

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Título de la tesina: Del sentimiento religioso al concepto de religión.

Autor: López Guerra Luis Alberto

Número de cuenta: 09810458-3

Asesor de la tesina: Mtro. José Ignacio Palencia



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Dedico este estudio a los profesores que me
formaron en la ENP 4 y en la Facultad de
Filosofía y Letras; así como a los compañeros
y amigos que han estado conmigo todos estos años.**

Índice.

Dedicatoria.....	2
Introducción.....	3
Primera parte: El sentimiento religioso.....	10
Segunda parte: El problema del misterio de Dios para la razón humana y la disolución de la antinomia entre lo finito y lo infinito en el concepto del yo que se conoce a sí mismo.....	37
Conclusiones.....	84
Bibliografía.....	93

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.

G. W. F. Hegel.

Introducción.

En esta tesina los pensamientos de Hegel, Feuerbach y Kirkegaard giran alrededor de una temática: la relación que hay entre la fe y la razón. Los tres autores mencionados tratan sobre el vínculo que tiene el hombre con Dios,¹ pero describir el pensamiento de Kirkegaard, Hegel y Feuerbach como sendas miradas filosóficas de la religión, no nos revela, en un principio, qué nexos tienen los autores entre sí y desde qué perspectiva hablan sobre la verdad religiosa. Los tres autores tienen características diferentes. Kirkegaard, por un lado, es un cristiano que desde su punto de vista quiere ver en la fe la forma más perfecta que tiene el hombre para relacionarse con Dios. En el orden cronológico Kirkegaard es posterior a Hegel y contemporáneo de Feuerbach. Y sus relaciones históricas han cobrado relevancia en la historia de la filosofía porque Kirkegaard es conocido por ser crítico de Hegel y no al revés, es decir, que se conocen las críticas que Kirkegaard pueda hacer a Hegel, pero no se conocen las críticas que se derivan del pensamiento de Hegel sobre el pensamiento de Kirkegaard. Además sabemos que Kirkegaard es contemporáneo de Ludwig Feuerbach y había leído su famosa obra *La esencia del cristianismo*. Kirkegaard precisamente tenía en alta estima a Feuerbach por su obra. ¿Cuál fue la crítica que leyó Kirkegaard a su propio pensamiento en *La esencia del cristianismo* de Feuerbach?

¹ Hegel trata sobre muchos otros temas e incluso se le ve más como un filósofo panlógista por haber escrito la *Ciencia de la Lógica*, pero él también estudia la religión en la *Fenomenología del espíritu* e imparte varios cursos de Lecciones sobre filosofía de la religión en los que describe a la religión en su forma general, es decir, como concepto, y también como las religiones particulares.

y ¿cuál fue la crítica que leyó Kirkegaard al cristianismo en general en *La esencia del cristianismo*? No podemos saberlo a ciencia cierta, pero la tesina misma es un esfuerzo por confrontar el pensamiento de Kirkegaard con el de Feuerbach y con el de Hegel.

Hegel es un filósofo sistemático, racionalista y dialéctico, su posición con respecto a la religión es la posición de un filósofo que comprende conceptualmente a la religión y ve en ella un movimiento histórico y racional que tiende en sí misma a su propia superación para alcanzar, finalmente, una forma conceptual de mayor grado. Hegel ve en la religión un momento del concepto y del proceso de la conciencia hacia el saber absoluto. Feuerbach fue un filósofo educado en la crítica hegeliana de la religión, instruido por el mismo Hegel, y que, congruente con tal crítica, analiza la doctrina cristiana y propone sobre la verdad religiosa, la verdad científica. Feuerbach pondera la verdad científica del hombre como el punto más alto del saber al que se puede llegar y por eso impele a la humanidad, a través de su obra, a que se libere de la ilusión religiosa de una vez por todas. Frente a Hegel que ve la religión como un momento del desarrollo del espíritu absoluto y Feuerbach que ve que el hombre comete un error si se mantiene en la ilusión de la enajenación religiosa, Kirkegaard reivindicará la fortaleza de la fe como único camino hacia la verdad, pues para él la razón humana es incapaz de conocer racionalmente a Dios.

El horizonte desde el que abordamos este texto responde a una problemática filosófica muy antigua y que estos tres filósofos abordan y problematizan desde su filosofía: ¿Qué debe hacer el hombre frente a Dios? ¿Crear en Dios o pensar en Dios? Es decir el tema de nuestra tesina es la reflexión filosófica sobre la disyuntiva entre tener fe o razonar a Dios. Las clases de Hegel sobre filosofía de la religión de 1824 son, con respecto

al problema de creer o pensar, especiales, pues además de tratar el tema a profundidad Ludwig Feuerbach asiste a las clases de Hegel y es especialmente influido por él. Feuerbach, en la etapa de sus estudios de filosofía, ha tenido un feliz encuentro con la teología y, después de conocer la crítica hegeliana, tiene la disyuntiva entre creer o pensar y se decide por lo último.² Kirkegaard, a lo largo de la tesina, será el polo opuesto que opinará que no debemos superar la fe y que es mejor quedarnos en el amor a Dios. Ante el dilema de creer o pensar racionalmente a Dios, nosotros abordamos el problema desde una posición crítica de la religión, a saber, que lo que llamamos “Dios” es la esencia enajenada del hombre, pero con la consideración especial de que el hombre no puede reconocer que la esencia que ha objetivado fuera de sí es su propia esencia; también se puede enunciar la posición que tomamos en la tesina al decir que la religión es la primera autoconciencia del hombre, pues en la experiencia religiosa el hombre es conciente de su esencia de manera inmediata, aunque por lo mismo su experiencia es limitada y carece de la reflexión conceptual y certeza del saber de la propia esencia.

No obstante la posición crítica que adoptamos al reflexionar sobre la religión nosotros hemos tenido un encuentro feliz y afortunado con la fe: la lectura de Sören Kirkegaard, la elocuencia y fortaleza de sus argumentos, despertó en nosotros la comprensión y el amor por las figuras y representaciones religiosas; y es por ello que la crítica que hacemos de la religión con Hegel y Feuerbach adquiere una dimensión personal, acaso subjetiva y existencial, porque implica para el autor adquirir compromisos ontológicos y existenciales muy concretos con respecto a la fe. La mera dimensión subjetiva y personal no justifica la crítica objetiva a la religión, sino, más bien, lo que

² Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, p. 10

justifica la crítica y las conclusiones que derivamos sólo deben sustentarse en la buena argumentación.

En la primera parte de la tesina hablamos de la religión desde sí misma o bien no hablamos de la fe desde fuera de la fe, sino desde ella. Lo que implica a su vez, para nosotros, que en esta primera parte, nosotros mismos somos aquella conciencia que ha enajenado su esencia y que no reconoce haber hecho eso, es decir, que nos aliamos a Kirkegaard para comprender nuestra propia experiencia religiosa. He ahí que nosotros mismos somos el objeto de conocimiento de nuestra propia experiencia y consideramos la relación inmediata con Dios como lo verdadero. Pero, si por un lado, esa posición que adoptamos en la primera parte, afirmación de la religión y de la fe en sí, nos permite una comprensión de la experiencia religiosa, a la vez limita nuestro estudio y la comprensión de la relación del hombre con Dios como un concepto. Pues la comprensión racional de la esencia divina para la conciencia religiosa es imposible de alcanzar para los hombres y por eso mismo la inteligencia humana encuentra su límite o su más allá en la razón divina que no puede entender.

No es sino hasta la parte dos de la tesina donde la tensión filosófica aparece, al plantearnos la superación de la fe, porque la esencia de la religión nos garantiza la relación con la verdad y, con ello, salir de la ignorancia, pero niega la posibilidad de conocer racionalmente a Dios. Kirkegaard nos invita a tener exclusivamente fe y nos disuade de pensar conceptualmente a Dios, por lo que su argumentación nos presenta a Dios envuelto en el misterio, incognoscible, infinito y superior a la inteligencia del hombre. Es en ese momento de la argumentación cuando nosotros tomamos una posición con respecto al

problema de creer o pensar, porque además de amar a Dios, como lo pide Kirkegaard, nosotros deseamos comprender a Dios o bien deseamos no sólo ser testigos de la verdad, sino comprenderla como un concepto. Esta resolución vital, implica una resolución teórica y una nueva vía por la cual la argumentación se conduce. Pues, el pensamiento aconceptual o intuitivo de la religión es vasto y rico, pero no alcanza a saciar el hambre de verdad que siente la inteligencia humana. La segunda parte del texto consiste, pues, en la crítica de la religión, o bien de la primera parte, y las guías para tal propósito son el pensamiento dialéctico de Hegel y la crítica al cristianismo de Feuerbach.

La estructura del texto presenta una primer parte afirmativa que trata de la religión, y una segunda parte, crítica de la primera. Esto tiene una razón de fondo, pues nosotros creemos que, para criticar a la religión, debemos entender la experiencia religiosa desde sí y para sí, es decir, conocer la experiencia de la religiosidad y reflexionar sobre las condiciones que posibilitan tal religiosidad. Así, la fe resulta ser, en la primera parte, un milagro, porque por el amor a Dios el hombre religioso renace a una nueva vida y por Dios adquiere la esencia que le hacia falta para tener ser o realidad, pues el hombre, para la religión, es un ser finito que carece de su esencia o que está en falta. Pero, en la segunda parte, del texto la fe resulta la relación que tiene el sentimiento de amor del hombre con su amor, es decir, una relación pura del amor consigo mismo. Si en la primera parte Dios se presenta como lo real y objetivo, además de verdadero y universal, en la segunda parte se presenta la comprensión racional de aquello que llamábamos Dios y que sólo era la esencia humana enajenada. El proceso que nos lleva a descubrir la verdad que permanecía oculta, pero que estaba latente, es el movimiento por el cual el hombre se reapropia de su esencia para sí, por una parte, la enajenación de la esencia en la figura de la religión, y, por otra

parte, la reapropiación de la esencia que hace la reflexión filosófica después de la enajenación, es el contenido del concepto de religión.

Al lector le parecerá extraño el orden de exposición de las ideas y los autores, porque no criticamos a Hegel con base en Feuerbach, ni a Hegel a partir de Kirkegaard, sino a Kirkegaard apoyado en Hegel y Feuerbach. Pero esto tiene una explicación y una necesidad, pues la descripción fenomenológica que pretendemos hacer de la religión comienza desde la inmediatez del saber, es decir desde la religión, y su superación o crítica no pretende hacerse desde fuera del objeto tratado, sino que se pretende que se origine desde el objeto mismo. Es por eso que, en el orden de exposición, Kirkegaard se hace presente como escritor religioso paradigmático desde el cual la religión se pretende comprender desde sí misma o con autonomía. La crítica de Hegel y Feuerbach a la religión se comprende en ese sentido como una reflexión filosófica sobre la religión y el pensamiento religioso en general, lo que significa la libre reflexión sobre los dogmas y principios enunciados por los escritores religiosos. Así, la crítica y descripción conceptual de Hegel y Feuerbach resulta para nosotros una crítica fundada y objetiva, con la cual podría ser cuestionado cualquier pensador religioso.

El contenido especial de la crítica a la religión consiste en que el hombre se conoce a sí mismo y conoce que él es la negatividad que impulsó todo el movimiento, o bien que sabe que el contenido de su saber es la reflexión sobre su propia negatividad, es decir, que él es un yo espiritual, resulta para nosotros el fin del texto y la conclusión, pero también un principio. Principio, porque el hombre resulta ser el origen de todo lo que es espiritual en él y, para el hombre, conocer la facultad que tiene de enajenarse y recuperarse

a sí mismo de la enajenación que lo acercaba a sí pero que no le mostraba que de hecho ya estaba en él mismo su propia esencialidad, nos permite revalorar la experiencia religiosa como una experiencia fundamentalmente humana, en la que el hombre se relaciona consigo mismo y sus perfecciones, pero que a la vez, por medio de la crítica, es el punto de partida para pensar una ontología, epistemología y ética, que no tengan su fundamento en una concepción ontológica trascendente que desprecie la experiencia humana, sino que más bien sus bases estén puestas en la capacidad absoluta que tiene el hombre, para determinarse a sí mismo en su experiencia y en la capacidad que tiene para reflexionar sobre sí.

Parte 1: La experiencia religiosa.

El objeto de estudio de esta parte es la experiencia religiosa, lo que solo puede significar, desde un punto de vista fenomenológico, abordar la experiencia que tiene el hombre de fe en su relación con su Dios. Por lo mismo este estudio se caracterizará no por estudiar a Dios en sí y por sí, como si fuera un objeto que queda fuera de su relación con el hombre, sino que nuestro estudio analizará la dialéctica especial que hay entre el hombre y Dios. Esta parte de la tesina comprende un primer momento en el desarrollo del concepto de religión, a saber, el momento de la tesis o el de la afirmación. Para lo cual tomo como guía al pensador danés Søren Kierkegaard, el cual considero uno de los pilares del pensamiento cristiano y religioso de la modernidad³; la otra guía que tomo muy en cuenta es Georg W. F. Hegel. ¿Por qué Hegel? Hegel, respecto a la temática religiosa, es un pensador especial, pues su reflexión sobre la religión nos dan mucha luz respecto del tema de la experiencia religiosa, porque aborda con gran claridad este fenómeno, desde la perspectiva, del pensamiento conceptual o filosófico, pero no desde la perspectiva que tiene el hombre de fe, lo que lo lleva a determinar la esencia de la religión en tanto religión, pero a su vez lo lleva por encima de ella, es decir, al saber, lo que significa para nosotros que supera la posición de fe que tiene el discípulo de Jesús. Como precisamente en esta parte abordamos y definimos el momento religioso en el que el hombre se define por su fe en Dios, los estudios críticos de Hegel sobre la religión que pretendan superar la experiencia religiosa se

³ Kierkegaard al respecto de los estudios sobre religión es un pensador especial, pues hace a un lado la filosofía y le da preponderancia a la religión como la forma más digna del pensamiento, su obra como escritor está encaminada a revitalizar el cristianismo desde la experiencia de la fe por parte del particular o del yo singular, es por esto que también es un precursor del existencialismo.

presentarán en el segundo capítulo, no en éste. Mientras tanto, escucharemos a Kirkegaard y, en alguna medida, lo contrastaremos con Hegel. Es por eso que lo que el lector se encontrará es un discurso compuesto principalmente por el pensamiento de Kierkegaard y redondeado por la colaboración de Hegel y algunos otros pensadores, me refiero a Aristóteles y a San Pablo. Éstos no aparecen sin justificación alguna pues, la temática misma de la experiencia religiosa los tiene a ellos como antecedentes para la filosofía y para la teología.

La primera pregunta que nos hacemos en nuestro estudio es la siguiente: ¿Cómo entiende la religión al hombre? Esta primera determinación del hombre que pone la religión en él es aquella que lo entiende como un singular o particular, es decir, como una conciencia finita. La conciencia singular o finita debe ser entendida como aquella que no tiene como objeto su esencia o aquella que sabe que su esencia está fuera de sí. Aquella conciencia que está traspasada por los deseos materiales es un buen ejemplo de la conciencia finita, porque pone lo esencial de sí, no en ella como conciencia, sino en objetos externos de sí, mercancías. La conciencia finita que está al tanto de las cosas en una relación fetichizada pone su ser en mercancías que le brinden de su valor, para cobrar consistencia o bien adquirir su esencia. Así, un sujeto atrapado en el fetichismo de las mercancías, ante su ausencia de ser o su carencia de esencia, sólo tratará de hacerse con el valor de aquellas mercancías, para verse de nuevo en la misma situación de ausencia de ser en cuanto el valor de las mercancías haya desaparecido, esto es, cuando el valor se consuma al satisfacer el deseo. El problema fundamental de este círculo vicioso consiste en que la conciencia jamás atrapa para sí su esencia, la esencia escapa una y otra vez al sujeto que siente gozo únicamente en la satisfacción del deseo material, de ahí que la conciencia

siempre pone su esencia en el mundo de los objetos externos y jamás se topa consigo misma como el objeto del que hay que tratar, es decir que jamás ve la posibilidad de tener su esencia en sí, sino en otra cosa, la mercancía. Un sujeto que siente no poseer su esencia, es decir, que siente una ausencia⁴, estará en una búsqueda constante de aquello que le brinde ser. Desde la perspectiva de nuestro estudio el sujeto se encuentra a sí mismo como una conciencia finita, pero no es el mundo de las cosas lo que le interesa, sino la verdad. El sujeto está interesado por la verdad espiritual y es por ello que no le interesa verse una y otra vez en esa pérdida de su esencia, sino que requiere que la esencia que satisfaga su ausencia lo llene de ser de una vez y para siempre, pues su deseo es muy fuerte.

Este sujeto que tiene su esencia fuera de sí y, con ello, también tiene la condición de sí mismo fuera de él, es dentro del pensamiento de Kierkegaard, el ignorante, o sea la figura del hombre que está fuera de la verdad o del saber. Ignorancia que se expresa como un estar en polémica con la verdad, pero no como desinterés por la verdad, sino como estar en franca oposición a ella. La religión cree que la verdad le está negada inmediatamente al hombre y todo aproximarse a ella desde sí mismo es en vano. El hombre que pretenda alcanzar la verdad desde sí mismo descubrirá que sus esfuerzos, por más poderosos que sean, son en vano. Sócrates en algún momento reconoció esta verdad humana al decir que la verdad del oráculo de Delfos consistía en decir que “[...] la sabiduría humana es digna

⁴ A lo largo de este capítulo y de capítulos posteriores usaré la palabra ausencia como una categoría filosófica que se definirá como un estar fuera de la esencia o distanciado de la esencia. El contenido etimológico de la palabra ausencia en latín nos indica que la palabra *absentis* es el participio presente del verbo *absum*, que significa estar fuera, estar lejos de, distanciado de; esta palabra se compone del verbo *sum*, lo que en nuestro español es el verbo ser. Tratamos pues de resaltar el contenido ontológico de la palabra ausencia para que su relación como predicado de un sujeto nos indique la carencia y un distanciamiento que el sujeto tiene con su esencia. Lo que entendemos nosotros como estar en ausencia significará estar faltos de ser o de la propia esencia o bien que lo esencial de nuestra vida queda fuera de ella misma.

de poco o nada [...]”⁵ Es decir que, para la religión griega, la capacidad humana es igual a cero para alcanzar la sabiduría y con ella la esencia que le hace falta.

Sin embargo para Kierkegaard la posición socrática sobre la verdad debe ser superada, pues la diferencia histórica entre uno y otro pensador sitúa al primero como un pensador cristiano que tiene un compromiso de fe con la verdad, lo que significa para nosotros que el cristiano tiene una relación inmediata con la verdad a través de la revelación. Así pues para Kirkegaard el objeto de estudio de la experiencia religiosa, el hombre del cual tratamos no es el filósofo socrático, que a lo que más puede aspirar en el campo del saber es a la docta ignorancia, es decir, a un saber de su propia inesencialidad o ignorancia, sino que tratamos del hombre de fe, del discípulo de Jesús que sobre todas las cosas está interesado en salir de su ignorancia y de su relación negativa con la verdad. La distinción epistemológica entre el filósofo socrático y el hombre de fe consiste básicamente en que el primero se sabe fuera de la verdad y sin posibilidad de alcanzarla nunca por sí mismo; y el segundo sabe lo mismo, pero cree en la verdad y en la posibilidad de alcanzar la verdad por la fe en Dios. Luego nos dice Kierkegaard

[...] si el discípulo ha de recibir [la verdad] será preciso que el maestro se la acerque. Más todavía ha de darle la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla. [...]”⁶

⁵ Platón, *Diálogos I*, 23a.

⁶ Kierkegaard Soren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV, p.31.

La cita que acabamos de exponer supone la superación del pensamiento filosófico precristiano, ya la docta ignorancia de Sócrates ya la teoría del conocimiento platónico conocida como *anámnesis*, la cual enuncia que aprender es recordar aquellas intuiciones innatas de la verdad. Kierkegaard negaría, en este sentido, que el hombre posea un conocimiento innato de la verdad, porque la condición para la verdad la pone Dios. Para la religión cristiana, el hombre de fe no tiene de modo alguno la condición para poseer la verdad desde sí mismo, no le basta recordarla, porque la verdad no es innata, ni tampoco se alcanza la verdad a través de conjeturas de la razón.⁷ Porque aquello que posibilita la comprensión de la verdad queda fuera de la conciencia finita, la esencia del hombre mismo es lo que queda fuera, lo que implica que la condición de ser del hombre no la pone el hombre como si fuese un ser incondicionado. La condición la pone el maestro, es decir Dios.

Así pues desde la noción que nos ofrece esta religión, el hombre singular se descubre como inesencial. El ignorante es quien no tiene su razón de ser en sí. El hombre es esclavo de la ignorancia porque, no puede salir de ella a partir de su propia capacidad. El ignorante es incapaz de comprender su propio ser y con ello la razón de su actuar. Pero también el estado de inesencialidad del hombre es un mantenerse en el pecado por culpa propia, entendiendo al pecado no sólo moralmente, sino también entendiendo su implicación ontológica, la cual consiste en entender al pecado como un carecer de ser o bien estar fuera de la propia esencialidad. Con lo último sólo queremos decir que el hombre

⁷ A este respecto tenemos que pensar en la relación que hay entre escepticismo y religión. Si el hombre es incapaz de superar por medios racionales la brecha que lo separa del saber, entonces la fe en la verdad responde como un sustituto del pensamiento conceptual y se constituye como un acercamiento inmediato a la verdad.

en tanto inesencial o finito no expresa su esencia del modo más alto posible, sino que se aleja de ella en tanto no puede darse el ser del que carece ni la explicación de sí, pues la condición para hacerlo no está en él, sino en otro ser, en Dios. El concepto de hombre que hemos venido descifrando de Kierkegaard nos arroja, como primera determinación de la experiencia religiosa, que el hombre se caracteriza por su finitud, es decir, por caer en el mal, en la ignorancia, en la falta de libertad y en la desesperación. Ya tenemos caracterizado uno de los elementos de nuestra dialéctica entre el hombre y Dios, al hombre. Sin embargo, la religión no sólo tiene este carácter negativo, no solamente ve en el hombre un esclavo de la ignorancia; de ser así, no valdría la pena tener religión. Al contrario, eso supone que la relación que se establece entre el hombre y Dios debe conducir a la superación de la ignorancia. Es por eso que lo finito postula para sí aquello que es infinito y omnipotente. Es por eso que decimos que el punto de partida de la religión cristiana es la consideración de la accidentalidad del hombre mismo; pero, a su vez, la apertura a aquello sagrado que es lo verdaderamente esencial. No tenemos que ser Kierkegaard o Hegel, para ver cómo nuestro objeto, la experiencia religiosa o la religiosidad, se expresa también como una esperanza para el hombre de alcanzar lo esencial y es por eso que decimos que el hombre con fe es un hombre que tiene esperanza. Éste es el lado positivo y creador de la religión; cuando el hombre postula lo omnipotente e infinito se da esperanza él mismo de satisfacer sus más profundos deseos y alcanzar la verdad.

Desde un punto de vista dialéctico, si el hombre considera que él mismo no es digno de alabanza, o sea, que él es lo negativo por su relación con la verdad, debe de haber algo que sí sea lo positivo *per se*, aunque se encuentre fuera del hombre. Aquello que es digno de admiración es lo que consideramos como incondicionado e infinito, la verdad. El

tratamiento concreto sobre lo que es digno de alabanza está sujeto a un análisis histórico de la religión.

Los pueblos, históricamente, siempre han mantenido una relación con lo sagrado, no hay pueblos sin religión, pero las religiones se distinguen por tener como sagrados distintos objetos, que pueden ser desde las plantas o animales o las estrellas o dioses antropomórficos, etcétera. En este estudio, nosotros no atenderemos la historia de la religión, simplemente trataremos de aquello que es digno de alabanza en general, desde un punto de vista cristiano, y su relación con el hombre.

Lo que es digno de alabanza es eso *otro*, distinto del yo singular, que es lo verdadero y objetivo, que es también lo afirmativo, pero de modo que el singular sea contenido por él. El hombre espera que, por su relación con la divinidad, pueda alcanzar su esencialidad. Hegel explica esta situación del siguiente modo:

“[...] soy negado como este yo, pero donde, a la vez, estoy contenido como libre y en donde mi libertad queda mantenida por esto objetivo. Para eso hace falta que yo esté determinado como universal. [...]”⁸

Así resulta que la culpa de la que veníamos hablando, debería superarse a través de la experiencia religiosa, es decir, entablando una relación con Dios. La relación con Dios, según Hegel, es una relación liberadora, en la que el sujeto puede negar su negatividad a través de la condición puesta por Dios, es decir ser redimido de la culpa y por ello ganarse a sí. Si no entablara una relación con Dios, en los términos en los que estamos explicando,

⁸ Hegel G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, p. 194.

quedaría imposibilitado de superar su negatividad, entendida ésta moral y ontológicamente como su culpa, y quedaría esclavizado a sus limitaciones.⁹ Si el sujeto se sobrepone a sus límites implica pues, para Hegel, determinarse como universal. Si decíamos en un principio que la conciencia finita ponía como esencial las mercancías o los objetos materiales, Hegel nos dice ahora, que el camino para salir de esa posición de finitud en la que el hombre, por decirlo dramáticamente, está esclavizado, consiste en tener como objeto lo universal, es decir, el pensamiento; o sea, para nosotros, a Dios. Dios, como objeto de la conciencia finita se nos aparece como lo universal, aquello que es inmaterial e invisible.¹⁰

No podemos tocar a Dios como tocamos una mesa o un instrumento musical. El hombre de fe niega el mundo de los sentidos y se afirma en el mundo del pensamiento. Para Hegel y no para Kierkegaard que opinará lo opuesto totalmente, el contenido de la religión “[...] es lo puramente pensado, y el pensar su elemento absoluto. Pero siendo el pensar primero sólo el *elemento* de este mundo, la conciencia sólo tiene estos pensamientos, pero ella todavía no los *piensa* o no saben que son pensamientos, sino que sólo son para ella bajo la forma de la *representación*. Pues la conciencia sale de la realidad

⁹ Parece que, por un momento, conceptos como límite, culpa y negatividad los usamos como conceptos sinónimos y contrapuestos al concepto de libertad. El concepto de límite nos señala que aquello que es finito es finito por otra cosa, la cual es su más allá. El concepto de límite tiene su opuesto negativo en el concepto de ilimitado. El concepto de culpa nos sugiere que el hombre se halla en una situación existencial de carácter negativo, es decir, que el hombre es malvado y, por lo mismo, está alejado de su perfección. El hombre en tanto ser culpable, es un ser en ausencia, un ser ajeno a su propia esencialidad. La negatividad es un concepto que indica, cuando se predica de un sujeto, que este sujeto carece de algo, está falto de algo. Por eso, conceptos como límite, culpa y negatividad parecen decir las mismas cosas, pero no es así, cada uno de los conceptos explica desde una perspectiva diferente la situación existencial de la finitud. Así, cuando hablamos de la negatividad del yo, tenemos que ir más allá del concepto de yo para poder encontrar la condición para superar la negatividad. Dios funciona en la relación como el más allá del yo, que posibilita la esencialidad del yo, lo que significa para nosotros, en este momento del análisis, que la religiosidad implica en el hombre un ponerse en contacto con la esencialidad que está ausente.

¹⁰ Parece obvio decirlo, pero esta experiencia es una experiencia íntima o del fuero interno. La experiencia religiosa en su forma más inmediata se da para el yo en su mundo interno. De ningún modo niego el carácter de la religiosidad que se vive como pueblo o comunidad. Lo que ocurre es que la experiencia religiosa atañe fundamentalmente al singular. La comunidad religiosa, si no está compuesta de hombres y mujeres convencidos desde lo más profundo de su singularidad de la existencia de Dios, es sólo un cascarón sin vida.

para entrar en la conciencia pura, pero por sí misma es todavía, en general, en la esfera y la determinabilidad de la realidad. La conciencia desgarrada sólo es en sí la *igualdad consigo misma* de la pura conciencia para nosotros, pero para sí misma. [...]"¹¹

Según Hegel la conciencia religiosa se encuentra en la esfera del pensamiento o de la conciencia pura; sin embargo, la conciencia religiosa debe negar su propia singularidad, lo que implica existencialmente, olvidarse del mundo de las cosas, o descubrir la vanidad que hay en sí en ese mundo y, entonces, perder el mundo, pero sólo porque la conciencia religiosa ha nacido a un nuevo mundo. Este olvido del mundo de las cosas que es un dejar la realidad es la superación que hace el hombre de fe con respecto a sí mismo, aunque él no sea capaz de comprenderlo así y sólo lo intuya, porque ahora es un ser puesto por Dios y que se encuentra libre por su relación con Dios, como un ser al que todo lo demás que no sea Dios le es indiferente. Es decir que aun cuando el hombre pierde el mundo, más bien supera el mundo en Dios. La conciencia religiosa en tanto tiene como objeto lo sustancial, lo real, nos muestra, según Hegel, que está realizando un acto del pensamiento, lo que a su vez nos indica que el hombre puede determinarse como lo negativo de sí, es decir como un pensamiento universal.

Hemos afirmado que la conciencia ha tornado de la finitud, la inmediatez de mi yo, a un objeto del pensamiento. Se ha logrado la superación porque el hombre tenía como objeto de su conciencia su finitud, la cual de ningún modo le podía garantizar una verdadera realidad, o lo que es lo mismo no se mostraba como lo fundamental o, lo que es

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 311.

lo mismo, la conciencia finita no mostraba tener su razón de sí en sí o bien para sí. Para nosotros, queda la afirmación de que lo esencial queda fuera de la finitud. Ahora pues

[...] lo universal reviste para mí la determinación de ser lo verdadero [y] he renunciado a mí en cuanto soy éste, según mi particularidad; tanto esto cuanto el pensar que lo universal es lo afirmativo, lo sustancial, mi objeto, son lo mismo, y yo renuncio a mi particularidad *aktualiter* (sic), *realiter*. [...]¹²

En este sentido, Hegel nos indica que la relación en la que se pone el hombre como discípulo de Dios u hombre de fe es aquella relación que se sostiene en el sacrificio de sí mismo. Porque el hombre de fe debe estar preparado para negarse a sí mismo en su particularidad. O sea que el discípulo de Jesús es discípulo en cuanto puede negar su singularidad. Las palabras del evangelio de San Lucas rezan de modo parecido y tienen el mismo sentido:

[...] Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame.

Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, éste la salvará.¹³

El sacrificio que Dios exige al hombre es un sacrificio necesario, si este último quiere salvarse de su falta de ser y de verdad. Kierkegaard, que medita sobre este asunto, piensa

¹²Hegel G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, pp. 196 y 197.

¹³San Lucas 9: 23 y 24.

que el hombre, en tanto consigue la condición para la verdad, es decir, su afirmación y aceptación por parte de Dios, a la vez se está haciendo otro hombre. El hombre ha dado el salto del no-ser al ser como en un renacimiento. La conciencia finita ha tomado la dirección contraria al camino errado que antes llevaba, por ello se ha efectuado en ella la conversión, de un estado a otro estado; pero, como el estado anterior era el del pecado, al movimiento que realizó se le llama “arrepentimiento”. Así el hombre se arrepiente de su mal, niega su vida anterior, vislumbra un nuevo mundo y una nueva vida para sí mismo. Podemos resumir lo anterior con las palabras de Kierkegaard:

[...] Vamos a denominar a ese paso *renacimiento*, porque por medio de él se vuelve al mundo como si fuera un nacimiento: como hombre singular, desconociendo del todo el mundo en que ha nacido, hasta si está habitado [...]¹⁴

Así el renacido se para en el mundo desde una nueva situación existencial, no debe nada a nadie, tan sólo a aquél que le puso en condición de la verdad. Nace como un ser espiritual, que se descubre a sí mismo por primera vez como discípulo frente al maestro o como hombre devoto frente a Dios. Es decir que Dios está con él y él con Dios, pero de modo que el discípulo es lo accidental y Dios es la verdadera esencia. El amor del discípulo hacia el maestro se resuelve en un amor feliz que provee al primero de una realidad de la cual antes carecía. Esto último es lo más importante del movimiento que hemos llamado “arrepentimiento” y que se resuelve en un renacimiento porque “[...] si un hombre está

¹⁴ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 214, pp. 34 y 35.

originalmente en posesión de la condición para comprender la verdad, entonces –por el hecho de pensar que Dios existe- existirá él mismo. [...]”¹⁵

En suma, el renacido ha pasado por la conciencia de la propia finitud e inesencialidad, la ha superado en tanto Dios es el objeto de su pensamiento y le ha llevado a negar su propia singularidad y a arrepentirse de su vida anterior. Este hombre, que ha renacido y ha cobrado realidad a través de Dios, lo que en verdad ha suscitado en sí es el milagro de la fe. El hombre de fe tiene que pasar por todo este movimiento para recobrar el ser que buscaba desesperadamente y que sólo pudo obtener por el amor feliz de Dios.¹⁶

¿Cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición [al discípulo] y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; *libertador*, porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo, y nadie está tan terriblemente cautivo y ningún cautiverio resulta tan imposible de quebrantar, como aquel en que el individuo se retiene a sí mismo. Y todavía no está todo dicho, porque mediante la no-libertad el discípulo se ha hecho culpable de algo. Pero si el maestro le concedió la condición y la verdad, será también un *redentor*, porque aleja la ira que pesaba sobre la falta.¹⁷

Para el discípulo de Jesús, el hombre que ha abierto su corazón a su Creador, éste le resulta ser su libertador, así como su salvador y redentor, pues le ha garantizado la vida, la

¹⁵ *Ibid*, IV 214, p. 36.

¹⁶ Hegel observa el mismo movimiento de la experiencia religiosa, pero no ve en él el milagro de la fe, sino que ve a la conciencia poner el mundo, lo real, en un más allá del pensamiento. Es decir que Hegel se percata del movimiento objetivo que hace el hombre en la religión y Kierkegaard atiende al lado subjetivo y personal de la experiencia religiosa.

¹⁷ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 211, p. 33.

felicidad, así como la esencialidad que antes no poseía. O sea que Dios ha suplido en él la condición requerida para la verdad y, con ello, ha posibilitado su renacimiento.

Hasta el momento se ha analizado la experiencia religiosa desde la perspectiva de la finitud, de la ausencia de ser y hablamos del renacimiento por la condición suplida por Dios para alcanzar la verdad. El resultado de todo el movimiento consiste en la fe. También hablamos del reconocimiento por el cual el hombre se distingue de lo divino. Lo divino resultaba ser para la conciencia finita, lo infinito y verdadero, es decir, lo realmente objetivo y real. Ahora toca concentrar nuestros esfuerzos en explicar la devoción a Dios.

El hombre de fe se define por el acto de tener como objeto de su conciencia a Dios y a Dios como lo verdaderamente real; pero, para llegar a esta posición, el hombre ha negado su singularidad y el mundo de los sentidos, lo que implica que ha determinado que lo real no es el mundo de los sentidos ni su propio cuerpo o coseidad, sino que cree que lo real es lo infinito, pero lo infinito como un más allá que sólo puede ser pensamiento o una esencia espiritual. Sin embargo, a la vez que la conciencia descubre lo real como algo puesto en el más allá, se determina a sí misma como una conciencia pensante. Hegel explica sobre este aspecto lo siguiente:

[...] en esta referencia al objeto yo estoy determinado como pensante, y no solamente en la filosofía, sino también en la religión afirmativa, en la devoción [...] que proviene del pensar [...], ahí Dios es para mí. Este momento de la devoción, este pensar la sustancia, de lo universal, constituye una manera de estar

determinado, en lo que soy y en el modo de serlo, por aquel; yo existo en cuanto puramente pensado. [...] ¹⁸

Ya que el hombre se constituye, se define y limita a sí mismo por su propia relación con el pensamiento. No hay nada más allá de esa relación que tiene la conciencia devota con su objeto, porque la realidad de sí como conciencia se adquiere de la relación que se efectúa en ese momento. El hombre devoto o religioso se determina por ser un yo pensante que ha negado su singularidad y ha encontrado su esencia en lo universal. El filósofo y el devoto comparten un origen en común, ambos son un yo pensante. Sin embargo la experiencia del pensamiento que vive el devoto y el filósofo no son iguales, es más, distan mucho de serlo. Aunque ambos pensadores tengan como objeto lo universal, lo afirmativo y objetivo, es decir, la verdad, la diferencia entre uno y otro se debe fundamentalmente a que el acto del pensamiento del que deriva la religión se sustenta en el acto de fe. Es la meditación sobre el acto de fe lo que distingue a Kierkegaard de Hegel es que éste último ve en el movimiento de la religión una superación dialéctica de la conciencia que percibe el mundo como lo real, a la conciencia que ve lo real en un más allá. Aquella realidad es Dios y es una esencia espiritual o bien un pensamiento o la propia esencia extrañada. Pero para Kierkegaard tener fe es otra cosa que simplemente estar pensando en un objeto universal, Dios. ¹⁹ El acto de fe, para Kierkegaard, es un producto derivado de la resignación infinita, es decir, del movimiento de la conciencia en su saberse inesencial y poner la esencia en Dios. La fe para el devoto es estar suspendido felizmente en una relación con Dios, es un

¹⁸ Hegel G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, pp. 197 y 198.

¹⁹ Lo que no significa que lo que Hegel dice sea falso, sino que simplemente Kierkegaard concibe el acto de fe en sí o desde sí y se interesa más en la descripción subjetiva y religiosa, mas no filosófica, del acto de fe.

perderse y un recuperarse gracias a un milagro.²⁰ Para el devoto las fuerzas propias para alcanzar sus propósitos son iguales a cero, por ejemplo, aliviarse de una enfermedad terminal. Para el devoto que cree en Dios, sólo éste puede cumplir con sus anhelos y conferirle la esencia que le hace falta, porque simplemente Dios es omnipotente.

Kierkegaard, al hombre que cree en Dios, le llama “el caballero de la fe”, este caballero de la fe, frente a la imposibilidad de conseguir sus deseos en los términos de lo racional, es decir, a través de un plan y de mediaciones, cree que lo conseguirá en virtud del absurdo, es decir en virtud del milagro, de lo imposible, de una gratuita inmediatez. Cito a Kierkegaard para explicar la experiencia religiosa que él ve en el caballero de la fe:

[...] Por la resignación [infinita] renuncio a todo; es un movimiento que cumplo por mí mismo, y si me abstengo de hacerlo, es debido a mi cobardía, mi molicie, mi falta de entusiasmo; entonces no poseo el sentido de la alta dignidad propuesta a toda persona de ser su propio censor, dignidad mucho más eminente que la del censor general de toda la república romana. Hago este movimiento por mí mismo y mi recompensa soy yo en la conciencia de mi eternidad, en una dichosa armonía con mi amor hacia el ser eterno. Por la fe no renuncio a nada, al contrario, lo recibo todo y en el sentido atribuido a aquel que posee tanta fe como un grano de mostaza, porque entonces podrá transportar las montañas. Es necesario un valor puramente humano para renunciar a toda la temporalidad con el fin de ganar la eternidad, pero al menos la adquiero, y una vez en la eternidad ya no puedo renunciar a ella sin

²⁰ Defino milagro como una intervención divina en los acontecimientos y el destino del hombre.

contradecirme; pero es menester el coraje humilde de la paradoja para asir toda temporalidad en virtud del absurdo y este coraje es el de la fe. [...] ²¹

Kierkegaard explica, en su libro *Temor y Temblor*, que Abraham tenía que matar a su propio hijo. Era él quien tenía que sacrificar lo más amado para sí, su hijo Isaac. Así, Abraham sólo fue padre hasta que Dios lo quiso, hasta la señal del ángel para no matar a Isaac. Para el caballero de la fe, sólo Dios da la existencia. Sólo en virtud del absurdo se consigue lo esperado. Sólo en virtud del absurdo el caballero de la fe consigue asir la esencialidad para su singularidad.

Es por eso que nosotros decimos que el entregarse a la fe es un entregarse al absurdo y a la paradoja y que eso significa algo más que simplemente tener como objeto lo universal afirmativo, pues poseer tal cualidad como individuo, a saber, la fe, implica sostener que se puede perderlo todo, incluso la vida y recuperarla por el poder de Dios. El absurdo es el medio y el fin. Y escuchar las palabras de Kierkegaard sobre el caballero de la fe es lo mismo que si escucháramos a Tertuliano decir: *credo quia absurdum et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est!* ²². Y por eso mismo el caballero de la fe se nos muestra a nosotros desmesurado, fuera de toda proporción y loco. Su trato con los demás hombres se torna secundario por su relación directa con Dios, tal como si el mundo se le pusiera de cabeza o más bien como si, para el mundo, el caballero de la fe estuviera de cabeza; y esto debido a que con su fe ganó el milagro. El caballero de la fe ha sido superado

²¹ Kierkegaard Sören, *Temor y Temblor*, pp 57 y 58.

²² Cfr, De unamuno Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 91. Creo porque es absurdo. ¡Y sepultado resucitó: es cierto porque es imposible!

por las circunstancias y su fuerza es igual a cero para cambiar su destino, pero por el absurdo es posible alcanzar lo imposible.

Para nosotros, y con ello nos distinguimos de Kierkegaard, la afirmación que el caballero de la fe hace de su Dios no tiene otro fundamento que el del sentimiento interno, una intuición infinita e inmediata que se apodera del singular. Este sentimiento infinito es sobre el que descansan todos los sistemas religiosos. Esta pasión por la que sentimos a Dios, no es de ninguna forma el producto de un silogismo, un razonamiento o deducción alguna. Aunque el caballero de la fe esté pensado en un objeto universal que es Dios, lo que lo distingue del filósofo es que, en este súbito acto de la pasión, la pasión misma tiene como objeto inmediato lo universal afirmativo, pero sin necesitar de mediación alguna. O sea, lo que tiene de propio afirmar a Dios desde la religión es la manera súbita e inmediata en la que la conciencia toma como objeto la esencia verdadera y universal. Lo que, para nosotros, hasta aquí, resulta ser un ganarse a sí mismo a través de perderlo todo. El amor y el temor infinitos, no un amor a alguna persona determinada ni un temor o inseguridad ante algún objeto del mundo, sino el amor al amor o el amor en sí y el temor en sí, un temor que no tiene como objeto más que lo indeterminado mismo, son sentimientos que se presentan ante lo sagrado, en la experiencia religiosa del hombre ante su Dios. Y, por ello, se presentan al caballero de la fe y no al filósofo; el filósofo requiere mediaciones para alcanzar la verdad, es por eso que la filosofía encuentra su límite en la fe, porque ella no puede sostener el contenido y validez de sus conceptos con base en una pasión, por más

fuerte que sea la pasión e incluso puede que el filósofo excluya todo tipo de pasión en su indagatoria sobre la verdad.²³

Según nuestra argumentación, el hombre religioso, que es un hombre de fe, es también un pensador, porque tiene como objeto de su pasión una esencia espiritual, la Sustancia, que lo distingue como un yo pensante; luego pasión y pensamiento se conjugan en la religión. Ya Hegel señalaba el componente contemplativo de la religión y Kierkegaard la pasión. Sin embargo, para nosotros, la esencia espiritual que se pone en relación con la conciencia tiene que comportarse de un modo especial según la determinación especial de la conciencia. Porque, así como el filósofo no es idéntico al caballero de la fe, aunque ambos tengan como objeto a Dios, éste no es el mismo objeto para cada quién, porque el objeto se determina a sí mismo por su relación con el sujeto; decimos entonces que esto se debe a la dialéctica que hay entre los dos; porque, como dijimos en un principio, estudiamos la relación que hay entre Dios y el hombre y no estudiamos a Dios en sí o el hombre en sí. Por lo que, si ahondamos en lo que significa la fe como un encuentro constante con lo absurdo, entenderemos más sobre cómo se comporta Dios para el caballero de la fe. Así pues, nos preguntamos ¿en qué consiste el absurdo en la experiencia religiosa? Lo absurdo de la relación con Dios consiste en que, aunque afirmamos que Dios es la verdad y nos es patente, porque lo tenemos como objeto, no podemos comprender a Dios. Es decir que los designios y razones divinas quedan fuera de nuestro entendimiento o bien la esencia, la verdad, queda en el misterio.

²³ ¿Qué tan verdadero es que el filósofo no requiera el salto a la verdad que provee la religión? Podríamos pensar que, dada la actual tendencia de la filosofía del siglo XX y XXI, la filosofía se ha secularizado y los discursos filosóficos contemporáneos tienden a cuidarse del uso de la palabra Dios. Sin embargo, como este mismo estudio lo demuestra, la religión no es incompatible con la filosofía y entre los recursos con los que puede contar un filósofo para aproximarse a la verdad se encuentra su pasión por el absoluto.

La paradoja a la que el hombre religioso se enfrenta nace de la desigualdad que experimenta con el objeto de su sentimiento, Dios. Porque, por un lado, Dios salva al hombre, pero el hombre no comprende los motivos Dios, así que se aleja de él; pero, si se mantiene con Dios, a pesar de la desigualdad, la barrera no desaparece y se muestra más infranqueable que nunca, pues Dios es la verdad y el hombre es la no-verdad. Kierkegaard, en su libro *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, tematiza este problema y a través de la figura de Johannes Climacus, su otro nombre en la publicación, dice lo siguiente:

Dios no tiene necesidad del discípulo para comprenderse a sí mismo y ninguna ocasión puede mudarlo hasta el punto de estar más proclive en la ocasión que en la decisión.[...] Tiene que moverse y continuar siendo lo que Aristóteles llama *ακινετοσ παντα κινει* [inmóvil, todo lo mueve]. Se mueve a sí mismo y lo hace sin necesidad, se mueve como si no pudiera soportar el silencio y tuviera que prorrumpir en palabras. [...] ²⁴

Kierkegaard afirma que Dios mantiene la desigualdad en su trato con el hombre, Dios es la condición de lo finito, más no lo finito, es decir, que él no se comporta como un ser para otro que tiene un límite y por medio del cual se dé forma a sí, sino que Dios tiene que ser un ser que es en sí y se concibe por sí. Dios tendría que ser el Ente perfecto y completo en sí y por sí o bien lo incondicionado, aquello que tiene en su esencia la condición de su existencia, un ente perfecto. El hombre sólo sería en esta perspectiva lo accidental de la sustancia. Y la relación mutua, Dios y hombre, una desigualdad que resulta en la

²⁴ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 218, p. 40.

incomprensión del hombre para con su Dios. Sin embargo, queda preguntarse ¿por qué razón Dios se expresa al hombre a pesar de la desigualdad? ¿No es acaso Dios, como Kierkegaard mismo dice, citando a Aristóteles, un ente ‘inmóvil’, que todo lo mueve? Valdría la pena, pues, analizar el dicho de Aristóteles acerca del motor inmóvil y después pensar en la posición que toma Kierkegaard; porque, según él, Dios se mueve sin necesidad de hacerlo, lo que parece en primera instancia un estar con Aristóteles, pero también un ir más allá. Así pues hagámoslo y veamos a qué nos lleva, por lo menos, nos debería llevar a profundizar al respecto del sentido del concepto de Dios en Aristóteles y de una concepción teológica de la que Kierkegaard de alguna manera es deudor.

[...]Hay [...] algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto. Ahora bien, de este modo mueve lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los primeros de éstos se identifican. En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. [...] Y es que la actividad racional es principio y el entendimiento, a su vez, es movido por lo inteligible, e inteligible es, por sí mismo, la segunda columna, y de ésta es primera la entidad, y de ésta lo es la que es simple y en acto. ([...] ‘simple’ significa como es la cosa misma) Pues bien, lo bello y lo elegible por sí se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo <a lo más perfecto>. Que en las cosas inmóviles existe *aquello para lo cual*, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es <<para bien de algo>>, y <<con vistas a algo>>, y aquello lo hay,

pero esto no. Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas.²⁵

Para Aristóteles Dios²⁶ es inmóvil, pero mueve a lo otro que no es él, porque Dios es la finalidad de todas las cosas, el *aquello para lo cual es algo y en vistas de algo*. Dios por eso mismo es lo más deseado y lo inteligible, pero en el caso máximo de su perfección: lo Bueno para el deseo y la voluntad racional, y para el entendimiento como lo inteligible por sí mismo que es acto y es simple. Dios como motor inmóvil es aquello incondicionado que es la condición de todo lo demás, es aquello que impulsa el movimiento de todos los entes, pero fundamentalmente porque el movimiento se presenta como un amor a Dios. El mundo entero, desde esta concepción ontológica, aparece lleno de Dios. El discípulo de Jesús del que antes hablábamos ama a Dios y por eso lo busca, porque constantemente busca o desea lo bueno, la belleza, lo inteligible para su entendimiento, porque le hace falta, porque está privado de ello y sabe que con su relación obtendrá un bien para sí. Pero Dios no se mueve hacia las cosas para adquirir ser a partir de ellas, él permanece imperturbable en un acto de inteligibilidad de sí mismo, en un acto del pensamiento puro o bien en un estado contemplativo y placentero de pensarse eternamente a sí mismo. Es decir, que aparece pues como sustento de lo real, del cambio, del entendimiento humano, pero a la vez separado de ellos. Dios es lo verdaderamente real que pone la realidad en lo que antes no lo tenía. Pero que a su vez no está condicionado por esa realidad, llegar a Dios como fin final es el destino de todas las cosas

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII, 1072a23-1072b3, pp. 486 y 487.

²⁶ Cuando Aristóteles se refiere a Dios dice “*ó θεός*” lo que significa “el dios”. En nuestro estudio utilizamos la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles que realizó Tomás Calvo Martínez el cual traduce “*ó θεός*” por “Dios”. *Ibidem*.

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer [...]. A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y perfecto.²⁷

Es por el entendimiento, según Aristóteles, que el hombre puede acercarse a Dios, tesis que habíamos abordado nosotros en un principio del capítulo al decir que el hombre devoto es un pensador, porque tiene como objeto un universal. Sin embargo el hombre sólo puede mantenerse en la actividad contemplativa por un periodo breve de tiempo. Sólo Dios es entendimiento que se iguala con lo inteligible eternamente. Sólo Dios es actividad pensante por excelencia, pensamiento activo y pensamiento del pensamiento eternamente. Dios es unidad del pensamiento con lo pensado, Dios es idéntico a sí mismo, sin mezcla, ni mancha. Pero queda preguntar, si Dios se mueve a sí mismo sin necesidad de hacerlo, ¿por qué Dios se pone en relación con el hombre si en realidad no lo requiere para estar satisfecho y completo en sí mismo? Es aquí que Kierkegaard nos debe ayudar a entender

²⁷ *Ibid*, 1072b14-1072b24.

este problema porque Dios no tiene necesidad en momento alguno de expresar su ser fuera de sí, Dios se concibe en sí, por lo que cualquier movimiento suyo tiene que originarse desde sí y finalizar en sí mismo. Dice Kierkegaard:

[...] Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué lo mueve sino el amor, ya que éste no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? Su decisión [de acercarse al discípulo], que no está en relación de reciprocidad con la ocasión, ha de existir desde la eternidad, aunque, al cumplirse en el tiempo, se convierte precisamente en el *instante* [...] ²⁸

Aristóteles pensaba que Dios, la entidad primera, es la meta de todo movimiento porque ella es lo más bello, lo inteligible en sí mismo y lo bueno. Es el deseo que Dios produce en el hombre lo que vuelve los ojos de éste a Dios. Pero ahora Kierkegaard nos dice que si Dios se mueve hacia el hombre sólo puede hacerlo por amor porque tiene una necesidad interna de amar al hombre como si de amarse a sí mismo se tratara. Es decir que Kirkegaard, en tanto cristiano, quiere ir más allá de la visión teológica que tiene Aristóteles de Dios.

La decisión de Dios de amar al hombre y mostrarse ante él debe ser, por tanto, una decisión que nace en la eternidad y en un instante en el tiempo se actualiza. Porque “[...] si[el] amor [de Dios] era la causa [de la decisión], el amor ha de ser la meta, porque sería una clara contradicción que Dios tuviera un móvil fundamental y una meta que no se le

²⁸ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 218, p. 40.

corresponde. El amor ha de dirigirse al discípulo y la meta será vencerle, puesto que sólo en el amor se iguala lo diferente y sólo en la igualdad y en la unidad hay inteligencia. [...]”²⁹

Así pues, en cuanto Dios decide amar al hombre, también lo pone en la condición de que el hombre pueda amarlo a él. Si esto es una decisión en la eternidad sólo puede tener como objeto y fin elevar al hombre a su perfección más alta y volverlo un ser pensante en acto. Sin embargo, la relación entre el hombre y Dios es desigual; porque, como había dicho Aristóteles, el hombre sólo puede mantenerse en un estado contemplativo por breve tiempo o bien podemos interpretar nosotros a Aristóteles y decir que el pensamiento del hombre es finito y el de Dios es infinito. Pero, si el elevamiento no consigue igualar al hombre con Dios, ¿lo podría conseguir un abajamiento?

[...] Para que pueda alcanzarse la unidad, Dios tendría que hacerse semejante a él [al hombre]. Y en efecto, desea mostrarse igual al más humilde. Pero el más humilde es quien ha de servir a los otros. Por tanto, Dios quiere mostrarse en la figura de *servidor*. [...] Esta forma de siervo es su verdadera figura.[...]”³⁰

Este abajamiento de Dios no es otro que el sacrificio de Jesús, el cual sufre y muere en la cruz, pero sufre y muere en la cruz porque su humildad e igualdad con el hombre no es fingida, ni su humildad es un atuendo que use la divinidad y que luego se pueda quitar; la divinidad misma busca la igualdad con el hombre por amor. Así, el amor reciproco entre el hombre y Dios surge como la condición única para superar la desigualdad de la relación.

²⁹ *Ibid.* p. 41.

³⁰ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 225, pág 26.

Pero si la desigualdad en la relación permanece, porque Dios ama al hombre, pero el hombre no ama a Dios, entonces el amor se torna infeliz. Si la relación puede completarse como ocurre con la fe, entonces el amor se torna feliz o sea que el amor se paga con amor, pero no con entendimiento. Porque, fundamentalmente, el discípulo aparece como lo accidental que tiene su esencia en Dios o bien lo finito ante lo infinito y Dios sigue siendo el pensamiento infinito que se concibe por sí mismo, o bien lo incondicionado. Es cierto que Dios se abre al hombre, como aquello que le brinda su ser y le permite elevarse a su verdadera perfección como ser pensante, o bien, es Dios quien toma la forma del siervo para igualarse al hombre en su sufrimiento. En cualquier caso, Dios le brinda a su discípulo la sustancia de su subsistencia, así como la verdad, mientras se mantenga suspendido en esta relación; pero todo es por Dios, nada se debe al hombre. La fuerza del movimiento sigue cargada del lado de la divinidad. El discípulo sigue siendo la no-verdad, el pensamiento finito o lo inesencial del movimiento, el discípulo sigue en la incomprensión, aunque está en contacto con la verdad. Kierkegaard dice al respecto de la incomprensión latente en el discípulo:

[...]La verdad [de la relación del hombre con Dios] consiste en que el discípulo le debe todo [al maestro] y esto es lo que torna la comprensión tan difícil: ser reducido a la nada sin ser aniquilado, deberle todo y permanecer confiado, entender la verdad al tiempo que la verdad lo hace libre, captar la culpa de la no verdad y celebrar de nuevo la confianza en la verdad.[...] ³¹

³¹ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 224, p. 45.

Tenemos entonces que el hombre no comprende a Dios, esto porque precisamente le es inesencial a Dios la comprensión que el hombre tenga de él. Dios es ininteligible para el hombre, mas no para sí. Pero aun así se da la fe, la cual se sostiene en el amor a Dios y en la incomprensión de él. Al caballero de la fe le basta creer y cree porque es imposible e ininteligible su objeto. Pero lo realmente interesante de esta postura religiosa apenas se nos muestra. Pues la relación que tiene el devoto con la verdad no se da en los términos de la apropiación de ésta, sino a través de no poseerla y confiar en ella. Dios aparece como el misterio de San Pablo, como lo determinado más allá de las condiciones de comprensión del ser humano. Dice San Pablo:

Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria, la que ninguno de los príncipes conoció; porque si la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de gloria. Antes bien, como está escrito: Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman.³²

Tenemos entonces aquí que, para la religión, lo fundamental o esencial de ella es el amor a Dios en la forma de la fe; porque Dios ha decidido desde la eternidad amar al hombre, mostrarse ante él y superar su desigualdad en el instante en el que ocurre el milagro de la fe. La fe es un momento de felicidad, de amor reciproco entre Dios y el hombre. La desigualdad se supera por amor, ya por el elevamiento del hombre por medio de su inteligencia, método que es imperfecto porque la capacidad humana es limitada o

³² *Corintios I, 2, 7-9.*

bien por el abajamiento de Dios como siervo, como Dios-hombre que tiene que sufrir en la cruz. Sin embargo a la religión le es inesencial el entendimiento de Dios y lo supone imposible de alcanzar. El hombre de fe sabe que él es culpable de su no verdad y que sólo por la fe en la verdad puede obtener la felicidad. Pero la confianza en la verdad y el amor en Dios jamás se traducen en saber, sino que la verdad queda, por decirlo de algún modo, desterrada al reino del misterio. A la esperanza de que en el “instante” en que ocurre el milagro de la fe y se alcance la igualdad por amor ocurra el feliz encuentro con Dios y que por ello seamos llenos de espíritu santo.

Parte 2

El problema del misterio de Dios para la razón humana y la disolución de la antinomia entre lo finito y lo infinito en el concepto del yo que se conoce a sí mismo.

En el capítulo anterior reflexionamos con la ayuda de Kierkegaard sobre la experiencia religiosa y vislumbramos el misterio de la fe. Nuestra razón, al pensar en Dios o tenerlo como objeto, descubrió la finitud en la que ella misma caía y de ahí se derivó su incapacidad de conocer a Dios. El caballero de la fe alcanza lo deseado por medio de su fe en el instante en que por amor se une a Dios. Pero, como un lado oscuro que perdura, el caballero de fe no comprende la esencia divina de Dios. Sin embargo, por el resultado de nuestra investigación llegamos a la conclusión de que era imposible conocer a Dios, uno de los lados de la dialéctica entre el hombre y Dios, el lado que corresponde a Dios rompe la dialéctica y pone en sí su esencia y mantiene con ello una nube de humo que oculta su figura tras de sí. Por ello, todo el contenido de su esencia quedó para nosotros difuso o bien quedó, para nosotros, en el misterio, la verdad de su figura.

Ahora se nos presenta un problema para nuestro estudio sobre la experiencia religiosa, a saber, que la experiencia religiosa se presenta en pugna con la razón y el conocimiento. Era un supuesto de nuestra investigación pensar que podíamos conocer todos los objetos de nuestra propia experiencia, en este caso la religiosidad, pero la religiosidad o experiencia religiosa supone, en su inmediatez, la negación del conocimiento de Dios o sea la imposibilidad humana de conocer su verdad, al mismo tiempo que se cree que la verdad existe. Nuestro problema, visto desde la perspectiva de la finitud, es decir, desde el

punto de vista que considera al hombre lo no esencial, nos llevó a conocer al hombre de fe que no requiere de la ciencia para creer; que se sabe finito y no esencial, pero al que, para alcanzar su felicidad, sólo le basta su amor a Dios y el amor que siente Dios por él.

La explicación de la experiencia religiosa que hemos seguido pertenece al campo temático de la filosofía de la religión. Por lo mismo, se presentará como problema inmediato de la filosofía de la religión explicar lo que la distingue de la religión. Esta explicación desde luego se deriva de la distinción más general entre filosofía y religión. Para responder a este problema, la filosofía de la religión tiene que dilucidar si Dios es lo mismo en ambas esferas, ¿cuál es la posición que toma el hombre en esta relación? ¿Qué es Dios? Esa es la gran pregunta que se hace la filosofía de la religión, pero que responde desde otro panorama del saber, porque la filosofía de la religión no debe cargar con los supuestos de la religión. Y sabemos ahora que el más importante de esos supuestos y que determina todo modo en el que se expresa la religiosidad es aquel supuesto de que el hombre no puede conocer a Dios. Así, mientras la religión a la pregunta ¿qué es Dios?, según habíamos visto en Kierkegaard, apunta a una respuesta que se entrelaza con el misterio; la filosofía de la religión, en cambio, tratará de dar una respuesta que se formule racionalmente y que dé como resultado el conocimiento de su objeto.

Para ir sugiriendo respuestas y vías de solución a la pregunta ¿qué es Dios? hay que advertir inmediatamente que en la religión se produce una intuición aconceptual del absoluto. Dios se presenta de manera inmediata, podríamos decir revelada, al hombre. No es necesario que alguien sea un sabio para que Dios se le muestre: lo hace a través de la fe y del amor. El filósofo de la religión, en cambio, se aproxima a Dios a través de conceptos.

El entiende al Absoluto como un concepto y busca la razón de su estructura. Es por esta última nota distintiva entre la filosofía y la religión, por lo que ambas se separan y cada una desarrolla sus formas propias de relacionarse con el Absoluto. Para nosotros este tema se convierte en el problema de creer o razonar. El filósofo quiere razonar, quiere encontrar la razón del mundo y la verdad desde su pensamiento. Pero esa verdad y esa razón última que busca el filósofo, habíamos descubierto que se presentaba como una paradoja, es decir, que nos era imposible conocer a Dios. Y por eso es que Kierkegaard dice, en sus *Migajas filosóficas*, que a nuestro esfuerzo del pensamiento le ocurrirá algo contrario a lo que buscamos, en lugar de llevarnos al conocimiento racional de Dios, nos llevará al límite mismo del pensamiento, escuchemos al filósofo danés:

“[...] la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera se puede pensar. [...]”³³.

El pensamiento en su esfuerzo por apropiarse del Absoluto busca el choque, aquello otro que le pone su límite y, por lo mismo, aquello que lo hace finito. El hombre se define a sí mismo por su relación con lo infinito, ya lo habíamos dicho, pero ahora ese esfuerzo del pensamiento nos lleva a una paradoja, nos lleva a tratar de pensar lo que no podemos pensar.

³³ Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, IV 230.

Este es el momento en el que Kierkegaard se separa más dramáticamente del idealismo de Hegel. Pues, para Hegel, la razón “[es] segura de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues [...] tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa más que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo. [...]”³⁴

Dónde Kierkegaard ve un problema con respecto a la razón, Hegel ve la disolución de toda diferencia en la razón. Hegel ve en su propio idealismo la superación de las contradicciones. Kierkegaard no piensa de ningún modo que la razón humana sea toda realidad, ni que haya una identidad entre el ser y el pensar. El idealismo de Hegel en su forma más inmediata se enuncia al decir Yo soy Yo, o bien, el yo tiene su esencia en sí y se comporta como si el pensamiento fuera toda la realidad, es decir que la razón para el idealismo es lo real. Frente a eso, Kierkegaard postula un pensamiento infinito, el de Dios, el verdaderamente real, que se basta a sí para comprenderse, un más allá de la razón. Pero la pasión de nuestra razón nos descubre lo incognoscible y su propia incapacidad para apropiarse de lo real, es decir, de un objeto que está puesto por sí y que tiene su esencia en sí.

Este objeto no podría ser un fenómeno. En tanto entendemos por fenómeno un objeto dado a nuestra sensibilidad o a nuestro conocimiento empírico,³⁵ Dios, como ese más allá de la razón, es un objeto que no está dado a nuestra sensibilidad, es lo opuesto a un

³⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 143.

³⁵ Vid. Kant Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, págs. 65 y 66.

fenómeno, es un noúmeno. El entendimiento, al tratar con los noúmenos tiene que prescindir de todo contenido derivado de la intuición y por lo tanto de las cosas, luego debe pensar al objeto como una cosa en sí.³⁶ Kierkegaard en este sentido parece muy kantiano y afirma la naturaleza nouménica de Dios, por la cual se nos revela a los hombres como un misterio y una paradoja. Y por eso mismo Kierkegaard dice de Dios que

Es el límite al cual se llega siempre y, visto, de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la del reposo, es lo diferente; es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta. [...].³⁷

En cuanto no hay indicio alguno de Dios, éste se torna lo desconocido *per se*. Es lo desconocido que no se abre al exterior, que no traspasaría de sí para mostrarse o darse a conocer a la sensibilidad. Cuando alguien pasa junto a nosotros puede dejar un rastro de su presencia, su aroma, una huella, etcétera; Pero lo absolutamente desconocido, no; esto es, aquello que de ningún modo alguno puede tener relación con nosotros. Habíamos dicho que Dios se relacionaba con nosotros, pero de modo que ponía nuestra condición³⁸, pero él quedaba intacto, su esencia no quedaba fuera de sí o bien no comprometía su esencia con otro ser para tener ser él mismo y, por tanto, igualmente pasa con su verdad. Esa verdad a pesar de la revelación de Dios permanece en el misterio a causa de la incapacidad de

³⁶ *Vid, Ibid*, p. 270

³⁷ Sören Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, IV 238.

³⁸ El hombre estaba en un estado de ausencia o estado de falta de su esencia, la esencia que busca para sentirse satisfecho no está en él, esencia que nosotros comprendíamos que era la verdad o el conocimiento. Es decir que como ser no es autónomo para la verdad y el ser, sino que Dios debe ponerle la condición que le hace falta para que este alcance su felicidad o la más alta forma de expresión de su ser. *Supra.*, pp. 12, 13 y 14.

nuestra razón para comprender a Dios. Pero también dice Kierkegaard, intentando definir sin definir a Dios, que Él es la diferencia absoluta. Digo que define sin definir porque no podemos decir de un objeto como Dios que tenga tal o cual determinación, pues toda determinación suya, si es que posee tal cosa, escapa, por definición, precisamente de las determinaciones que pone la razón. Dios es aquello que se distingue precisamente por no poder ser determinado por la razón humana, es el más allá del pensamiento.

[...] La razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta. En efecto, ella no puede negarse absolutamente a sí misma, pero se ocupa de ello y piensa la diferencia en sí misma tanto como la piensa respecto de sí; tampoco puede elevarse absolutamente por encima de sí misma y sólo piensa la elevación sobre sí como la piensa respecto de sí [...] ³⁹

Según la breve cita que habíamos reproducido de Hegel y de acuerdo con la posición de su idealismo, ⁴⁰ el concepto de la razón implicaba que todo es racional o bien que toda la realidad es idéntica al pensamiento, es decir, que el ser y pensar son una unidad, por lo que el idealista cree en la verdad inmediata que dice “yo soy yo”, con lo cual afirma terminantemente que el sujeto es objeto, o que toda la realidad es el yo. Pero este yo no debe entenderse en un sentido subjetivo, en el que un yo individual que piensa proyecta sus pensamientos fuera de sí en un no-yo; sino que, más bien, el Sujeto, que es toda la racionalidad o verdad, que es también un universal, es la sustancia. Hegel dice:

³⁹ Kirkegaard Sören, *Migajas filosóficas*, p. 270.

⁴⁰ *Supra*, p. 40.

[...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que *es para el saber ser o inmediatez*. [...]”⁴¹

Ahora bien, si Kierkegaard sostiene aquello *otro* que no es posible siquiera pensar, Dios, en tanto es la diferencia absoluta, el más allá del pensamiento o lo impensable, entonces se deduciría la impotencia del pensamiento, para pensar lo absolutamente otro o diferente de sí. La razón sólo puede determinar como objeto lo que ella misma ha puesto en su propia actividad teórica o práctica. Dios, en este caso, no pertenecería a ninguno de estos ámbitos, pues no es la razón quien ha puesto las determinaciones de Dios. Dios encuentra su condición de posibilidad en él mismo, es decir que su movimiento corresponde solamente a él. Así pues la verdad del idealismo, su certeza sería para Kierkegaard una falsa certeza, pues el yo jamás puede llenar ese vacío de contenido y verdad que sólo pone Dios, es decir, que si el hombre es sujeto y Dios es la realidad, lo verdadero, la sustancia, pues la realidad y la verdad escapan a las condiciones epistemológicas del hombre. Por tanto el idealismo que nos dice que el sujeto es lo universal y lo mismo que el objeto, estaría negado por la posición que toma Kierkegaard y, por lo mismo, la vía filosófica para acceder a la verdad, es decir, para nosotros, la vía racional es insuficiente para apropiarse de la verdad de la sustancia divina.

Al hacer una breve referencia a Kant y a su definición de fenómeno y noúmeno, hemos visto cómo Kierkegaard plantea los límites de la razón en términos muy cercanos a

⁴¹ Hegel G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, p.15.

lo que propone Kant; Kierkegaard, por un lado, critica a la razón por ser incapaz de conocer a Dios; pero, por otro, alaba la capacidad profundamente humana de la fe para superar la debilidad de la razón. Así pues, Kierkegaard opone a la filosofía de la religión de Hegel, a sus mediaciones y dialécticas que nos llevan al concepto de Absoluto, una filosofía irracionalista, que es crítica de la razón en el sentido que hemos dicho. La locura y la ignorancia por medio de la fe alcanzan en la religión una vasta riqueza y una fuerza espiritual liberadora, porque son los locos los que abandonan las altas pretensiones de la razón y abrazan la paradoja de la fe los que están más cerca de Dios o del Saber.

Si quisiéramos pensar que hay ciertos progresos en la problemática filosófica, es decir, que la historia de la filosofía es un constante estar más cerca de la verdad, entonces podríamos decir que Kierkegaard es un filósofo antiprogresista, en el sentido de que busca restaurar la escisión entre el sujeto y el objeto. Pero surge aún un problema a considerar por nosotros ¿Es realmente Kierkegaard un filósofo? ¿Su breve tratado de filosofía no es, acaso, más bien una invitación a la religión?

No se trata de inventarnos aquí una falacia *ad hominem* y decir que Kierkegaard no es un filósofo y luego quitarle todo valor a su pensamiento. Más bien, si se pretende conocer a Kierkegaard y entenderlo del modo más completo y, por tanto, encontrar sus limitaciones. Así pues, declaramos aquí que creemos con Kierkegaard mismo que él es fundamentalmente un autor religioso y que todo escrito suyo tiene como meta final llevar a su lector hasta la religión, pues ésta es el punto más alto de la espiritualidad humana.⁴² Al respecto, en su libro *Mi punto de vista*, Kierkegaard declara que toda obra suya, que al

⁴² Vid, Kierkegaard Soren, *Mi punto de vista*, pp 37-43.

parecer no es religiosa, tiene como finalidad última conducir a la religión. ¿Por qué ahondo en este punto? Pues porque, si queremos ir más allá de Kierkegaard para alcanzar una verdadera filosofía de la religión, tenemos que considerar que con él nos será imposible llegar más lejos de lo que hemos llegado con respecto a nuestra temática.

Pero por ahora sólo tenemos una premisa que nos lleva a problematizar la posición de Kierkegaard y es aquella que nos dice que el acto de negación del singular nos conduce al universal, es decir que nos conduce a determinar al hombre por el pensamiento. Dios, desde esta perspectiva, se nos presentó siempre como un objeto del pensamiento. Ahora Kierkegaard nos dice que no, que Dios está más allá del pensamiento. ¿Qué ocurre pues? ¿Dios es un objeto del pensamiento o un objeto que está más allá de él? Si no respondemos a este problema corremos el riesgo de que este estudio llegue a una contradicción. Pues, si Dios no es pensamiento, corremos el riesgo de no poder ver en Dios lo universal, ni tampoco en la religiosidad humana una nota distintiva de la propia universalidad, es decir, de su carácter genérico o bien tampoco veríamos el elemento del pensamiento en el hombre de fe. Y, desde luego, resultaría que el comportamiento teórico no sería el enlace con Dios. Dios no sería ni pensamiento ni cosa. O simplemente es pensamiento de sí o cosa en sí.

Esta consideración de Dios en términos negativos nos recuerda por mucho la de la teología negativa del Pseudo Dionisio Areopagita, con la cual se suscita el silencio al respecto de Dios. En efecto, la vía teológica por donde los pasos de Kierkegaard andan es la considerada como teología negativa de la cual el autor de la *Teología Mística* es

precursor. El pseudo Dionisio Areopagita dice con respecto a la vía negativa de la teología lo siguiente:

[...] El hecho es que cuanto más alto volamos menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Tiniebla que hay más allá de la inteligencia, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras, sino más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada.⁴³

La teología negativa emprende un camino por la verdad que avanza en el misterio y en la incomprensión, de ahí que su meta sea el silencio. La falta de palabras del místico es de una belleza conceptual magnífica. Se eleva por las más altas montañas del pensamiento, más allá de la inteligencia y culmina en el silencio. Dios es lo inefable y por eso la teología negativa no busca su definición, sino por vía negativa remover sus determinaciones, porque precisamente Dios escapa a cualquier posible determinación del lenguaje del hombre. Así, para el Pseudo Dionisio Areopagita, Dios

[...] no es Alma ni inteligencia; no tiene imaginación, ni expresión, ni razón ni inteligencia. No es palabra por sí misma ni tampoco entendimiento. No podemos hablar de ella ni entenderla. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni semejanza, ni desemejanza. No es móvil ni inmóvil, ni descansa. No tiene potencia ni es poder. No es luz ni vive ni es vida. No es sustancia ni eternidad

⁴³ Dionisio Areopagita, *Obras completas, Teología mística*, III, http://www.iglesiaortodoxa.cl/cal/cal%20santos/oct/san_dionisio_el_areopagita.htm

ni tiempo. No puede la inteligencia comprenderla, pues no es conocimiento ni verdad. No es reino, ni sabiduría, ni uno, ni unidad. No es divinidad, ni bondad, ni espíritu en el sentido que nosotros lo entendemos. No es filiación ni paternidad ni nada que nadie ni nosotros conozcamos. No es ninguna de las cosas que son ni de las que no son. Nadie la conoce tal cual es ni la Causa conoce a nadie en cuanto ser. No tiene razón, ni nombre, ni conocimiento. No es tiniebla ni luz, ni error ni verdad. Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de ella.⁴⁴

No negamos que la experiencia religiosa auténtica y fundacional se dé en el silencio; pero creemos que el silencio se da precisamente por la posición epistemológica que adopta la religión con respecto a lo que considera la verdad. Hemos descubierto que la religión, para Kierkegaard, echa sus raíces en la teología negativa y que su límite se halla puesto en un supuesto epistemológico. La visión antropológica que sostiene a la religión pone fuera del hombre el saber y con ello se limita a sí misma en su relación con el objeto y al objeto en su relación consigo. Dios, desde la teología negativa, es Tiniebla y por ello, si queremos conocer a Dios, tenemos que superar la religión, porque la religión supone y exige que Dios no se presente de un modo inteligible para el hombre.

¿Qué tratamos de decir? La paradoja para nosotros es lo esencial de la religión; así la fe consistirá para nosotros en tener como objeto de nuestro sentimiento el pensamiento abstracto, lo que llamamos representación, y tomarlo a él como lo Absoluto, pero de modo que este objeto no sea reconocido como un pensamiento o, por lo menos, como un

⁴⁴ Dionisio Areopagita, *Obras completas, Teología mística*, V, http://www.iglesiaortodoxa.cl/cal/cal%20santos/oct/san_dionisio_el_areopagita.htm

pensamiento puesto por nosotros. Así las representaciones, este ropaje con el que se viste Dios, son consideradas como lo Absoluto, aunque están puestas por el hombre. Hegel nos dice al respecto de esto:

[...] En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser allí independiente y libre; y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe representar, o sea al espíritu consciente de sí mismo. [...]⁴⁵

Luego Kierkegaard o cualquier escritor religioso que se mantenga en los límites de la religión llamará a Dios la verdad y desarrollará sus argumentos de modo que nos lleve a una contradicción; y nos mostrará cómo no es accesible al hombre esta verdad, pero de modo que nos invitará a quedarnos suspendidos en la paradoja de la fe y con ella en la creencia en la verdad. Así pues, el pensamiento en la religión no puede reconocerse a sí mismo como un sólo pensamiento que tiene un origen único, sino que se divide en dos pensamiento excluyentes entre sí; uno, el pensamiento finito y, el otro, el pensamiento infinito, aunque de hecho hay un solo pensamiento que pone la diferencia desde sí. O sea que, para nosotros, queda claro que la representación religiosa en cuanto tal conlleva el supuesto o afirmación de no poder ser reconocida o concebida como un producto humano. O bien que la autoconciencia, el sujeto, se tiene como objeto a sí mismo, pero aún no es

⁴⁵ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 397

consciente de este ponerse a sí como objeto fuera de sí. Ludwig Feuerbach, pensando precisamente en Dios y en esta determinación suya de ser una objetivación o enajenación del propio pensamiento, dice lo siguiente:

Dios en cuanto Dios, es decir, como [ente] no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible, es tan sólo objeto del pensamiento. Es lo no-sensible, sin forma, inconcebible, inimaginable, un ser abstracto y negativo; es conocido, es decir, se convierte en objeto solamente por abstracción y negación (*via negationis*). ¿Por qué? Porque no es más que la esencia objetivada de la facultad del pensamiento; es sencillamente la facultad o la actividad, o como quiera llamarse, por la que el hombre se hace consciente de la razón, del espíritu, de la inteligencia.⁴⁶

Según Feuerbach, el hombre a través de Dios se haría conciente de su propio espíritu, de su inteligencia, es decir que Dios es la propia inteligencia humana fuera del hombre y que clama su independencia. Pero no sólo eso, sino que, cuando Kierkegaard nos muestra a Dios como lo indeterminado y lo vacío, se conforma para nosotros no como el más allá del pensamiento (como era su intención), sino como el pensamiento más abstracto de todos, el de la nada. Así pues, para nosotros, la única determinación que obtenemos de Dios es la de la nada en general, es decir, que Dios es la ausencia total de determinaciones. Hegel define la nada del modo siguiente en su *Ciencia de la Lógica*:

Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma –En cuanto

⁴⁶ Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, p.87

puede hablarse aquí de un intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser intuido o pensado algo o *nada*. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada está (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir o pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser.- La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que el puro ser.⁴⁷

Con Hegel, respondemos a Kierkegaard que lo que él llama Dios es más bien la nada. Así pues para nosotros es fundamental dar como verdadero el hecho de que Dios aparece al hombre como un pensamiento. Pero como un pensamiento que se presenta enajenado o bien como un pensamiento que no es reconocido como propio aunque lo es. La escisión entre sujeto y objeto que había planteado Kierkegaard, origen de la contradicción, no es verdadera en tanto objeto y sujeto son lo mismo, *pensamiento*, pero lo que ocurre más bien es que el sujeto aún no reconoce en su representación de Dios el elemento de su propio pensamiento. Por un lado, porque lo que el religioso pretende es mantenerse en la fe y no dar un paso más allá de ella. Dice Kierkegaard acaloradamente al respecto y como si supiera que pretendemos ir más allá de la fe:

¿No sería mejor atenernos a la fe, y no resulta indignante repulsión que todos quieran superarla? ¿Hacia donde piensan ir cuando hoy, proclamándolo de tantas maneras, nos negamos a detenernos en el amor? Hacia el saber del mundo, hacia los cálculos mezquinos, a la miseria y a la bajeza, a todo lo que puede hacer dudar del

⁴⁷ G.W.F., Hegel, Ciencia de la Lógica, p. 77.

divino origen del hombre. ¿No sería preferible atenerse a la fe y tener la precaución de no caer?⁴⁸

Nosotros ahora nos disponemos a hacer lo que a Kierkegaard le parece repulsivo, casi monstruoso. Superar la fe. Superar la posición que nos lleva a determinar a Dios como la nada. Porque “[...] también la filosofía tiene a Dios por único objeto y así es esencialmente teología racional y, por estar al servicio de la verdad, un perdurante culto divino.”⁴⁹ Así pues, no es ni repulsivo, ni malvado, ni contrario a Dios el pensamiento libre desde el cual nos acercamos al fenómeno religioso, e incluso tiene algo de divino. Porque ¿cómo no va a ser divino pensar en Dios y hablar de él? Algo tiene que tener de divino hablar a profundidad de Dios, llenarnos de su verdad y sabiduría. No queremos por lo mismo abandonar lo infinito y hacer cálculos mezquinos para satisfacer deseos materiales, ni pretendemos tampoco falsificar el contenido religioso, de modo que de la profunda riqueza que vemos en él digamos que no la hay y que pertenece más bien, la religión, al terreno de las ensoñaciones infantiles. Todo lo contrario, vemos en el hombre religioso cómo acontece una encarnizada lucha por apropiarse de su propia esencia, por alcanzar su libertad y su felicidad; y vemos cómo toma al amor como su arma más importante en esta batalla.

Hasta ahora hemos conseguido, aunque sea sólo un manojo de contradicciones, silencio y mucho amor suspendido en una paradoja, como una burbuja de jabón que flota en el aire y que en cualquier momento se puede romper. Lo que, en verdad, pretendemos en

⁴⁸ Kierkegaard Soren, *Temor y Temblor*, p 41.

⁴⁹ Hegel G. W. F, *Lecciones de Estética*, vol. I, Península, p. 93.

esta tesina es mostrar que el contenido de la religión se alza tan alto en su riqueza espiritual como una montaña y que su riqueza espiritual se compara con la de la filosofía. Razón y fe no deberían oponerse, el pensamiento libre de la filosofía y la religión, juntas, nos ofrecen una visión absoluta del hombre, una visión que nos plantea la relación de su conciencia con su esencia y la comprensión que el hombre tiene de ella a través de la representación, pero también a través de su concepto. Y es Hegel, en el siglo XIX, quien plantea esa vía filosófica, porque él nos muestra la riqueza de la religión y su verdad humana, pero también demuestra cómo el contenido de la experiencia religiosa está pertrechado de concepto o bien cómo el saber está ahí puesto en la religión de modo inmediato y, por medio del análisis filosófico, se explicita racionalmente su contenido.

Esto que decimos nosotros con respecto a Hegel y su interpretación de la religión es nuestra manera de interpretar a Hegel. Nosotros pensamos que Hegel, al situar a la religión en el campo de la experiencia humana, dignifica la religión por su relación con el saber inmediato y absoluto de la esencia humana, pero también la dignifica al trascenderla en el saber conceptual de ella misma. La religión como una esfera de la experiencia humana contiene elementos de profunda riqueza espiritual que, de no ser por su comprensión racional, simplemente podrían quedar en el abandono, en el olvido y en el pasado, para las mentes que no vean en lo religioso ningún valor. Pero lo anterior, el olvido de la religión, es el mejor de los casos, que de por sí significaría un olvido de la esencia humana, porque el elemento irracional y sobrenatural de la religión puede tener un uso perverso y autoritario. Por la religión, nos hacemos conscientes de nuestra propia esencia y nos liberamos de nuestra condición natural y afirmamos nuestra esencia espiritual; pero, si este contenido no se torna explícito, es decir, si la verdad de nuestra esencia permanece ajena a nosotros para

siempre, igual nos encadenamos a la no libertad y al no saber. Nosotros pensamos esto porque la izquierda hegeliana, que representa Feuerbach, convirtió la religión en una antropología o bien Feuerbach intentó fundar un materialismo que, con su crítica a la religión, quería liberar al hombre del influjo pernicioso de la religión.

[...] En la relación de la razón consciente de sí misma con la religión se trata de la destrucción de una ilusión; pero de una ilusión de ningún modo indiferente, sino que actúa de un modo fundamentalmente pernicioso sobre la humanidad y sobre los hombres, y que los priva de la fuerza de vida real, del sentido de la verdad y de la virtud [...] ⁵⁰

¿Es acertada la crítica que hace Feuerbach de la religión? Creemos que lo es. Feuerbach acierta por su amor a la verdad a ir más allá de la fe, a no caer en la ilusión de la religión. Pero si decíamos que Hegel dignificaba la religión, por demostrar su contenido intrínseco con respecto a la esencia humana, Feuerbach va más lejos en la vía libertaria y quiere que lo que la religión considera segundo o medio sea considerado fin.⁵¹ El hombre es el tema de la religión para Feuerbach, su misterio es la ilusión en que la esencia humana está objetivada y se pone y concibe como la de otro. Esa ilusión, para Feuerbach, tiene que ser abolida y el hombre debe recuperar la vida y perfección que ha puesto en Dios. Para Feuerbach, en la religión, aunque es la primera conciencia que el hombre tiene de sí, es demasiado lo que el hombre ha sacrificado a Dios, porque entre más pobre es el hombre

⁵⁰ Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, p. 315.

⁵¹ El medio que Feuerbach quiere dignificar es por ejemplo el valor del amor por el amor en sí y no porque sea una cualidad divina, igual con la moral que tienen un valor en sí y no necesariamente el valor que le pone la moral derivada de Dios. Confr. *Ibid.*

más rico es su Dios. Por supuesto que estamos de acuerdo con Feuerbach al explicar el empobrecimiento real del hombre frente a su Dios. Pero no consideramos pernicioso en sí a la religión, ni a la idea del pecado, ni a la enajenación religiosa. Entendemos el pecado como un motor que nos impele a ser mejores, consideramos a la enajenación religiosa, a ese poner fuera nuestra esencia, como un acto de la libertad de la esencia humana para determinarse a sí misma y conocerse y creemos ineludible, por razones históricas y ontológicas, que el hombre deje de enajenar su esencia fuera de sí. ¿Cuál es la razón de esta enajenación? Apuntamos brevemente que es la obtención del saber del hombre mismo, es decir su autodeterminación como un yo espiritual, más tarde explicaremos esto. Mientras tanto, el camino que nos llevará más allá de la fe está brevemente trazado por ahora; hay una ilusión en la que ha caído el hombre: la religión por un lado es la primera conciencia que tenemos del hombre, pero también nos oculta a la vez esa verdad; lo que ahora nos proponemos hacer es precisamente desvelar la ilusión y la verdad.

Es Dios el objeto de la religión y de la filosofía de la religión. Pero precisamente porque el filósofo y el religioso no son lo mismo, la relación con lo Absoluto aparece de un modo distinto para cada uno. Por un lado podemos decir que si Dios es o no un pensamiento es algo que al creyente no le interesa, porque el creyente que ha tomado la actitud del fideísta cree sin saber y sin entender.

El hombre de fe se para con todo el valor humano frente a la paradoja, frente a la contradicción, como frente a un vacío de sentido y en la tiniebla que es luz. Por medio de su fe, encuentra el sentido. Pero cree, porque no conoce a Dios, por tal cuestión se define, por tan maravillosa cuestión se define, cree porque es imposible, porque es absurdo. Sin

embargo, como una señal de un más allá de la religión, si el creyente supone en algún momento en su idea de Dios determinaciones, solo significaría que no se contenta con un Dios abstracto e incognoscible; o lo que es lo mismo, si el creyente tiene un Dios vacío de contenido, tarde o temprano le atribuirá determinaciones, que por cierto serán humanas. Pero ahí, en ese determinar a Dios como bueno, como amor y entendimiento está el camino que lleva al hombre a descubrir su propia esencia puesta en Dios. Es decir que su propia religiosidad apunta más allá de sí misma, apunta a una mayor y verdadera libertad espiritual.

Podemos decir que aquello *otro* absolutamente diferente a la razón, Dios, resultó más bien una nada, un pensamiento abstracto que no era reconocido por el pensamiento como tal, puesto fuera de sí por el hombre, y visto como independiente de él. Este movimiento que realiza la conciencia, de desconocer al pensamiento como pensamiento propio, pero que también puede ser visto como el escindir de la sustancia universal, es lo esencial del movimiento religioso. Hegel afirma lo siguiente al referirse a la relación que hay entre lo finito e infinito:

[...] Lo finito se refiere a lo infinito; el <<otro>> es lo infinito; los dos se excluyen recíprocamente. Si los consideramos más de cerca, lo finito debe ser limitado y lo infinito debe ser lo que lo delimita.⁵²

Es como veníamos diciendo, pero expliquemos, pues lo finito se determina como lo otro de lo infinito y queda determinado en esa relación, es por poner un ejemplo el líquido

⁵² Hegel G. W. F, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, p 186.

en relación con el vaso, éste último delimita al líquido y constriñe al contenido a tener determinada forma y no otra, y es a fin de cuentas el vaso un otro del líquido o su más allá. Uno, pues, es lo afirmativo y el otro lo negativo. Pero podemos decir con Hegel que “[...] aquí lo finito posee en lo infinito, un límite. Ahora bien, si lo finito es delimitado así por lo infinito y se queda en un lado, lo infinito mismo es también algo delimitado. Lo infinito tiene su límite en lo finito; él es lo que lo finito no es; él tiene un más <<allá>> y ahí tiene su límite y su confín. Por eso, este infinito es algo limitado, algo confinado. Ellos existen en esta referencia mutua. Así en lugar de lo supremo, obtenemos algo finito. [...]”⁵³

Definimos pues como infinito a Dios, y decíamos de él que no es finito, por ser el más allá de lo finito, o el otro; simplemente Dios *es* lo que lo finito no es. Pero ahí cae lo infinito de la infinitud, pues, la infinitud también resulta ser una negación o bien se define por su relación con lo finito. Dios adquiere su esencia por ser la negación de una negación. Así lo finito es negación, ausencia, falta, carencia, pero lo infinito es la negación de esa ausencia, de esa falta ontológica del hombre, es la esencia. Es la esencia, por la relación que se da entre los dos lados de la dialéctica; el hombre pone fuera de sí esa esencia que no es otra cosa que su pensamiento fuera de él. Es un movimiento en el que los dos resultan finitos, porque cada uno en su relación con el otro pone las condiciones que determinan lo otro; así, Dios determina dentro del pensamiento religioso al hombre como finito, pero él es infinito en tanto el hombre no lo sea. Luego no podríamos decir que lo infinito es por sí, sino que es más bien por su relación con otro ser, lo finito, lo que lo niega como absoluto, infinito o incondicionado.

⁵³ *Ibid*, p. 186.

Dios había resultado para nosotros anteriormente, y dentro de la perspectiva de Kierkegaard, algo que quedaba confinado dentro de sí. No teniendo la comprensión del hombre como necesaria para su comprensión de sí, sino que se afirmaba sólo en su relación consigo, pero por lo mismo limitado a sí, quedando afuera de Dios lo finito, lo limitado, lo que carece de ser o el mal. El Dios que se mantiene incognoscible y que ve en lo finito un momento accidental de sí mismo resulta pues lo contrario; pues, supone la determinación del otro, lo finito, para afirmarse a sí, es decir que su afirmación resulta ser lo otro de lo otro. Dando como resultado que lo finito es lo esencial y no lo inesencial.

Si lo finito es lo esencial y no lo inesencial, todo el estudio ha caído en una contradicción que se debe a la falsa antítesis entre lo finito e infinito, es decir, el hombre y Dios. Hegel es muy consciente de este problema, es uno de los primeros pensadores de la modernidad que aborda el problema de la muerte de Dios y con ello el fin y la superación de la religión, entendiendo, claro, la superación, hegelianamente. Es Hegel uno de los pensadores guías que nos llevan más allá de un Dios que no está en el misterio y que por ello conduce al hombre, pero para hacerlo tiene que demoler esa ilusión.

[...] <<Yo soy lo finito, y más allá está lo infinito>> -denominando humilde lo finito y manteniendo lo infinito como un más allá- este yo hace la reflexión según la cual aquel infinito es solamente algo que desaparece, no algo que es en sí y para sí, sino solamente un pensamiento puesto por mí. Soy yo el que produce aquel más

allá; ambos son mi producto y yo estoy por encima de ambos; ambos desaparecen en mí. [...] ⁵⁴

Ya señalamos en qué consiste la ilusión de la antítesis entre lo finito e infinito. Para Hegel el hombre es quien produce ese más allá, como un producto del pensamiento, y por ello el hombre está más allá de él, puesto que en el hombre estaba desde un principio la condición. No hay diferencia entre uno y otro, pero en la religión de hecho la hay. Decíamos, muy al principio, que tenerse a sí mismo como lo negativo de sí implicaba tener su verdad en lo otro, en el sentido de que eso otro contenía al singular, es decir que el otro le brindaba de su ser para ser. ⁵⁵ Pero ahora sabemos que lo negativo se conserva, este yo particular se conserva en el punto de vista de la religión. Así, el yo afirma su negación y pone la verdad en lo otro. El yo es un pensamiento, es decir que se determina por su acto de pensar, en el sentido de que el yo es la negación de un yo sensible y que, por lo mismo, se afirma como universal, pero, como a la vez, el yo se conserva como singular, resulta ser, pues, una subjetividad infinita, que en tanto infinita es activa y pone y determina todo, pero desde su singularidad y contingencia. De modo que resulta que el yo es un ser finito que se afirma como finito y afirma, además, qué es lo infinito, desde su infinitud. Es decir que se muestra tal conciencia como un yo activo y, contrario a lo que dice y cree de sí mismo, infinito, pues es en el yo en donde descansa la condición para la verdad.

⁵⁴ *Ibid*, p. 187.

⁵⁵ *Supra*, pp. 14, 15 y 16.

El hombre que se había elevado por sobre su finitud, al creer en Dios y poner su existencia en ese acto que, como veíamos era un acto del pensamiento, se determina como pensamiento finito, pero también, sin saberlo, determina a Dios. Ambas nociones, la de finito e infinito, tienen su origen en el hombre. Por tanto, en la religión lo que ocurre es que la libertad del hombre se expresa como infinitud y actividad, porque de fondo es la libertad lo que permite que el hombre se determine a sí mismo y a lo otro, aunque esta absoluta libertad aún no sea reconocida como propia del hombre. La absoluta libertad del hombre subyace como el motor de todo, pero sin que esté puesta como tal, es decir que la libertad aún no se expresa del modo más alto como autoconciencia y autodeterminación.

Hegel es muy crítico de la conciencia que se considera finita, es decir, ignorante, pero que a la vez, determina todo desde su pensamiento. No concuerda para nada con esa falsa humildad que dice que es ignorante de la verdad, cuando en realidad la conciencia ha determinado que la verdad es un más allá imposible, humildad falsa porque el particular actúa y determina su mundo con toda la fuerza y potencia de la razón, aunque descarta a la vez el poder de la razón. Hegel llama a la subjetividad que hace ese moviendo infinito de determinarlo todo pero que se conserva como particular, “la subjetividad abstracta” (abstracta porque no se pone realmente como un momento del movimiento, sino como absoluta) y la hace decir, como para aclarar el sentido de lo que significa ser una subjetividad abstracta, lo siguiente:

[...] yo soy lo determinante, en donde todo contenido, todo lo objetivo, no existe sino como algo puesto por mí, algo absolutamente ideal. [Y] en que este yo ante el cual desaparece todo lo demás, por el cual solamente es y vale todo el resto- que

yo exista como este ser singular, como el sí mismo inmediato; yo soy, y este ser mío es el sí mismo inmediato. [...]”⁵⁶

Así, resulta ser que el yo o el hombre es pensamiento activo e infinito y determina todo según su propia actividad, pero a la vez, que conserva su finitud. Es decir que el yo se toma en tanto singular como la medida absoluta para los otros. Con lo que cualquier contenido objetivo desaparece y sólo su ser conserva el contenido que nace de su reflexión. Este problema se presentaba para nosotros como el de la humildad en el saber, cuando más bien resulta ser lo contrario, en efecto, nosotros desde un principio supusimos que el hombre no podía acceder al saber y que por tanto era humilde con respecto a él. El supuesto de la religión que nos indicaba que no podíamos conocer a Dios es, más bien, la ilusión de la subjetividad abstracta, al no reconocerse como lo que realmente es: una subjetividad infinita y autodeterminante que, por lo mismo, es libre. Ludwig Feuerbach, tal vez pensando en este pasaje de las lecciones de Hegel de 1824 (lecciones a las que él mismo asiste) escribe en su libro *La esencia del cristianismo*:

[...] toda limitación de la razón o, en general, de la esencia del hombre descansa sobre una ilusión o un error. El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal, pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual. Cuando el individuo atribuye su propia limitación al género, procede esta ilusión de la creencia de que se identifica con el género; error

⁵⁶ Hegel G. W. F, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, p. 189.

en estrecha conexión con el amor a la tranquilidad, la superioridad, vanidad y orgullo del individuo. Una limitación que sólo reconozco como mía, me humilla, me avergüenza, me intranquiliza. Para librarme de este sentimiento de vergüenza, de esta intranquilidad, transfiero las limitaciones de mi individualidad a la esencia humana. Lo que es incomprensible para mí, lo es para otros. [...] ⁵⁷

Aclaremos nuestros conceptos: el hombre de fe es, para Hegel, una subjetividad abstracta, es una conciencia infinita que aún no reconoce su propia capacidad de autoderminación, aunque se comporta como tal porque se determina a sí misma y a todo lo que la rodea. Feuerbach es claro al explicar el comportamiento del hombre religioso, al decir que la ignorancia que la subjetividad reconoce en sí misma la pone en el género humano, con lo que la subjetividad abstracta realiza la más incorrecta de las inducciones. ⁵⁸ Y por eso coincidimos con Ludwig Feurbach y con Hegel, al afirmar que el error que nos lleva a pensar en Dios como un ser indeterminado, tiene su origen en la subjetividad infinita que se considera a sí misma finita, pero que resulta ser en los hechos la medida de todo contenido, es decir una conciencia infinita. O sea, que lo que se conserva de la finitud del singular es la limitación propia, pero al nivel del pensamiento en general, es decir, que el yo considera a su propio pensamiento como finito, cuando a la esencia de su pensamiento le corresponde más bien la infinitud.

⁵⁷ Feuerbach. Ludwig, *La esencia del cristianismo*, p. 59

⁵⁸ El concepto de subjetividad abstracta lo tomo de Hegel y representa a la conciencia religiosa en su ilusión de finitud cuando se comporta del modo opuesto, como infinita. Sin embargo Feuerbach comprende con muchísima claridad este concepto que es central para demoler la ilusión que ha creado la subjetividad abstracta.

Pero estamos en desacuerdo con Feuerbach cuando relaciona de un modo necesario el orgullo, la vanidad y el amor a la tranquilidad con la posición que toma el hombre de fe. La vida religiosa, si se experimenta con autenticidad, no tiene ninguna relación con aquellos vicios del pensamiento. Cuando el sujeto se enfrenta a la nada, a lo indeterminado y lo toma como la esencia universal, a la vez que realiza un acto del pensamiento también se pone en el vacío del sentido o del absurdo, actitud totalmente diferente al orgullo y el amor a la tranquilidad, o a la vanidad. ¿Podríamos pensar en Abraham, el padre de la fe, como un hombre vanidoso, amante de la tranquilidad, de la superioridad y del orgullo? No podemos, porque no es cierto que un hombre de fe sea como afirma Feuerbach.

Entendemos pues el comentario de Feuerbach como una crítica a una religiosidad no auténtica o anquilosada, que ve en Dios no un objeto interior del pensamiento vivo, sino un objeto exterior y finito con el cual no se tiene relación vital alguna. Un objeto así, un Dios determinado así, es tanto como una mercancía, un artículo que se puede comprar y vender con indiferencia. Así, si el creyente sólo ve en Dios una oportunidad para satisfacer el deseo propio, un medio para adquirir poder a través del sometimiento de la voluntad de alguien más, o un medio para adquirir una falsa virtud moral, entonces estamos ante la prostitución de la religión y de Dios. ¿Qué más da al hombre que ve un negocio en todo lo que hace, cómo sea Dios? El hombre podrá enunciar y decir lo que la fe puede expresar, se llenará la boca con definiciones negativas y positivas de Dios, pero ese hombre no conoce la fe y tampoco se ha elevado por sobre su propia finitud.

La religión, según hemos expuesto, libera al hombre de su finitud y lo eleva por encima de sí mismo y sus limitaciones como un ser natural, mostrándole su esencia

espiritual aunque de modo enajenado. Sin embargo, si la religión no provee del elemento liberador al hombre y sólo pretende esclavizarlo a la ignorancia, la religión no proveerá ni esperanza ni tampoco amor ni mucho menos libertad. Pero la verdadera fe no tiene nada que ver con ello, el hombre abre su corazón a lo incomprendible de sí mismo, a su pensamiento puesto fuera de sí y, en ese acto de fe, supera sus limitaciones como ser finito. En ese acto de proyectar su esencia fuera de sí el hombre se arriesga a perderlo todo, incluida su libertad⁵⁹ por intentar alcanzar su esencia de la que se siente en falta. La religión se construye por la enajenación de la esencia del hombre, lo que significa que a través de la vida que el espíritu del hombre infunde en esa actividad de su pensamiento y en la crítica de la falsa ilusión en la que ha caído la subjetividad, el hombre puede adquirirse a sí mismo como un producto de sí o lo que es lo mismo se descubre como condición de sí.

Si nosotros nos comprometemos con la noción de que el todo es un proceso, entonces no podremos dejar de admitir que la postura del religioso, en tanto ella

[...] contiene esta idealidad, esta negatividad, la subjetividad, como una negatividad de todo lo determinado; [entonces] ésta, considerada para sí, es un momento esencial y verdadero, el momento de la libertad, y un momento esencial de la Idea [...] ⁶⁰.

⁵⁹ El hombre pone en riesgo su libertad en tanto no es conciente de que es una ilusión su ausencia de libertad. Porque la libertad es la causa y el fin del movimiento que nos lleva a Dios o bien a encontrar nuestra propia esencia, pero sólo al final del movimiento, cuando, somos concientes de todo el proceso de la esencia que el hombre ha enajenado sabemos con certeza cómo se expresó la libertad.

⁶⁰ Hegel G. W. F, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, p 190.

Y, en efecto, si el todo es el descubrimiento o la conciencia de la propia infinitud del hombre mismo, es decir que su verdad está en sí y no fuera de sí, entonces el camino que conduce a la verdad es necesario para llegar a tal resultado. Por ello, sin la conciencia religiosa que supone lo sagrado no podríamos llegar a tal resultado. Pero la conciencia religiosa supone también el momento de la libertad, del que no es conciente la propia conciencia religiosa, pero que, para nosotros, es evidente, pues ella ha demostrado que pone su objeto y dice de él qué es y qué no es, todo según su parecer, con lo cual, a la vez, se define a sí misma. Ella pensará que quien define la finitud es Dios, pero eso es un error; es ella misma la que se define a sí misma al definir a Dios.

Con lo anterior quedó expuesto cómo es que la antítesis entre lo finito e infinito se disuelve por la reflexión. Pero queda explicar por qué la religión se mantiene como un punto de vista que mantiene la escisión entre el sujeto y el objeto. Es decir que no ve la relación del sujeto con el objeto, es decir, que para nosotros y según lo expuesto aquí, ella no ve su propio pensamiento exteriorizado. Para Hegel, desde este punto de vista lo finito no desaparece, es decir que de algún modo no se abandona la nulidad o la negatividad que supone la finitud, pero a la vez se ha dado un salto a la infinitud, y así pues el sujeto es, a la vez que un ser finito, un ser infinito en su actividad. Por tanto, la religión es el punto de vista de la subjetividad infinita que hace vano todo contenido, pero que de algún modo conserva cierta vanidad ella misma al tomar tal actitud, puesto que se afirma humilde sin serlo. La conciencia que adopta esta vanidad en verdad no supera su finitud, o no la supera del todo, puesto que más bien es ella una finitud que se pone como infinita, pero que no se ha dado cuenta de que no es más una conciencia finita, es decir que no ha vislumbrado aún que es ella quién tiene todo el poder de determinarse a sí misma y a su mundo. Es por eso

que, entre más humilde quiere ser la conciencia, es decir, entre más hace vano todo contenido del pensamiento, más ignorante se sabe y se siente, más infinita es, porque se comporta como un ser absoluto que lo determina todo, aunque sólo sea para negar, pues, ella es la fuerza que convierte el todo del pensamiento en una nada. La conciencia religiosa comete un error del que no puede darse cuenta, porque hacerlo implicaría dejar la religión y dar un paso hacia la filosofía, con lo que daría un paso para recobrar la propia esencia que tiene enajenada. Si una conciencia religiosa no quiere o no se atreve a dar ese paso que lleve el pensamiento libre a discutir los propios contenidos de su fe, tal vez, sea porque ella, o se ha cosificado en el error y no sabe cómo superarse a sí misma, o bien porque está muy apegada a su propia opinión y orgullo.⁶¹

Hasta el momento presente, se ha analizado la relación del hombre con Dios, de modo que éste último resultaba ser lo universal abstracto, vacío e indeterminado, pero ahora atenderemos una noción de Dios como un ser determinado.

En el transcurso de nuestro análisis, descubrimos que el hombre religioso, al determinar a Dios como un más allá del pensamiento, en realidad, lo liberaba de todo tipo de determinaciones, con lo cual la nada y Dios resultaban lo mismo, es decir, un objeto vacío de determinaciones.⁶² Veámos, desde un principio, que la conciencia religiosa suponía que su objeto escapaba a sus posibilidades cognitivas y, por lo mismo, se

⁶¹ Parece que caemos en una contradicción al decir primeramente que Feuerbach se equivoca al criticar la necesidad del hombre religioso y luego nosotros llamar y aclarar el error-necesidad en que cae el hombre religioso. Pero no es así, porque sólo una conciencia que no es vanidosa se arroja al error por el afán de alcanzar la verdad y he ahí la diferencia entre una cosa y la otra. El error no tiene exclusivamente un contenido negativo, sino que también tiene un contenido positivo y rico si se ha alcanzado por un esfuerzo del pensamiento o de la voluntad. Y tal cosa ocurre con la religión que por querer alcanzar la verdad cae en contradicción, cae en el error, pero también por amor a la verdad la conciencia debería salir del pozo del error.

⁶² *Supra* pp. 49 y 50.

relacionaba con Dios a través del sentimiento. Esta, que podemos llamar una intuición inmediata de Dios, la podemos considerar como todo el contenido religioso; es ella la que determina la relación de la conciencia con Dios, así como determina lo que Dios mismo es o no es. Por lo que ella misma, la conciencia religiosa desde su subjetividad, se expresa como la negativo de lo negativo, es decir, como acción determinante en el sentido de ser ella misma lo incondicionado, lo infinito,⁶³ pero a su vez finita. Había, por tanto, desaparecido la antinomia finito-infinito y sólo se mostraba esta oposición como una ilusión o un error en el que había caído la conciencia. Este momento del desarrollo del saber es un momento importante del mismo, pero no expresa a cabalidad la verdad del espíritu absoluto, esto porque:

[...] hace falta más bien que lo objetivo, lo universal abstracto también posea en sí un contenido, determinaciones; solamente así se me presenta como existiendo en sí y para sí; si él es vacío, la distintividad solamente está aludida; ella me corresponde a mí, y a mí me queda todo contenido, toda actividad, toda vitalidad, todo determinar; no poseo sino a un Dios muerto, un Dios vacío [...] y esta vacuidad de lo objetivo es tal que esta representación se vuelve meramente subjetiva, no conduce a una verdad objetiva. Conocer implica [...] que el objeto sea determinado para mí, sea algo determinado en sí y determinado para sí mismo.⁶⁴

Así pues, para que el objeto de la conciencia que llamamos Dios pueda ser realmente algo existente y objetivo, y no meramente algo subjetivo, entonces tiene que

⁶³ Esta misma caracterización de la conciencia religiosa debería ser suficiente para mostrarnos también a la libertad como estructura ontológica del hombre que posibilita todo el movimiento. Es por la libertad del hombre que éste se determina de uno u otro modo, ya como pensamiento o como finitud desde su infinitud en la falsa antinomia entre lo finito e infinito. O sea que lo que se trata de poner a descubierto aquí es que en cuanto el hombre descubre su propia infinitud también descubre su propia libertad y si el hombre descubre su libertad también descubre su infinitud.

⁶⁴ Hegel G. W. F, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, pp. 195 y196.

estar determinado y por tanto nos tiene que ser cognoscible. La conciencia que ha devenido pensamiento tiene que encontrar en su objeto, Dios, lo real mismo, es decir lo esencial, pero de modo que lo particular se niegue y yo sea exclusivamente un ser que tiene su ser en el pensamiento, es decir, en aquello que es incondicionado o libre, lo que quiere decir que no haya una escisión entre lo finito e infinito o bien que la conciencia es libre de determinarse a sí misma en su contenido.

El problema, en un sentido filosófico, con el planteamiento religioso de Kierkegaard, o bien lo que podríamos decir a Kierkegaard desde nuestra interpretación de Hegel es que, si el primero sostiene que el discípulo de Jesús se determina a sí mismo por ser pensamiento en tanto tiene a Dios como objeto, Dios como lo universal y abstracto, pero se atiene a su condición de discípulo para relacionarse con él, de modo que su verdad quede fuera de sí, como un pensamiento enajenado del que no reconoce su propio origen en el hombre, entonces, aunque el mismo discípulo se define como discípulo o ignorante del saber, por el acto del pensamiento o bien por ser una subjetividad infinita, es medida de todo; resulta pues que el discípulo es lo verdadero, pero sin darse cuenta, de modo que lo que era esencial, Dios, resulta no serlo, pues lo esencial está en el discípulo y su falsa finitud, pues a final de cuentas lo que termina imperando en esa relación es el sentimiento infinito del hombre, que se constituye como todo contenido y la vida de la experiencia religiosa. Para Hegel, la verdad de esta relación del hombre con su sustancia se da en los términos de lo accidental en lo sustancial, de lo finito en lo infinito, pero de un modo que lo sustancial o lo universal es aquello que posee todo contenido.

[...] Porque este objeto universal no es lo universal hueco y vacío, sino que tiene el contenido en sí, es la sustancia que se mueve en sí, de modo que ella es la plenitud absoluta, a ella pertenece todo contenido, toda determinación, toda particularidad; en consecuencia, así soy yo, así me intuyo como finito, así sé que soy, en esta vida, un momento que no posee este ser particular y el subsistir de este ser particular sino en esta sustancia. [...].⁶⁵

Con Kierkegaard habíamos hecho la referencia a la relación accidente-sustancia en torno a lo finito e infinito.⁶⁶ En efecto, entonces, el hombre era lo accidental en la relación con Dios, tenía su ser en otro y Dios, en cambio, era lo que tenía su ser en sí. Ahora la relación es otra, pues, lo que es esencial sólo es aquello que es mediación, es decir, aquello que es negación de la negación. Por un lado Dios es la negación de lo accidental; Él se afirma como la negación de lo accidental y toma su ser de ello. O sea que, para nosotros, lo accidental se conforma como un momento esencial de lo universal y, a su vez, la sustancia como un momento esencial de lo accidental, todo desde el sentido de la superación hegeliana.⁶⁷

Así lo accidental no desaparece o se diluye en la sustancia, ni la sustancia deja de ser tal por su relación con lo accidental, sino que ella se define y se limita por su relación con lo accidental, es decir, que la sustancia adquiere un contenido determinado para sí misma. Antes la sustancia negaba lo accidental y se afirmaba como lo verdadero: por ese movimiento, lo accidental no quedaba conservado por ella, sino que quedaba fuera de la

⁶⁵ *Ibid*, p. 198.

⁶⁶ *Supra*, p. 28.

⁶⁷ *Cfr.*, Antonio Escotado, *La conciencia infeliz*, p. 31. Antonio Escotado nos explica que *Aufheben*, lo que entendemos como superación, es una palabra alemana que tiene un doble sentido, significa conservar, mantener y al mismo tiempo hacer cesar y poner fin; aquello que es *aufgehoben* es al mismo tiempo conservado, ha perdido su inmediatez sin ser anulado.

sustancia y con ello el contenido, la riqueza de la vida, quedaba fuera, resultando, por tanto, que lo universal se vaciaba de determinaciones y el Dios que debía ser vida resultaba más bien un Dios muerto o bien un Dios que no era tal, puesto que su esencia estaba puesta por el hombre o condicionada a su relación con lo accidental y lo accidental quedaba fuera de él.⁶⁸ Podríamos decir que un Dios que no tiene determinación alguna no tendría por qué interesar al hombre, ni tampoco estar interesado en él, es simplemente una nada. Decimos que ese Dios vacío de determinaciones en realidad no era ningún Dios, porque hemos descubierto que la actividad, la negatividad y la vida están puestas del lado del hombre y que Dios, como lo habíamos concebido desde un principio, es decir como lo universal abstracto, es un producto de la subjetividad infinita del hombre. Así

[...] La verdadera determinación de lo finito en su relación con lo infinito es la unidad inmediata de ambos. Yo soy sólo un momento esencial de lo infinito, que está contenido dentro de lo infinito mismo. [...]⁶⁹

Dios ha creado un mundo, al hombre, todas las cosas, pero de modo que Dios mismo está presente en todas sus obras, ellas son expresiones de su ser. Dios ha determinado todo, lo que implica que Él mismo se ha determinado a sí mismo en la creación y en la historia.

[...] El se determina en cuanto El se piensa y El crea un mundo, El se pone frente a otro, ahí está El y un mundo, son dos. En esta relación, El mismo queda apresado como lo finito frente a lo finito; pero lo verdadero consiste en que el mundo es

⁶⁸ *Supra*, pp. 50 y 51.

⁶⁹ Hegel G. W. F, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Tomo I, p. 199.

solamente un fenómeno y que ahí El se posee a sí mismo. Sin el momento de la finitud no hay ahí ninguna vida, ninguna subjetividad, ningún dios viviente. Dios crea, es activo, ahí radica la diferenciación, y con ésta ha sido puesto el momento de la finitud. [...] ⁷⁰

Tenemos varios resultados, sabemos ahora que Kierkegaard, en su esfuerzo por no dar un paso más allá de la religión, condujo la argumentación con respecto a la esencia de Dios a la paradoja y al misterio. También sabemos ahora que el supuesto que tenía la religión con respecto a la ignorancia del hombre y su incapacidad de comprender la verdad era falso. Interpretando a Hegel hemos analizado y descubierto la verdad de la dialéctica entre el hombre y Dios, verdad que ha quedado establecida. al comprender que un Dios realmente existente en la objetividad no debe poseer su condición de existencia únicamente en la subjetividad, sino que debe estar determinado para nosotros y para sí, lo que implica la reconciliación de lo infinito con lo finito, o bien el saber de que lo accidental es esencial para la sustancia y viceversa. El yo se ha elevado a la conciencia de su propia universalidad, así como de su actividad infinita que le permite determinarse a sí mismo y su verdad. No podemos decir que hemos llegado a estas conclusiones de modo externo a los objetos que nos hemos propuesto analizar, Dios y el hombre, porque son ellos mismos los que han demostrado, según nuestra argumentación, que son una unidad o que no hay escisión entre la esencia del hombre y la de Dios.

Sin embargo, para entender con mayor claridad la experiencia religiosa, debemos comprender el sentimiento religioso, es decir el *pathos* que vive y afecta al hombre de fe

⁷⁰ *Ibid*, pp. 199 y 200.

cuando experimenta su vida religiosa. El sentimiento religioso es el todo del contenido religioso y es a ello a lo que ahora vamos a dirigir nuestro esfuerzo del pensamiento, para esbozar una crítica, para lo cual no nos ayudamos de Hegel, sino de Ludwig Feuerbach, al que ya hemos hecho referencia en esta misma parte.

Lo primero que debemos entender del sentimiento religioso es lo expuesto anteriormente, que es la determinación esencial de la religión: sin amor a Dios, no hay fe; así pues, lo que nos permite superar nuestras limitaciones y elevarnos a esa universalidad del pensamiento es el sentimiento.⁷¹ Esa cualidad del sentimiento religioso, la de elevarnos por sobre nuestra propia finitud, constituye una de las perfecciones del hombre, de ahí que, si lo que posibilita la experiencia religiosa es el sentimiento, se debe a que el sentimiento mismo debe ser infinito. Feuerbach sostiene la afirmación de que el hombre pone fuera de sí su esencia y la objetiva como Dios, en lo que llamamos la enajenación religiosa. Esta esencia no es otra que el pensamiento de sí mismo; sin embargo, la pasión o el sentimiento en tanto perfección del hombre, cualidad infinita de él, puede ser puesta fuera de sí. Así, no sólo estamos enajenando nuestro pensamiento conceptual que toma la forma de una representación, sino que el sentimiento en su forma pura, como un sentimiento de un sentimiento, es un universal o una intuición interna que también puede ser enajenada.

Desde nuestra lectura de Kierkegaard (lectura que criticaremos inmediatamente después con Feuerbach) el hombre de fe ha renunciado a la finitud, a su yo particular, y, con ello, a posibilitarse con sus propios medios la felicidad, se abandona en Dios, porque sólo él posee absolutamente los medios y la subsistencia que el hombre aspira a poseer.

⁷¹ *Supra*, p. 27.

Luego el hombre se arroja al absurdo, al misterio de Dios y resiste semejante empresa por su *sentimiento* infinito.⁷² Lo que tiene en mente el hombre religioso, en ese momento, es que Dios fije su mirada en él, como una mirada entre enamorados que conduzca a la felicidad. Es por el amor a Dios que soñamos con el milagro del amor de Dios al hombre. Pero, como dice Feuerbach,

“[...] Si [...] el sentimiento es el instrumento esencial de la religión, entonces la esencia de Dios no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento. El verdadero pero oculto sentido de la frase <<el sentimiento es el órgano de lo divino>> es: el sentimiento es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre. ¿Cómo podrías percibir lo divino por medio del sentimiento si él mismo no fuera de naturaleza divina? Lo divino sólo es percibido por lo divino. <<Dios sólo se conoce por medio de sí mismo>>. La esencia divina que percibe el sentimiento no es en realidad otra cosa que la esencia del sentimiento deleitada y encantada consigo misma; el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo.”⁷³

Feuerbach crítica a la religión y, contrario a lo que cree Kierkegaard, nos dice que lo que la conciencia religiosa percibe como el milagro de la esencia divina no es otra cosa, sino la esencia del sentimiento deleitado consigo mismo. Una embriaguez que tiene su origen en la capacidad humana de ponerse a sí mismo como lo esencial y verdadero, pero sin descubrirse o tomar conciencia de tal cosa. Feuerbach claramente nos advierte que es un error tomar nuestra percepción de la esencia divina como algo que es distinto de nuestro

⁷² *Supra*, p. 27.

⁷³ Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, pp. 60 y 61.

propio sentimiento, con lo cual se distingue totalmente de Kierkegaard, al mostrarnos que lo esencial del movimiento del sentimiento en la religión es el propio extrañamiento del sentimiento que se vive, en última instancia, como la ausencia de reconocimiento de nuestra propia esencia. Siguiendo la misma línea de la argumentación de Feuerbach sobre el sentimiento religioso, podemos decir que lo que en realidad pasa cuando el hombre de fe se regocija por el amor de su dios es que el hombre se está deleitando con su propia e infinita capacidad de amarse a sí mismo. Por lo anterior, la fe nos conduce a un encuentro del hombre con su propia esencia, la cual está puesta fuera de sí como objetivada. El hombre, en tanto ser activo y libre, expresa su esencia como una pasión por lo infinito que se traduce en lo que llamamos religión; pero lo que en realidad sucede es que el hombre, en tanto ser genérico o universal, pone fuera de sí su sentimiento para proporcionarse un reconocimiento de sí, o bien debemos entender este reconocimiento del hombre como del tipo del de quien se encuentra como es en sí. Podemos observar cómo de continuo los sentimientos están exaltados en la vida cotidiana por este o aquel objeto particular, pero cuando los hombres exaltan su sentimiento ante *lo Absoluto*, perciben su propia perfección, es decir, su propia esencia fuera de sí. Por lo que, si hay un sentimiento infinito enajenado, la superación de esta enajenación debería dar paso a la conciencia de la propia esencia. En efecto, el amor o el miedo hacia Dios se vuelven el amor en sí o el amor al amor y un poner como divino al amor y al sentimiento humano. Porque si Dios es nuestra esencia, sólo que fuera de nosotros, entonces se constituye de nuestros sentimientos o nuestra perfección, como si estuviera puesta en otro. Así, si amamos a Dios o a Jesús por su sacrificio, por ese amor infinito que muestra al hombre, entonces, lo que amamos es nuestro propio amor infinito hacia el hombre, el cual por ser tan enorme y puro lo vemos como algo divino y no

humano pero que es lo más humano, porque es nuestra misma esencia o una de sus perfecciones expresándose.

El hombre de fe que acude a Dios siente sosiego en su búsqueda porque apela al amor de Dios, que le brinda la salvación. Siente fe y esperanza en el futuro, porque Dios es amor, Dios es perfección y todo se encamina a Dios. Sin embargo, este amor que el hombre de fe siente dirigirse a él, es decir el amor de Dios, sólo puede ser la misma esencia del hombre que se ha expresado real y objetivamente como íntimamente suya. Por un lado, el hombre de fe siente que todo es vanidad, que nada en el mundo le pertenece y nada en el mundo lo puede hacer feliz, lo que lo lleva a que su sentimiento no se pueda saciar fuera de sí, sino que precisamente su sentimiento busca su satisfacción en sí mismo, en su esencia o en lo que, por decirlo de algún modo, es más él o le es más intrínseco. Abandona su finitud y abraza la infinitud o sea su completa y total esencia. Así pues, no nos queda otra cosa que pensar sino algo muy parecido a lo que decía Feuerbach en nuestra cita anterior, al decir él que lo divino sólo percibe lo divino, y, en efecto, si Dios puede relacionarse con el hombre porque el sentimiento tiene algo de divino, ahora nosotros podemos decir que eso divino que vemos puesto en el hombre y en Dios, no es otra cosa que la capacidad del hombre por tener como objeto de su conciencia su propia esencia o bien la deleitación del sentimiento consigo mismo. Es decir que lo humano sólo siente compasión ante lo humano, lo fundamental aquí es que eso humano aparece como lo no humano. Así, Dios ama al hombre religioso, pero lo siente o ama en tanto éste posee el sentimiento de lo infinito que pone a Dios y pone en él su sentimiento de amor hacia el hombre. Así pues el hombre se ama a sí por medio de su amor a Dios, lo cual, para nosotros, tiene su origen en el sacrificio de Dios en favor del hombre, siendo que debe tener su origen en que lo esencial es el hombre

y no Dios. Porque el sentimiento humano se tiene como objeto a sí mismo, sólo que fuera de sí. Sin embargo, el hombre religioso no da ese paso hacia el conocimiento del movimiento de su propia esencia enajenada que sí da el filósofo. El religioso se queda en el amor infinito de Dios y aunque este amor es puesto por él, él no lo reconoce y, por lo mismo, no puede distinguir su propia infinitud y su libertad.

En algún momento señalamos que el hombre devoto tenía un pensamiento abstracto que tomaba como absoluto. Esta idea de Dios era vacía de contenido, es decir, se caracterizaba por la falta total de determinaciones de Dios.⁷⁴ Esta idea vacía de Dios, que toma la forma de una representación de él mismo, entendiendo la representación como la figura inmediata del saber absoluto, según Hegel, o bien como una figura que no alcanza aquello que debe presentar, a saber, el espíritu conciente de sí mismo⁷⁵, se sostiene en una serie contradicciones y paradojas que se presentan a la razón. Sin embargo, al saber absoluto, como conocimiento de la verdad que a su vez es una certeza de sí del yo espiritual, no le corresponde como su más alta forma de expresión la representación aconceptual de la religión, sino que le corresponde un concepto que se desarrolla desde un pensamiento que busca las diferencias y determinaciones de su objeto. Aquellos que aceptan el absurdo en vez del concepto sólo probarían que su sentimiento infinito se ha vuelto la expresión por la que ellos abandonan el pensamiento que diferencia y cómo se quedan con la mera representación de Dios.

⁷⁴ *Supra*, pp. 49 y 50.

⁷⁵ *Vid.* Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 397.

Hasta aquí hemos desentrañado y criticado el pensamiento de Kierkegaard y de la teología negativa. Como recordamos, la teología negativa se proponía eliminar las determinaciones de Dios y afirmar con ello la incognoscibilidad de la esencia divina. La teología negativa escindía al hombre de Dios y consideraba ambos como sujetos antitéticos, el resultado de esta visión ontológica del hombre nos llevaba al misterio y a una serie de paradojas insalvables para el pensamiento.⁷⁶ Pero nosotros hemos criticado la antinomia Dios-Hombre porque sabemos, por Hegel, que el hombre religioso es una subjetividad infinita y abstracta que determina, sin saber que está determinando algo, el objeto de su experiencia religiosa, es decir, a Dios; por lo que Dios es lo que el hombre religioso determina como su Dios. También sabemos ahora, por Feuerbach, que objetivamos nuestra esencia, es decir que enajenamos nuestra esencia y no reconocemos este movimiento; por lo que, en realidad, cuando el hombre tiene una experiencia religiosa, lo que en verdad pasa es que tiene una experiencia con su propio sentimiento objetivado. El estudio del movimiento de enajenación de nuestra propia esencia humana, en la experiencia religiosa tuvo como meta final el reconocimiento de nuestra propia esencia; este reconocimiento sólo es posible a través del pensamiento conceptual, que reflexiona libremente y no se deja engañar por el sentimiento infinito. El pensamiento conceptual de la filosofía de la religión buscó descubrir la verdad de su objeto desde el objeto y no desde fuera de él, como ocurre con la subjetividad religiosa, que determinaba su objeto de manera externa a como el objeto debería expresarse; es decir que la subjetividad religiosa determinaba la esencia de Dios sin entenderla como la enajenación de la esencia del hombre. En cambio, el filósofo de la religión descubre las determinaciones de Dios no de manera externa a él, sino que, del modo más apegado a él, descubre que su esencia no le es

⁷⁶ *Vid, Supra*, pp. 46, 47 y 48.

propia, sino que es más bien una objetivación de la esencia del hombre y que el hombre, contenido último de la religión, se deleita con su propia esencia en ella.

Hasta el momento, se ha demostrado cómo la finitud y la infinitud se disuelven y son más bien lo mismo en el sujeto. A todo eso le hemos llamado la subjetividad infinita, que precisamente ha dado el salto al Absoluto por el sentimiento. Es el sentimiento del mismo hombre el que se recrea consigo mismo en la religión, es decir, que el hombre como sujeto pone fuera de sí un objeto, su sentimiento, este sentimiento enajenado es el objeto del sujeto, pero como es el sujeto mismo el que puso el objeto, resulta para nosotros que el sujeto es el objeto. La conciencia es más bien una autoconciencia, porque todo el contenido del objeto está determinado por la conciencia y, en el proceso de enajenar el objeto y descubrir el error en el que cae la conciencia al no reconocer el origen del objeto, la conciencia se percata de su propia autoconciencia. O bien que el Yo se define por su relación consigo mismo o bien el sujeto es sustancia.⁷⁷ La religión, para Hegel, todavía no es esto, en tanto que la religión no tiene como objeto la autoconciencia real.⁷⁸ Y por eso mismo plantea su superación.

⁷⁷ La sustancia es lo universal, el en sí del saber, pero el desarrollo del contenido de la sustancia, la mediación de su devenir otro consigo misma es lo que constituye a la sustancia como sujeto. La sustancia deja de ser lo universal inmediato, el en sí, para convertirse en lo mediado o más bien en lo inmediatamente mediado, es decir que la sustancia adquiere la determinación de lo particular en ella misma, es decir, la negatividad. La sustancia que es sujeto es la pura y simple negatividad que se comporta como un desdoblamiento. En su devenir el sujeto desarrolla toda la riqueza de la sustancia en los momentos que se van presentado a la conciencia, éste momento es el ser para otro de la sustancia, y constituyen toda la experiencia. Sin embargo no es sino hasta que la sustancia se presenta en sí, como universal, y para sí, como ser inmediato que es ser y reflexión de sí, que la sustancia demuestra que también es sujeto porque el ser para otro de la sustancia, que la lleva a desdoblarse, se repliega en unidad infinita del ser para sí. Cfr. G.W.F Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pp 139 y 140. y G. W. F Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp15 y 16.

⁷⁸ Vid. G.W.f. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 461.

[...] Este sobrepasar el objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral [...] sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto tanto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma. [...] ⁷⁹

Hegel no deja de resaltar esa doble significación que tiene la enajenación para el hombre; por un lado, una negativa que consistiría fundamentalmente en que el hombre no es conciente de tener su propia esencialidad en sí. Pero tendría indudablemente la significación positiva de ser el movimiento dialéctico que nos lleva a la conciencia de la propia esencialidad. La enajenación de la conciencia “[...] tiene lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo, de este modo, la significación positiva; o, la autoconciencia sabe esta nulidad suya [...] por el hecho de enajenarse [...]. De otra parte, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y ha retornado a sí misma y [...] se encuentra cerca de sí en su ser otro como tal. [...]” ⁸⁰

La religión es por mucho el acceso más natural e inmediato hacia el Absoluto. La filosofía, desde Hegel, se distingue por ser un acceso al Absoluto como una mediación, o un movimiento en el tiempo. La filosofía tiene que superar la subjetividad abstracta e infinita, es decir, a la conciencia religiosa que distingue de sí lo infinito, pero que todavía no se percata de que ella es todo el contenido y lo que determina todo lo que es. Es por eso que la conciencia debe declarar que ella misma es infinita, pero no como subjetividad o

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibid*, p. 461.

individuo, sino como género. Es decir que el hombre es consciente de su propio género y de aquello que lo constituye.

Así pues el concepto de la religión nos muestra cómo el individuo se niega a sí mismo y se pone fuera de sí en otro objeto. Pero de modo que el individuo asume esta nulidad y la expresa en su devoción. Así pues, sabe que puso a otro objeto como sí mismo, pero ahora, desde el saber filosófico de todo el proceso, sabe que la enajenación se ha superado y que él ha regresado a su pertenencia.

[...] el espíritu que da a su completo y verdadero contenido [...] la forma del sí mismo y que [...] realiza [...] su concepto a la par que en esta realización [...] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual* [...] ⁸¹

Entendemos que la religión vista como un movimiento concluye con su superación, es decir, con el fin de la enajenación: la conciencia religiosa, al superar o negar la condición esencial que la determina, a saber la ignorancia del proceso de su propia enajenación, se configura como un nuevo momento del saber, el momento del sí mismo que posee el conocimiento de su negatividad. La conciencia tiene en su reflexión, como objeto, su propia autoconciencia, la que la conforma como un espíritu que se sabe como espíritu y que se determina por el saber conceptual, o más concretamente por el saber de su propia enajenación. Pero de modo que este contenido de su saber, que precisamente es el movimiento de su Yo, es todo el contenido.

⁸¹ *Ibid*, pp. 466 y 467.

[...] La *verdad* no sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la *forma* del saber de sí mismo. [...]" ⁸²

Si antes teníamos la verdad fuera del hombre y la certeza de Dios no en Dios, sino en la subjetividad infinita, pero no lo reconocíamos, ahora reconocemos que la verdad es lo mismo que la certeza o que ambas tienen la misma figura en el saber conceptual o saber de sí. Es decir que ahora su verdad está puesta en sí misma como saber, saber de sí misma en su movimiento, pero que también se presenta como certeza de sí misma. El contenido del saber absoluto no es otro que el hombre mismo en su ponerse como otro en la enajenación, recuperarse a sí y poseer la verdad de sí mismo como un contenido espiritual. La certeza está dada, entonces, por el saber de sí mismo.

La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber han resultado ser, por tanto, el puro *ser para sí* de la autoconciencia; él es yo, es *este* y ningún otro yo y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo *universal* superado [...]" ⁸³

Lo que Hegel quiere decir es que el sujeto espiritual, o la figura que tratamos como el espíritu que se conoce a sí mismo, se determina como la conciencia real, que es singular, pero que es también un universal [en tanto conciencia de su esencia], y que es inmediata mediación, porque tiene en sí su propia negatividad. Es la unidad inmediata de lo singular y universal en un yo espiritual. Este Yo que es conciencia de sí o yo espiritual "[...] Tiene un

⁸² Ibid, p. 467.

⁸³ *Ibidem*.

contenido que *diferencia* de sí; pues es la pura negatividad o el escindir-se; es *conciencia*. Este contenido es en su diferencia misma el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es yo. Yo es en él como diferenciado y reflejado en sí; el contenido solamente es *concebido* porque el yo, en su ser otro, está cerca de sí mismo. [...]”⁸⁴

Para Hegel, lo fundamental del saber absoluto o del saber de uno mismo es captar la negatividad y con ello el movimiento hacia el saber. Para nosotros, en nuestro estudio sobre la esencia de la religión fáctica, lo fundamental consiste precisamente en distinguir los momentos del movimiento dialéctico de la religión. Por una parte, la negación del yo particular y su superación en un ser universal que tiene su esencia en el pensamiento. Por otra parte, la enajenación de la esencialidad propia en un objeto externo y la superación de esta posición como auto-conocimiento del propio proceso. Porque el contenido del saber, la verdad del yo, consiste en descubrir que el yo se escinde, se enajena, que el yo es un movimiento que se supera a sí mismo o la negatividad misma. Esto, porque solamente si el yo sale de sí, en su enajenarse o en su ser para otro, puede realmente descubrirse a sí mismo.

Ahora bien, si recordamos el principio de nuestra investigación, nos planteábamos analizar la dialéctica entre el hombre y Dios⁸⁵, lo que nos llevó a descubrir que no podíamos conocer a Dios⁸⁶ o descubrir que el conocimiento de su esencia era

⁸⁴ Ibidem..

⁸⁵ *Supra*, p. 10

⁸⁶ *Supra*, . P. 27

indeterminable para nosotros⁸⁷. Pero, ahora, hemos descubierto que lo que en verdad hicimos fue determinar el concepto del hombre a través de la relación dialéctica que el hombre tiene con Dios. Dios es, para nosotros, en este momento del saber la esencia enajenada del hombre y no reconocida por él y es por eso que no hay ninguna unilateralidad en la dialéctica entre el hombre y Dios, unilateralidad como aquella que decía que Dios era lo esencial en la relación y el hombre era lo inesencial. Porque resulta, más bien, que dado el Yo espiritual, aquel Yo que se sabe cierto de sí, ha superado la falsa distinción entre pensamiento finito e infinito, o bien, superó su falsa distinción entre él y Dios. Por lo que a Dios, como el otro lado del movimiento con respecto al hombre, sólo le queda comprenderse a sí mismo como el movimiento inverso, a saber, como el movimiento de lo infinito en lo finito: un movimiento en el que desaparece Dios como representación del yo espiritual, pero en el que se gana al yo espiritual como un ser real, un yo que es este ser particular, que a la vez es universal por el saber de su propia negatividad, o bien como ser que se ha recuperado a sí mismo de su enajenación. Pues Dios quiere decir la esencia humana enajenada o el contenido espiritual que se encontraba extrañado.

Ambas partes del movimiento, el hombre y Dios, han encontrado en su proceso aquel ser que en un principio siempre les hizo falta. Así, el yo finito ha devenido en él mismo como lo infinito, como un agente libre, y Dios, aquel ser que era toda libertad, ha ganado necesidad, es decir, ha ganado con la finitud aquel sí mismo de la existencia que antes no poseía. Podemos decir, ahora, que Dios en tanto categoría que sólo quiere decir infinitud y vacío, ha sido superada. Dios para nosotros en este momento sólo puede querer decir Dios que se ha vuelto hombre o que, en su igualdad con el hombre, ha encontrado su

⁸⁷ *Supra*, pp. 35 y 43.

verdad y el término de su esencia; es decir, para nosotros la categoría Dios es un concepto superado por la filosofía y que se resuelve por ser la esencia extrañada del hombre. O bien Dios es la afirmación de la esencia del hombre hecha por el hombre (afirmación que se efectúa como enajenación de la esencia) y la negación de la esencia del hombre hecha por el hombre, negación de la esencia propia que se vive en la experiencia religiosa como ignorancia de la esencia de Dios y de la esencia del hombre, es decir, como el extrañamiento de la esencia humana. El hombre, en cambio, resulta ser el centro de todo el movimiento dialéctico y Dios es el pretexto que la conciencia necesitaba para descubrir y deleitarse con su propia universalidad, libertad y negatividad. La crítica a la religión realizada por Hegel y que nosotros reconstruimos, puso al descubierto los argumentos paradójicos y contradictorios que Kierkegaard empleaba para sumir a la conciencia en el extrañamiento de su propia esencia. Kierkegaard pretendía que nos quedáramos en la ignorancia de la verdad, pero en la fe de ella misma, ofreciéndonos con las palabras más seductoras que amáramos más a Dios que a la verdad, pero para la conciencia filosófica, ya con Hegel ya con Feuerbach, eso es lo más peligroso para el sujeto espiritual, para la conciencia del hombre, para la libertad, porque el hombre sólo puede ser libre cuando se sabe cierto de sí mismo como cierto de que él es enajenación y recuperación, es decir, un yo mediado o un yo que contiene en sí la negatividad.

Conclusiones.

A lo largo de este estudio sobre la experiencia religiosa fuimos desarrollando los diversos elementos que componían la experiencia religiosa; primero observamos a la conciencia finita que propiamente no es la conciencia que se percata de la infinitud divina. En nuestro análisis de la conciencia finita, descubrimos que ésta se caracterizaba por estar atrapada en la ausencia o bien que la conciencia finita experimentaba su inesencialidad o bien que ella estaba fuera de la esencia.⁸⁸ Sin embargo, ahora, sabemos que la conciencia experimenta tres momentos. El primero es el de la conciencia finita que tiene su esencia fuera de sí. El segundo momento es el de la subjetividad abstracta, en el que la conciencia ha renacido por la relación que tiene con su propia esencia enajenada. Y el tercer momento, es el momento en el que la conciencia descubre que su esencia había sido enajenada, supera esta enajenación y sabe que tiene su esencia en sí y para sí.

En el primer momento, la conciencia finita experimenta su finitud, es decir, las limitaciones que tenemos todos los seres humanos. Así ella experimenta la culpa o el mal, le teme a la muerte, es ignorante y carece de libertad. La conciencia finita no puede liberarse de sus limitaciones desde ella misma o eso cree ilusoriamente, porque ella supera sus limitaciones cuando objetiva su esencia fuera de sí. Desde la visión que tiene Kierkegaard de esta conciencia que es el yo particular, lo que sólo quiere decir un hombre determinado y vivo, este hombre se determina a sí mismo por la falta de su propia esencia que se traduce en su vida como angustia y desesperación.⁸⁹ Pero ahora no estamos en el

⁸⁸ *Supra*, p. 12.

⁸⁹ *Vid, Supra*, pp. 14 y 15.

momento de la angustia y de la desesperanza de la conciencia finita o del yo particular, sino en el momento de un yo espiritual o de un yo inmediatamente mediado. Es decir, de un yo que tiene su verdad en sí y para sí. Sabemos que la conciencia finita es un momento que se supera cuando a partir de la fe se cree en Dios. La actitud religiosa es aquella superación por una nueva forma de la conciencia que niega las determinaciones de la conciencia finita. La conciencia finita se sabe accidental y contingente por lo que, para superar su propia contingencia, tiene que reconocer su propia finitud y poner lo infinito o esencial fuera de sí o bien ella supone en su acto de fe la esencialidad que requiere ella para tener ser.

Kierkegaard fue al pensador que asumimos para comprender a la conciencia finita y su superación en la conciencia religiosa. Él llama a este acto de superación “la resignación infinita”, porque en este acto negamos nuestra esencia, pero afirmamos la esencia de Dios.⁹⁰ El hombre, en la resignación infinita, se arrepiente de su vida de pecado, del mal, de la ignorancia y por el sentimiento infinito, que puede ser amor, asombro o temor, es conciente de la presencia de la esencia divina, de aquello que es mayor que él y que por tanto no tiene sus limitaciones. Así, si el hombre era malo, entonces por su nueva relación con Dios, es decir, por su relación con la propia esencia enajenada, se consideraba salvado,⁹¹ pero también se salva de la ignorancia porque se le revela la verdad. La conciencia devota o religiosa se afirma como un ser espiritual, aunque limitado en su relación con Dios, pero que sabe que su subsistencia se la debe a Dios. Sin embargo, nosotros sabemos ahora que la conciencia religiosa no reconoce que esa esencia, que cree

⁹⁰ *Vid, Supra*, pp. 20 y 21.

⁹¹ Este punto en particular, el de la salvación moral, es un punto de especial importancia para la religión. La moralidad para el hombre religioso se funda en Dios, así que al entablar la relación con Dios el creyente descubre la esencia de lo bueno en la moralidad derivada de Dios. Así pues el mensaje que descubre el creyente es también un mensaje moral para él.

que está en Dios, más bien proviene de la conciencia humana. Dios no es más que la propia esencia humana, más concretamente el sentimiento humano concentrado en una relación consigo mismo. La verdadera esencia de Dios consiste en que, cuando el yo finito se pone en contacto inmediato con la verdad, con Dios o lo esencial, se pone en contacto con su propia esencia enajenada, es decir que tiene su esencia en sí, pero que aún no sabe eso.

Dios es la objetivación del sentimiento humano y no reconocido como tal. Así, cuando el hombre adquiere esperanza para sobrepasar su finitud, esto se debe esencialmente a que él descubre su propia esencia.⁹² Es Hegel el pensador que nos anticipa en qué consiste la contradicción en la que cae el pensamiento de Kierkegaard y, por ello, nos descubre la verdad de la conciencia religiosa por la reflexión sobre ella misma. Feuerbach nos ha hecho ver qué es lo que ocurre con el sentimiento infinito, a saber, que el amor a Dios y el amor que el hombre siente que le profesa Dios recíprocamente, es el sentimiento humano deleitado sobre sí mismo. Lo que experimenta el hombre es el amor puro, el amor infinito que el hombre siente por sí mismo, no como amor a un hombre en particular, sino como amor a los hombres en general. La verdad del sentimiento infinito que nos descubre Feuerbach es la verdad que descansa oculta en la felicidad de la fe, es decir, que la verdad de la fe consiste en que el amor es el valor absoluto y que, por su forma espiritual, nos muestra, en la forma de una representación, la verdadera esencia de la conciencia infinita o bien de lo que Hegel llama “el yo inmediatamente mediado”. Lo fundamental, ahora que conocemos la verdad de todo el movimiento de la experiencia religiosa, es que esta es, para nosotros, reconocer que la representación religiosa es la intuición inmediata del saber de sí del hombre.

⁹² *Vid, Supra*, pp. 71, 72 y 73.

Si acaso la diferencia entre Hegel y Feuerbach con respecto a la manera en que ambos abordan la religión es que Hegel aborda la religión de un modo dialéctico y ve en ella una serie de determinaciones que la configuran históricamente y, por ello, ve en la intuición religiosa una verdad que se va superando en su contenido, para mejorar la representación que tiene de la esencia del espíritu humano. Feuerbach no podría estar en desacuerdo con Hegel; su obra *La esencia del cristianismo* es una corroboración de la crítica filosófica de Hegel, sin embargo él no es idealista como Hegel. El materialismo lleva a Feuerbach a pensar que, dado el saber del hombre, no hay razón para seguir manteniendo la ilusión en la enajenación. Hegel consideraría que el contenido de la religión es un momento esencial de la Idea, es decir, un momento esencial del saber espiritual. Porque la religión es la verdad intuida por el hombre Hegel, ve en ella racionalidad y una necesidad histórica.⁹³

Sin embargo, la religión se sostiene en su esencia por la enajenación de la esencia del hombre, cuando la conciencia religiosa se mantiene suspendida en la fe y todavía no es mediación o reflexión de sí misma, ella está cegada por una ilusión y cree que Dios es un objeto independiente de su propia reflexión; pero es lo contrario: es un pensamiento suyo, una representación que se origina en el hombre, pero de la cual el hombre no reconoce su origen. Si el hombre reconoce el origen de la idea de Dios, reconoce a su vez su propia esencia y es autoconsciente porque sabe que él es y ha sido en la religión el objeto de su devoción. Si la conciencia finita y luego la conciencia abstracta de la religión no fueran en un principio una conciencia infinita que es mediación, es decir, una conciencia que tiene el

⁹³ Vid, *Supra*, pp. 61, 62, 63 y 64.

elemento de la negatividad en sí, pero no aún para sí, no podrían superarse en una conciencia espiritual que tenga su esencia en sí y por sí; tampoco sucedería que la conciencia finita se sintiera feliz y segura de sí misma, si no estuviera en contacto con su propia esencia en la devoción. Para nosotros, la superación del momento religioso de la conciencia acontece cuando además de que la conciencia tiene una intuición de su autoconciencia, momento religioso, ella sabe que es una autoconciencia que se tiene como objeto a sí misma como autoconciencia, es decir, el momento del saber conceptual del espíritu. Y el contenido de este saber de sí es el movimiento por el que la autoconciencia se hace autoconciente o bien la reflexión que se hace sobre la ilusión y enajenación que se experimentan en la devoción religiosa.

El yo espiritual que es saber de sí, que sabe que es sujeto tanto como objeto, sabe que la enajenación fue una ilusión en la que cayó su pensamiento, pero del que ahora ya sabe la verdad, porque cuando creyó que Dios era la verdad, lo independiente, bueno, real, afirmativo, Dios sólo era en verdad el ropaje y la figura con la que se hacía consciente de su propia esencialidad, independencia, bondad y realidad de sí mismo. El yo determina desde sí mismo qué es lo bueno, porque él es lo verdadero, lo esencial y lo es absolutamente para sí mismo y por eso el hombre es la medida subjetiva y objetiva de sí mismo, es libertad.

¿Cuál es la ilusión en la que cae la conciencia? La enajenación tiene la consecuencia lógica de que, desde el supuesto teológico por el que el hombre postula a Dios, la antítesis entre lo finito e infinito, el pensamiento sólo se enfrascará en paradojas y contradicciones. La mística cristiana del pseudo Dionisio Areopagita y la teología negativa de Kirkegaard sólo desarrollan teológicamente lo que implica la diferencia entre el hombre y Dios. La

incognoscibilidad de Dios, su determinación como inefable o misterioso o diferencia absoluta, son diversas maneras en las que se expresa la antítesis entre lo finito e infinito.⁹⁴

La teología negativa no es, como el místico supone, una descripción objetiva de un objeto exterior al hombre, sino una descripción subjetiva de un objeto subjetivo. Nosotros criticamos la noción de diferencia absoluta y la mística cuando reflexionamos sobre el sujeto que describe la esencia de Dios como inefable, pero que a la vez que hace eso, le arrebató el contenido a la esencia objetiva de Dios, pues, el contenido es lo inesencial o lo accidental que es la conciencia y, por eso, Dios tiene que quedar libre de todo contenido accidental. Pero la esencia recae en la conciencia, porque ella es la que determina el contenido de la noción de Dios desde su subjetividad. La subjetividad del hombre religioso es en sí infinita, pero no para sí, porque aún permanece en la ilusión. Hegel denomina “subjetividad abstracta” a la subjetividad que es infinita pero que aún no se reconoce como una parte del movimiento o bien que determina lo que es y lo que no es pero que no tiene este saber de que hace tal cosa..⁹⁵ Cuando Kirkegaard nos explica que no nos es posible comprender a Dios, en realidad, según Hegel, actúa con una falsa humildad o es vanidoso, porque Kirkegaard cree que no podemos comprender racionalmente a Dios, pero en realidad el pensamiento humano es perfectamente capaz de comprender la esencia de Dios, mas Kirkegaard se afana en quedarse en la humildad con respecto al saber de Dios por privilegiar a la fe. Sin embargo, Kirkegaard no tiene reparos en conceptualizar paradójicamente a Dios y eliminarle sus determinaciones, con lo que limpia de todo contenido su definición de Dios. La verdad de todo el movimiento o concepto de religión es que el hombre es quién determina qué o quién es su Dios o lo que considera sagrado o

⁹⁴ *Vid, Supra*, pp. 45, 46, 47 y 48.

⁹⁵ *Vid, Supra*, pp. 58, 59, 60 y 61.

ilimitado; lo que para nosotros implica que no es Dios quién se determina a sí mismo como diferencia absoluta.

Para Hegel, la antítesis entre lo finito e infinito es falsa y tiene su origen en la distinción dogmática entre finito e infinito. Una distinción dialéctica entre uno y otro concepto nos revela que lo infinito es lo no finito, lo que significa que lo infinito es una noción derivada de lo finito. Lo finito es lo accidental, lo infinito lo inesencial, pero lo infinito es tal porque es la negación de lo finito; sin tal relación, no es infinito, así que, para la infinitud, la esencialidad está puesta para ella en lo finito, en lo que no es ella, pero que necesita tener ser para ser. Luego lo esencial no es lo infinito, sino lo finito, lo que pone al descubierto que lo finito resulta ser lo esencial y lo inesencial a la vez. La antítesis entre lo finito e infinito conduce a una contradicción y por lo tanto no se sostiene, por lo que es contradictorio y erróneo mantener ambos conceptos diferenciados.⁹⁶ Los dos conceptos, finito e infinito, se diluyen en la conciencia que reflexiona sobre su diferencia y que encuentra que no hay diferencia entre los dos, porque la conciencia se sabía finita y limitada, pero ha descubierto que ella, que era inesencial, es la que posee todo el contenido y quien ha determinado lo que ella considera esencial, es decir, que se comporta como una conciencia infinita o bien como un yo espiritual. Así, la conciencia que ha reflexionado sobre su propia experiencia religiosa y sabe que es finita en tanto ser particular, pero que también es infinita en tanto ella es un yo espiritual que en sí resuelve la contradicción, pues, ella es la unidad inmediata de lo finito con lo infinito, es el momento del saber. En el momento del saber, la conciencia tiene su esencia en sí, porque se determina a sí misma por ser saber o tener su esencia en el elemento del pensamiento y es un saber que es para sí

⁹⁶ *Supra*, pp. 55, 56, 57 y 58.

porque el contenido de su propio pensamiento es la reflexión que ella hace de su negatividad. El yo espiritual, que es la última figura de la conciencia, es infinito en cuanto sabe que el contenido de su yo es el movimiento de dividir su pensamiento en dos, uno infinito y otro finito, y de disolver la diferencia que hubo en su unidad.

La conciencia espiritual sabe que es un yo que está determinado por ser inmediatamente una mediación, es decir, que él es un movimiento de enajenarse y recuperarse a sí mismo. El contenido del saber espiritual se constituye por todos los momentos por los que la conciencia pasa y experimenta su relación con la esencia, como ausencia, como enajenación de la esencia y como reapropiación de la esencia. Los momentos anteriores al momento del saber espiritual resultan momentos necesarios para que el yo tenga realidad y un contenido vital, aunque en sí son lo negativo e inesencial porque han sido superados. En el saber, o en el momento del yo espiritual, la reflexión sobre la propia negatividad, es decir, la crítica a la religión, nos muestra que la autoconciencia tiene como objeto su propia autoconciencia, pero a partir de la reflexión o de una mediación, lo que determina al yo a ser un ser mediado y que tiene por ello como contenido la reflexión de su propia negatividad o bien que él sabe que está determinado por su propia negatividad. En el momento del saber, la verdad ya no es una verdad divina; Dios como lo incondicionado o bien como el más allá del pensamiento humano es un concepto superado para nosotros. Lo que realmente importa es el hombre y cómo él se apropia de su esencia, es decir, cómo el hombre se sabe cierto de sí y de su verdad en su autoconocimiento. Porque el yo espiritual tiene su esencia en sí y para sí, de ninguna manera el conocimiento espiritual es un conocimiento extrahumano, sino que es el

conocimiento del hombre y más concretamente el conocimiento de la experiencia que tiene el hombre para alcanzar la verdad de sí.

En resumen, ahora sabemos que la experiencia religiosa es la enajenación de la esencia humana. La ausencia, la fe y el yo espiritual que sabe que la esencia está puesta en sí y para sí, son los tres momentos que conforman todo el movimiento de la experiencia religiosa y que, a su vez, es un saber de sí. Este saber sólo ha sido posible porque, en última instancia, la conciencia puso su ser como otro, es decir, se enajenó y se recuperó de su enajenación; lo que lleva a la conciencia a reconocerse y descubrirse a sí misma, por todo el proceso por el que ha pasado, como negación de la negación. El proceso por el que se ha enajenado y se ha recuperado a sí misma la conciencia es toda su experiencia y determina su esencia en su forma más íntima. Así, la experiencia religiosa tiene su origen en la negatividad del hombre, pero la manera en la que se representa a sí mismo el hombre, en su ser para otro, es la intuición inmediata de su esencia o de la verdad del yo espiritual. Es por lo anterior que el valor que vemos en la religión es un valor proporcional al cúmulo de conocimientos e intuiciones inmediatas de la verdad que yacen en la religión. Por tanto, la reflexión filosófica sobre la religión tiene que partir desde este punto de vista, a saber, del momento del esclarecimiento racional de la verdad de la religión como representación no conceptual del saber; para así, dotada del conocimiento del movimiento de la conciencia religiosa, no buscar la verdad divina en la religión, sino la verdad humana que está extrañada en las diversas figuras y determinaciones que adopta la experiencia religiosa.

Bibliografía.

Aristóteles, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 1998, 582 págs.

Dionisio Areopagita, *Obras completas, Teología mística*, sin traductor, edición Teodoro H. Martín, Madrid, B.A.C, 1990,

http://www.iglesiaortodoxa.cl/cal/cal%20santos/oct/san_dionisio_el_areopagita.htm

Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*, tr. José L. Iglesias, 3ed., Madrid, Editorial Trotta, 2002, 398 págs.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo y Augusta Mondolfo, 4ª ed., Argentina, Hachette y Solar, 1976, 752 págs.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, 2002, 483 págs.

Hegel, G. W. F., *Lecciones de estética*, tr. Raúl Gabas, vol. I, ed. Península

Hegel G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tomo 1, tr. Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza editorial, 1984, 379 págs.

Kant Immanuel, *Crítica de la Razón pura*, 19 ed, España, Alfaguara, 2002, 312 págs.

Kierkegaard Sören, *Mi punto de vista*, tr. José miguel Velluso, 5ed., Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de ediciones, 1980, 169 págs.

Kierkegaard Sören, *Migajas filosóficas*, tr. Rafael Larrañeta, 4ed. Madrid, Editorial Trotta, 2004, 113 págs.

Kierkegaard Sören, *Temor y temblor*, tr. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 2003, 147 págs.

La santa Biblia, tr. Casiodoro de Reina y revisada por Cipriano Valera, 5 ed., Georgia, Estados Unidos de Norteamérica, Editorial Publicaciones españolas, 1973, 1310 págs.

Platón, *Diálogos I*, tr. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 2000, 454 págs.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento Trágico de la vida*, Madrid, Alianza editorial, 1999, 331 págs.