que se cumple en el reino del pensamiento y que se manifiesta como *prueba*. Por consiguiente, la elevación, a lo que por el pensamiento es el pensamiento más alto, se basa en la naturaleza de nuestro espíritu (*Beweise* 356; 54-55). Se trata por tanto de una elevación que es propia del espíritu humano y que solicita ser analizada en sí misma, en su peculiar proceso.

El concepto es central, de tal manera que se hace referencia a él para connotar la religión ya a partir del primer curso de las *Lecciones de filosofía de la religión* del 1821: «PENSANDO yo me elevo hacia lo absoluto –por encima de todo lo finito–, soy conciencia infinita, y en el mismo tiempo soy autoconsciencia finita»: ambos lados, que se buscan y se evitan, están en mí, yo soy el que los mantiene juntos. Todavía añade el manuscrito del 1821: «Yo no soy solamente uno de los comprendidos en la lucha, sino ambos púgiles; yo soy la lucha misma».⁸ El sujeto del *Erhebung* no es, sin embargo, como se podría pensar a primera vista, una subjetividad individual tan potente de mantener juntos finito e infinito, sino que es, más en general, el espíritu del hombre. La cuestión es definir qué sea este espíritu.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1993, pp. 120, 121; vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Vol. 1. Madrid: Alianza 1984, pp. 113, 114.

Quizá no sea superfluo recordar que ‘espíritu’, *Geist*, es uno de los conceptos más complejos de la filosofía hegeliana. En primera aproximación se puede decir que el espíritu es esencialmente conocimiento; no al azar en la *Enciclopedia* la entera filosofía del espíritu se abre con la advertencia: «conócete a ti mismo». ⁹ El conocimiento de sí es el más concreto y por tanto el más alto y el más difícil, porque indica no tanto el conocimiento del propio carácter, de los propios puntos de fuerza o de debilidad, sino el conocimiento de lo que es la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, (*Enzyklopädie* 1830, § 377).

En este sentido el espíritu no es sólo conocimiento, sino que también es, y sobre todo, autoconsciencia, recíproco reconocimiento del yo en el nosotros y del nosotros en el yo, y por tanto relación con el otro y conquista de la conciencia de la propia individualidad e identidad personal en el otro. Pero espíritu todavía es proceso, movimiento, vida, infinita autorelación y automanifestación. Pertenece, en efecto, a la naturaleza del espíritu su revelación o manifestación, la capacidad de ser para otro, tanto que el espíritu que no se revela es definido, paradójicamente, como una nada. ¹⁰ En los términos de la tradición cristiana el espíritu es finalmente Dios, lo absoluto. Interviene aquí el conocido paso de la *Enciclopedia*, que liga de modo problemático religión (cristiana) y saber filosófico:

«*Lo absoluto es el espíritu*: he aquí la definición suprema de lo absoluto. – Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, que puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; sólo este esfuerzo debe concebirse la historia universal. – La palabra y la *representación* de espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdaderamente e immanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma». (*Enzyklopädie* 1830, § 384 nota).

Las características que connotan la elevación del espíritu del hombre a Dios descienden por tanto de la compleja definición de la naturaleza del espíritu. Podemos sintetizar estas características, diciendo que tal elevación ocurre en el espíritu y por el espíritu, que implica pensamiento y conocimiento, que debe llenar el lado subjetivo y formal del saber de un contenido objetivo.

5. El probar

Todo esto toma el nombre de demostración de la existencia de Dios. Se trata, sin embargo, de una demostración completamente peculiar, porque en la demostración el *demonstrare* no es extraño o externo con respecto del *demonstrandum*, sino más bien el

⁹ Cfr. A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

¹⁰ ««Offenbaren» heißt, sich bestimmen, zu sein für ein Anderes; dies Offenbaren, sich Manifestieren, gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist» (G. W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995, p. 105).

extenderse del movimiento propio de la cosa tratada (*Beweise* 358; 58). La particularidad de esta demostración está vinculada, por tanto, al objeto en cuestión, que no es para nada un objeto en quietud, una *res* o un *Gegenstand*, sino que es la misma elevación del espíritu humano a Dios y entonces una actividad, un recorrido, un proceso (*Beweise* 357; 57). Para expresar este proceso es absolutamente inadecuado aquel demostrar subjetivo que queda externo al objeto y extraño a su devenir, y que, como tal, sólo es capaz de recoger agregados de relaciones, o sea fenómenos (*Beweise* 362; 64).

La elevación tiene que contener, en cambio, la superación de la unilateralidad de la subjetividad en general y, en particular, la superación de la subjetividad del conocer. «Con la superación de tal unilateralidad también es preservado el contenido en su verdad en sí. La elevación a Dios es de por sí la superación de la unilateralidad de la subjetividad en general, es más que todo del conocer» (*Beweise* 412; 146). La rehabilitación hegeliana de las pruebas de la existencia de Dios regresa a este cuadro, cuyo objetivo está en primer lugar, pero –como veremos– no sólo, la superación de la concepción kantiana del conocimiento finito.

Sobre el plan lógico esta superación también implica un aspecto técnico-formal, que es particularmente lejano de nuestros aparatos conceptuales y de nuestro léxico, y que es dado por el paso del silogismo del intelecto al silogismo racional. Cuando en las lecciones leemos que «las pruebas de la existencia de Dios son esencialmente *silogismos*» (*Beweise* 363; 66), la llamada a Kant es inmediata y de obligación, porque es Kant quien define el ideal trascendental como un silogismo dialéctico, un sofisma como los otros ratiocinios dialécticos (*Vernunftschlüsse*), o sea paralogramas y antinomias. El tercer grupo de estos razonamientos intenta concluir a partir de la idea de la totalidad de las condiciones de pensabilidad de objetos determinados una esencia de todas las esencias, (*ens entium*), de cuya necesidad incondicional no es posible, por otra parte, tener ningún concepto. El jaque de la razón humana finita es lo que determina para Kant la supresión del saber, para hacer sitio a la fe (cfr. KrV B p. XXX).

Para Hegel el silogismo que Kant designa como «razón dialéctica» es en realidad un producto del intelecto y el límite del silogismo del intelecto, dicho en forma necesariamente muy sintética, es instituir una relación exterior entre determinaciones: lo cual, por tanto, no es capaz de realizar la elevación del espíritu a Dios. Al silogismo de intelecto Hegel opone una diferente forma de *Schluß*, que tiene juntos los significados, todos contenidos en el término alemán de conclusión, resultado, unificación de lo que el juicio y el intelecto separan, mediación (cfr. *Enzyklopädie* 1830 § 181). El silogismo es la verdad del juicio solo en cuanto dice lo racional y lo especulativo, sólo en cuanto es mediación consigo mismo en un proceso, cuya descripción es confiada a aquella figura lógica en la que todos los términos recorren sucesivamente todas las posiciones, de manera que se realiza la unión más bella, la que hace una sola cosa de sí y de aquello que une, cuando el medio deviene primero y último, y primero y último son medios.¹¹

¹¹ La referencia al *Timeo* platónico (31c-32a) es citada expresamente por Hegel en el escrito sobre *Differenz* y retorna en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* para designar el paso del plano de la reflexión al del silogismo racional: «el lazo verdaderamente bello es aquel que se da la unidad a sí mismo y a los términos que une. Pues, si de tres números, o masas o fuerzas cualesquiera, el del medio es tal que lo que el primero es para aquél el medio lo es para el último y a la inversa, lo que el último es para el medio, éste lo es

El silogismo racional o, dicho de otro modo, la proposición especulativa es lo que permite superar los límites del juicio y decir la identidad de pensamiento y ser, de modo que la elevación del espíritu humano a Dios no se limita a presuponer este nexo ni se lo representa como paso de un ser a otro ser o de una determinación de pensamiento a otra. La circularidad, la ausencia de presupuestos y la mediación, que caracterizan las pruebas en cuantos silogismos, constituyen el núcleo fundamental de la argumentación hegeliana, una argumentación que hace gozne sobre la naturaleza del *Erhebung* como tal.

6. La mediación

Por otra parte es precisamente porque se apoya en la salida crítica de la disolución kantiana de las pruebas de la existencia de Dios, que Hegel logra recoger el límite que en general invalida las pruebas y, en particular, el *unum argumentum*, tal como es formulado por Kant, o sea el hecho de que la proposición ‘Dios existe’ trabaja de hecho con dos determinaciones de pensamiento abstractas –Dios y su existencia– que son vinculadas en el juicio, y por lo tanto radicalmente separadas. Pensar especulativamente –ésta es la convicción hegeliana que atraviesa y junta la *Fenomenología del espíritu* a la *Ciencia de la lógica*– significa pensar que la proposición ‘Dios existe’ separa dos momentos que no hay que separar. Por esto la proposición especulativa y el silogismo especulativo representan la «revolución permanente del juicio»,¹² o sea de la proposición ordinaria, que se limita a acercar extrínsecamente un sujeto y un predicado.

Pensar especulativamente significa comprender que concepto de Dios y existencia de Dios están vinculados intrínsecamente, significa comprender la existencia como momento de Dios y Dios como inconcebible sin este momento. La proposición especulativa no adscribe al concepto subjetivo ‘Dios’ un ser real y objetivo a través del predicado de la existencia, sino que destruye la predicación, en cuanto el concepto aloja en sí la objetividad. Pues la identidad de pensar y ser, que constituye el gozne de la prueba ontológica, no consiste en conjuntar un sujeto con un predicado, sino que expresa el movimiento de la reflexión absoluta, cuyo ejercicio no solicita ningún salto místico o experiencia extática ni, en el polo opuesto, negación de la trascendencia o absolutización de la naturaleza humana finita. Este movimiento se produce por sí y sólo exige el aniquilamiento de la pretendida fijeza de lo finito, en cuanto esta pretensión fijadora acaba absolutizando precisamente lo finito, convirtiendo en finito al infinito. Ya que este movimiento pertenece tanto al pensar como al ser, es casi superfluo decir que no es nunca ni puesto ni cumplido de vez para siempre, sino que expresa más bien la necesidad

para el primero; luego el del medio deviene el primero y el último, el primero y el último a su vez devienen ambos el medio, entonces todos llegan a ser necesariamente lo mismo; los cuales son lo mismo uno para el otro, son todos uno» (*Werke*, Bd. 2, 97-98) (Vers. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos 1990, p. 116). Sobre este tema cfr. F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980 y S. FUSELLI, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giuridiale*, Trento 2000.

¹² HINDRICHS, *Das Absolute und das Subjekt*, cit., p. 129.

del traspasar todo lo que tiene el carácter de la finitud, la necesaria superación de la unilateralidad del conocer finito y de la subjetividad en general.

Esta conciencia es un dato que pertenece a las más antiguas adquisiciones de Hegel, un elemento que constituye una constante en sus reflexiones. A este propósito sólo basta con recordar que Hegel tiene bien claro, desde la época de la composición del *Systemfragment* del 1800 que, si la elevación que se cumple en la religión es trasladada al interior de la reflexión, este traslado da lugar a una oposición intolerable para el espíritu humano, el cual no puede soportar que lo que advierte como constitutivo de su esencia, la unión viviente de finito e infinito, sea fijado dentro de una insuperable contradicción. La elaboración de la *Ciencia de la lógica* y la reflexión sobre la religión, que acompañan luego todo el trabajo filosófico siguiente, lo llevan a leer esta elevación como cuestión que no tiene que ver con formas de aprehensión inmediata, sino con el conocimiento y con la mediación. El probar es esencialmente mediación y la misma estructura silogística, que respalda las pruebas de la existencia de Dios, subraya su ser mediación.

Por lo demás la mediación no es extraña en modo alguno a la noción de Dios, o, por lo menos, no es extraña a la idea de Dios que Hegel pone en la cumbre de su reflexión sobre la religión, allá dónde la religión cumplida y absoluta es el cristianismo. El Dios cristiano es en efecto esencialmente mediación. La doctrina cristiana trinitaria no dice sólo que Dios es el creador del mundo, que su libre acción productiva es un salir fuera de él mismo, un acabar en otro de sí, sino también dice que Dios es amor que se media consigo mismo, que es espíritu, «que es tal como es en sí y para sí, sí mismo para con el otro de sí» (*Beweise* 368; 75). Si Dios es mediación de sí consigo, Dios no será nunca un objeto, sino inagotable actividad y todo lo que la dogmática cristiana adscribe a su concepto, la revelación de sí, la creación del mundo, el hacerse hombre y la muerte y resurrección de este hombre, es igualmente consigo actividad y mediación de sí (*Beweise* 368; 74). Bajo este aspecto Hegel rehace así la unidad de fe y saber afirmado de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales, aquella unidad que el pensamiento moderno quebranta y que la época siguiente tiene la tarea, según su opinión, de restablecer.

El límite de la unidad de fe y razón, que está en el fundamento de la teología medieval, es dado por el hecho de que esta teología parte de presupuestos no demostrados. Cuando, por ejemplo, Anselmo afirma que la representación de Dios implica su perfección, dice bien, pero su noción de perfección es algo indeterminada, porque se adapta tanto a cosas finitas como a la realidad suprema y legitima el indebido transcurrir del plano del concepto al de la existencia. Este mismo límite está presente, por otro lado, en todos los principales partidarios de la prueba metafísica, de Descartes a Spinoza. La superación de este límite exige, de un lado, la superación del presuponer inmediato, que tiene como contraparte el reconocimiento de la mediación, y, del otro lado, la determinación de lo que el mismo Kant dejó indeterminado, o sea de la noción de necesidad.

7. Necesidad abstracta y necesidad absoluta

Para aclarar este punto tenemos que volver una vez más a Kant, el cual, al introducir los argumentos de la razón para demostrar la existencia de un ser supremo, recuerda el camino normalmente realizado por la razón de remontar de lo contingente a su causa, una causa que, para poner fin a un retroceso al infinito, no tiene que ser ella misma

contingente y condicionada, sino incondicional y necesaria. La convicción de que lo absolutamente necesario sea una «roca inamovible» (KrV B 612), se torna bien pronto en la constatación de que esta presunta roca constituye «el verdadero abismo para la razón humana» (KrV B 641). Ni la idea de eternidad produce el mismo vértigo que la razón siente ante el «pensamiento de que un ser, que nos representamos como el supremo entre todos los posibles, se diga a sí mismo en cierto modo: Existo de eternidad en eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo?» (KrV B 641). La razón kantiana se para sobre este umbral, no puede contestar con instrumentos cognoscitivos a la pregunta sobre el origen y la intrínseca constitución del ser supremo. El objeto trascendental que está en el fundamento de los fenómenos queda inaccesible al conocer.

La lectura hegeliana fuerza esta línea de confin, continuando sobre la vía abierta por Kant y a la vez incitándose más allá del punto de detención fijado por Kant. Esto ocurre por la comprensión de qué significa necesidad absoluta y de qué manera esta necesidad no sea diferente, spinozianamente, de la verdadera libertad. A diferencia de Spinoza, que parte de la *aseitas* de la sustancia divina, cuya esencia implica la existencia, Hegel parte, al revés, del finito y contingente, cuya limitación es dada por la posibilidad de disolución a que es expuesta desde su primer asomarse en el mundo. Esta constatación no conduce, empero, como quiere la tradición de las pruebas que llega hasta Kant, a extinguirse aquí, al paso de lo accidental a lo necesario y de la roca de lo absolutamente necesario al abismo de una razón obligada a optar por el salto de la fe.

El tratamiento especulativo que Hegel reivindica como propio, mira en efecto al movimiento que caracteriza lo contingente finito y accidental y concibe la esencia de lo finito en su disolverse o resolverse en otro como traspasar. El resultado de esta resolución no se dirige a la abstracción de la nada, sino a aquella afirmación, que Hegel llama necesidad absoluta (*Beweise* 485; 219). Lo que es comprendido es la necesidad del traspasar de lo finito contingente y accidental, su no ser, en el sentido que el *ahora* o el *aquí* están continuamente más allá de sí mismos.

Si el error de la razón finita es mantenerse parada en lo finito, y de no alcanzar nunca, en un siempre renovado suplicio de Tántalo, un infinito que siempre está más allá de los límites del confin de la razón, el pensar especulativo considera, en cambio, el movimiento del necesario traspasar de lo finito y en ello actúa la elevación del espíritu humano a Dios, haciendo palanca sobre la noción de absolutamente necesario.

De aquí la afirmación sólo aparentemente paradójica: «lo absolutamente necesario es, *porque es*» (*Beweise*, 487; 222). Lejos del ser una tautología o una mera repetición de lo idéntico, esta afirmación constituye la verdadera conclusión de las lecciones, la única posible prueba no ciertamente de la existencia de un Ser supremo personal, conforme a la noción teística de la divinidad, sino de la elevación a lo absolutamente necesario a partir de una perfección, cuya esencia es expresada por la necesidad de su traspasar.

Para explicarles a sus oyentes la peculiaridad de la necesidad no abstracta, sino absoluta, la que «contiene en sí misma su conexión con otro» (*Beweise*, 456; 176), en la decimosexta y última lección Hegel vuelve a recurrir a uno de sus pensamientos más antiguos, y recuerda como en la religión griega la necesidad absoluta es puesta como destino, lo que es más alto, último, y que tiene por debajo el círculo sereno de los dioses y el conjunto de todas las potencias espirituales, éticas y naturales (*Beweise*, 488-9; 225). Sólo al destino, con respecto al cual todas las otras potencias, naturales y espirituales,

son accidentales, compete la absoluta necesidad. Someterse a esta necesidad implica, por tanto, la renuncia a perseguir fines e intereses particulares y señala la «transfiguración de la necesidad en la libertad» (*Beweise*, 460; 181), aquella libertad que es el resultado del autotranscendimiento de lo finito y con esto el cumplimiento de la elevación del espíritu humano a Dios. Tal como la absoluta necesidad contiene en sí misma su conexión con lo otro, igualmente la libertad es dada por la capacidad de quedar cabe sí precisamente en lo otro.

Resulta así evidente que el primer objetivo de las pruebas para Hegel no es la demostración de la existencia de Dios sino la demostración de la necesidad del autotranscendimiento de lo finito. Si la prueba no logra la demostración de la existencia del *ens entium*, logra sin embargo la demostración de la necesidad de lo que es más digno de ser pensado. De los dos núcleos de la prueba ontológica –perfección y necesidad– queda en pie sólo el segundo, pero no como roca, sino como dolorosa conquista.¹³ La absoluta necesidad del autotranscendimiento de lo finito expresa el sentido y la sustancia de la elevación del espíritu a Dios.

Ciertamente, es obvio que la demostración de la existencia del Ser supremo acaba en un fracaso, si lo que quiere demostrar es la existencia de un Dios personal en una perspectiva teísta. Pero no es este el intento de Hegel. En cambio, la demostración puede considerarse éxito, en la medida en que se propone demostrar el pensamiento de la necesidad absoluta, aquella necesidad absoluta que está también en la base del argumento anselmiano y que nada quita a la libertad de la acción salvadora de Dios. Desde este punto de vista las lecciones no son en modo alguno incompletas ni acaban bruscamente por el hecho que se paran en tomar en consideración sólo la prueba cosmológica, sin tratar la teleológica y ontológica.¹⁴

Cuando el 19 agosto del 1829 Hegel cierra su decimosexta lección, y con ella el único curso dedicado exclusivamente a las pruebas de la existencia de Dios, puede hacerlo con la conciencia de haber alcanzado su objetivo y de haber rehabilitado las pruebas en el único modo posible en una perspectiva filosófica. El límite de su empresa le es bien claro y es expresado en estas palabras:

«El mundo de la finitud, de la temporalidad, de la variabilidad, de la transitoriedad no es lo verdadero, – sino lo infinito, eterno, inmutable. Aunque lo que hemos llamado, el ser ilimitado, lo infinito, lo eterno, inmutable no es todavía suficiente para expresar la completa plenitud de lo que llamamos Dios, sin embargo Dios es un ser ilimitado, infinito, eterno, inmutable. La elevación ocurre pues al menos hacia estos predicados de Dios o más bien hacia estos fundamentos, aunque abstractos y sin embargo universales, de su naturaleza o al menos hacia el suelo universal, el puro éter, en el cual habita Dios». (*Beweise*, 413; 150).

**Traducido por
Raúl Genovés Company**