

Filosofía de la cruz en Hegel

MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS*
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
mgonzalv@uc.cl

Resumen

En el presente trabajo se analiza la breve alusión que Hegel realiza a la cruz de Cristo en el parágrafo 564 de la *Enciclopedia* a partir de las *Lecciones de filosofía de la religión* en sus cuatro diferentes versiones. La tesis central del texto sostiene que si bien el tratamiento de la muerte de Dios en cruz corresponde en el sistema de Hegel al momento de la finitud del Espíritu absoluto, hay en él una reflexión existencial que no puede ser pasada por alto y que en ella hay elementos que remiten inequívocamente a la teología de la cruz de Lutero.

Palabras clave: Hegel, Religion, Espíritu absoluto, cruz, muerte de Dios, Lutero.

The Philosophy of the Cross in Hegel

Abstract

In this work the brief mention that Hegel makes to the cross of Christ at paragraph 564 of the Encyclopedia is analyzed from the Lectures on Philosophy of Religion in its four different versions. The central thesis of the work is that, although the treatment of the death of God at the cross corresponds in the Hegelian system to the moment of finitude of the absolute Spirit, there is also in it an existential reflection that should be overlooked and elements that refer unequivocally to Luther's theology of the cross.

Key word: Hegel, religion, absolute Spirit, Cross, dead of God, Luther.

* Profesor especial asistente de la Facultad de Filosofía de la P. Universidad Católica de Chile. Profesor de Ética, Antropología filosófica e Historia de la Filosofía. Especialista en filosofía de la religión y en filosofía moderna, con especial énfasis en la filosofía práctica kantiana. Otros artículos recientes del autor: “¿Podemos esperar el auxilio divino? La autonomía moral y el recurso a la gracia en *La religión dentro de los límites de la mera razón*” (2015), “Kant y el mandato del amor al prójimo” (2015) “Kant y el inquisidor” (2016) y “El sujeto ante la ley Conciencia de la ley moral y Faktum de la razón en Kant” (2018, junto con E. Molina).

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11150019 (2015-2017) titulado “Filosofía de la cruz en Kant y Hegel”.

INTRODUCCIÓN

Casi al final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la tercera sección de la filosofía del espíritu, denominada “El espíritu absoluto”, encontramos el tratamiento que Hegel hace acerca de la religión revelada (Hegel, 1997: par. 564)¹. Al comenzar este pasaje, Hegel afirma:

En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente *revelada por Dios*. En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está-siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu solo es espíritu es tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino de sí mismo.

La manifestación del espíritu absoluto, señala a continuación el autor, tiene lugar por medio de tres elementos: (a) como *contenido eterno* que en su manifestación permanece consigo, que corresponde al momento de la universalidad del juicio (b) como *distinción de la esencia eterna respecto a su manifestación*, que corresponde a la particularidad del juicio y (c) como *retorno y reconciliación infinita del mundo exteriorizado con la esencia eterna*, que corresponde al momento de la singularidad “como momento de la oposición entre universalidad y particularidad vuelta a su *fundamento idéntico*” (Hegel, 1997: par. 569). Quisiera a continuación detenerme en este tercer momento, en el cual el hijo de la esfera eterna, trasladado a la esfera de la temporalidad, “sometiéndose a juicio y muriendo al dolor de la *negatividad* (...), ha devenido para sí desde la negatividad como *regreso infinito* y unidad universal de la esencia universal y singular: [es] la idea del espíritu como eterno, pero *viviente* y presente en el mundo” (Hegel, 1997: par. 569)².

¹ Las citas de la obra de Hegel han sido cotejadas con el original alemán de las *Gesammelte Werke* (Hegel, 1968ss.).

² Como ha mostrado recientemente Mooren, Hegel analiza la relación entre religión y filosofía en términos de “forma” y “materia”. Así entendida, la diferencia en el tratamiento del Espíritu absoluto desarrollada por ambas disciplinas no radica en aquello que es conocido, esto es, en la *materia*, sino en la *forma* en que el objeto es conocido: la religión elabora representaciones (*Vorstellungen*) de los objetos; la filosofía, en cambio, elabora conceptos (*Begriffe*). La filosofía accede a sus objetos por medio de herramientas conceptuales; en el caso de la religión, el acceso se obtiene por medio de la narración y la elaboración de imágenes, como por ejemplo, la representación de un Dios personal, o por el recurso a experiencias religiosas específicas. Hegel establece además que las representaciones son anteriores a los conceptos desde el punto de vista temporal; de esto se sigue que la filosofía, para llevar a cabo su labor conceptualizadora, debe familiarizarse con aquellos objetos que corresponden a las representaciones. Esto es precisamente lo que

Es claro que en este pasaje Hegel se está refiriendo a la crucifixión y muerte de Cristo. Sin embargo, la brevedad del texto deja algunas preguntas fundamentales sin responder. En primer lugar, es necesario determinar qué lugar ocupa la reflexión acerca de algunos conceptos fundamentales de la teología cristiana, como la encarnación y el pecado original y en especial determinar cómo se sitúa el autor frente a la teología de la cruz, la cual tiene como antecedente fundamental la *Disputación de Heidelberg* de Lutero (1518); en segundo lugar, la expresión “el dolor de la negatividad” empleada por Hegel en la *Enciclopedia* y que alude directamente a la cruz, se relaciona con la angustia de la conciencia desventurada descrita en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1998). Esto nos lleva a preguntar a su vez hasta qué punto es legítimo atribuir a Hegel una genuina reflexión existencial, esto es, si en su filosofía hay lugar para la experiencia del hombre de carne y hueso que se enfrenta a las circunstancias de la vida y que debe soportar el peso de la existencia.

Para responder estas preguntas es necesario analizar los pasajes que el autor dedica al problema de la cruz en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Hegel, 1984).

1. BASES TEXTUALES DE LA FILOSOFÍA DE LA CRUZ EN HEGEL

1.1. Estructura de las *Lecciones de filosofía de la religión*

La religión en general y el cristianismo en particular ocupan un lugar central en la filosofía de Hegel, lo que se puede apreciar por medio de una simple lectura de los capítulos finales de la *Fenomenología del espíritu*³. La filosofía de la cruz, sin embargo —y a pesar de que Hegel (1992) ya en las páginas finales de *Creer y saber* habla acerca del *viernes santo especulativo*— está plenamente desarrollada solo en la tercera parte de las *Lecciones sobre filosofía*

acontece cuando se da el paso desde las *representaciones* del Espíritu absoluto en la religión hacia el *concepto* del Espíritu absoluto, que corresponde al ámbito propiamente filosófico. Mooren señala, en este sentido, que más que una *identidad*, entre religión y filosofía hay una relación de *continuidad* (Mooren, 2018: 64-69; 95-96).

³ En su importante texto acerca de la religión en Hegel, Jaeschke señala que en la *Fenomenología del espíritu* la religión surge a partir del espíritu consciente de sí mismo y que en ella se manifiesta la diferencia entre conciencia y autoconciencia. La religión añade la última configuración del espíritu que sabe a sí mismo. Hegel rechaza la idea de la religión como una relación del hombre con un ser divino que vive fuera de sí; ella es, en cambio, la autoconciencia del espíritu. El saber de la religión revelada (el Espíritu que se sabe a sí mismo) es un saber especulativo que contiene un aspecto objetivo y uno subjetivo (Jaeschke, 1986: 200ss.). El contenido del aspecto objetivo es “la verdad que es en sí y para sí, que llamamos Dios” y el contenido del aspecto subjetivo es “que la religiosidad es la verdadera realidad de la autoconciencia, su vida verdadera” (Jaeschke, 1986: 235).

de la religión, que se titula *La religión consumada*. Se trata de los cursos ofrecidos por Hegel sobre *Filosofía de la religión* entre los años 1821 y 1831. Se han editado cuatro versiones correspondientes a los años 1821 (manuscrito), 1824, 1827 y 1831. Como señala Hodgson, las cuatro versiones presentan diferencias significativas que no deben entenderse en términos de izquierda o derecha, o de madurez o inmadurez, sino a partir de la necesidad de estructurar mejor la ciencia de la religión, de la continua asimilación de material nuevo, de la lectura de otras disciplinas, especialmente de historia de la filosofía y de las disputas de Hegel con los teólogos de su época, como Schleiermacher (Hodgson, 1985: 23-25). En sus *Lecciones*, Hegel critica tanto el racionalismo ilustrado como el sentimentalismo, así como la reducción de la disciplina a la investigación histórica. Hegel se esfuerza, por una parte, por mostrar el carácter absoluto y objetivo del contenido de la religión; por otra, en zanjar la polémica acerca del valor de los milagros y de otras clases de evidencia. En 1827, además, había surgido el neopietismo, que acusaba a Hegel de panteísta y ateo, lo consideraba espinozista y rechazaba la teología especulativa. Hegel niega estas acusaciones.

En todas las versiones editadas de las *Lecciones* se mantiene la división en tres partes utilizada por Hegel:

(a) La posibilidad, necesidad y actualidad de la encarnación de Dios en un solo individuo empírico. El punto central desarrollado aquí es la unidad de la naturaleza divina y humana. Dada la realidad de la ignorancia y del mal, esta unidad debe aparecer de manera explícita para el ser humano singular. Esto es lo que acontece en la encarnación: Dios aparece ante el mundo como un ser humano singular (Ms. 88b) (Hodgson, 1985: 29-32). Al comenzar el Manuscrito (Ms.), Hegel afirma a propósito de la encarnación: “Hombre-aspecto de la conciencia- Dios como irradiando en el espíritu- en el espíritu, frente a él, los espíritus finitos. Cuando [estuvo] cumplido el tiempo, y preparado el terreno, fue menester que la finitud [fuera] eliminada del lado del espíritu finito- en su lado, en el lado finito- [y que él fuera] capaz, en consecuencia, de la conciencia absoluta de que Dios se revela y se manifiesta. Precisamente esto [es] la imagen fiel [de Dios en el hombre]” (Ms. 72b). La religión es la “conciencia de Dios”.

(b) La relación del conocimiento histórico acerca de Jesús de Nazaret con el testimonio de que Él es el Cristo. El punto central de la segunda parte radica en las enseñanzas de Jesús como verificación de su carácter divino. Hegel rechaza el valor testimonial de los milagros y se centra en el proceso histórico que posibilita la fe religiosa.

(c) La transición de la presencia sensible a la espiritual, esto es, la muerte y la resurrección de Cristo.

En relación a la redención y a la reconciliación en cuanto historia divina, Hegel afirma que

La necesidad de esa historia reside primeramente en la Idea divina, en el hecho de que Dios en cuanto espíritu es este proceso, cuyos momentos poseen ellos mismos la forma de una realidad completa y, consiguientemente, [la forma] de una autoconciencia finita, para que la Idea divina se realice en y dentro de la autoconciencia finita. Pero el otro aspecto de la necesidad de esta manifestación consiste en que ella sea para la autoconciencia precisamente porque ella es la historia en cuanto [acaecida] en la autoconciencia finita. Dios debe ser para sí en cuanto totalidad de su revelación; solamente así Él está revelado. Esta historia suya debe ser objeto de la ley, pero en su objetividad y verdad (Ms. 82a).

Vemos en este pasaje que la historia de salvación, es decir, la encarnación, el mensaje, la crucifixión y la resurrección de Jesús, responden para Hegel a la necesidad de automanifestación de la Idea divina para la autoconciencia finita y es condición de posibilidad del acontecer de la totalidad de la revelación. A diferencia de los planteamientos de la teología católica, que consideran la encarnación como un acto gratuito de misericordia que podría no haber acontecido si Dios no lo hubiese querido, para Hegel la automanifestación de Dios es necesaria porque sin ella el espíritu absoluto perdería su carácter de tal, al no abarcar dentro de sí el ámbito de lo finito. En este sentido, afirma Jaeschke, “el despliegue de Dios en él mismo tiene por lo tanto de la misma necesidad lógica que el universo” (Jaeschke, 1986: 237-238).

Como explica Hodgson,

[...] el ser de Dios no se revela a sí mismo como pura inmediatez o sustancia abstracta o “ser supremo”, sino más bien como “espíritu” en el sentido de energía, movimiento, vida, revelación, diferenciación y reconciliación. El espíritu designa a un Dios que es intrínsecamente autorrevelatorio, automanifestación; Dios no está encerrado en su divinidad, sino que es cognoscible y en relación al mundo. El espíritu no es un aspecto o una persona de la trinidad divina, sino la trinidad como tal y como un todo, considerada como un acto abarcante o proceso de creación, comunicación, consumación- un acto por el cual el propio ser de Dios es engendrado y realizado tanto como el ser del mundo (Hodgson, 2005: 17, mi traducción).

1.2. La concepción antropológica de Hegel y el sentido de la cruz

Para entender mejor la necesidad de la cruz en el pensamiento de Hegel, es necesario analizar los aspectos centrales de su concepción antropológica. De acuerdo con ella, el hombre natural, que es la primera modalidad del espíritu en cuanto finito, “no es tal como él debe ser” (Ms. 82b).

El hombre, agrega Hegel, es malo por naturaleza (1984 [1824]: 224), entendiendo que la maldad consiste en “la individualización que se separa de lo universal” (Hegel, 1984 [1824]: 231-232). Él es primero un hombre volitivo y no todavía un hombre pensante, es decir, no se determina “según un fin que es en sí y para sí, según el bien” (Ms. 82b); se trata, por lo tanto, de “el hombre del deseo, de la rudeza, del egoísmo y el hombre de la dependencia, del miedo” (Ms. 83a). De acuerdo a su dependencia de la naturaleza, el hombre puede ser manso y benevolente, lo que no es incompatible con los usos y costumbre bárbaros, como los sacrificios humanos (Ms. 83a). El espíritu, sin embargo, no está destinado a la naturalidad e inocencia (Ms. 83a). El concepto universal del espíritu, sin la determinación de la mediatez, es “lo que es en sí y para sí- la misma idea divina” (Ms. 83b). El hombre, por ser finito, “es virtualmente esta idea”; el hombre, no en cuanto espíritu finito, sino en cuanto espíritu, debe elevarse a su verdad. La reunificación necesaria de las dos determinaciones del espíritu, “reside en la esencia del espíritu” (Ms. 83b). Lo que está determinado en el concepto se traduce, en el ámbito de la representación, en estados de la existencia y en una transición de un estado a otro.

El primer momento de este proceso es el concepto y consiste en que el hombre fue creado originariamente a imagen de Dios; esta determinación era un estado de perfección (Ms. 84a) y ha sido comprendida de tres formas: como un estado de acabamiento y armonía espiritual (Ms. 84a), como la afirmación, en clave especulativa, de que la naturaleza del hombre es virtualmente divina (Ms. 84b) y con la idea de que el hombre es bueno por naturaleza (Ms. 85a).

Dado que el primer momento es el estado paradisíaco, el segundo momento debe conceptualizarse como una caída desde la idea divina (85b). Esta caída se da a causa del querer natural; este querer natural es malo. La elección de lo particular por sobre lo general es responsabilidad del hombre, es su voluntad y su culpa.

Nada de pretextos de que el hombre sea así por naturaleza, educación o circunstancias [nada de] justificar, disculpar, quitar culpas; solamente en el hecho de que es su culpa está reconocida su libertad —el ser-puesto [algo] por el hombre mismo— él solamente es honrado por la culpa” (Ms. 85b-86a).

En este contexto, Hegel analiza el relato bíblico de la caída, al que califica de contradictorio (Ms. 85a-86b), dado que, si el conocimiento del bien y el mal elevan al hombre hacia la semejanza con Dios, ¿por qué Dios prohíbe entonces comer el fruto del árbol del bien y el mal? (Hodgson, 2005: 150-151). Por otra parte, del pasaje en el que Dios prohíbe al hombre

comer el fruto del árbol del bien y el mal se sigue que “la mortalidad [es] una consecuencia necesaria de la finitud” (Ms. 87a). Pero ¿es la mortalidad un castigo por el pecado o una condición natural que se deriva de la finitud? Estas contradicciones reflejan las ambigüedades que presenta el conocimiento, las que solo pueden ser superados por el pensamiento especulativo.

Hegel piensa que en el contexto de la historia del espíritu tiene lugar una confrontación necesaria entre el querer natural y el querer de la razón. Por este motivo, después de la caída viene el momento de la elevación del espíritu desde su voluntad natural, es decir, desde el mal y desde la limitación, que consiste en que “el hombre llega a la conciencia de lo universal en sí y para sí, de lo universal en cuanto esencia suya, a la conciencia de su infinitud” (Ms. 88a). El conocimiento de la unidad de la naturaleza divina y la humana (que determina también a la naturaleza divina) “constituye el grado supremo del ser espiritual del hombre, de su determinación religiosa” (Ms. 88b). En otras palabras, la diferencia de Hegel con la idea teológica del pecado original no radica en una negación de la culpa o de la libertad humana, sino en que Hegel sitúa el pecado original en un contexto distinto al de la teología, entendiéndolo como un paso necesario en la historia del Espíritu (Hodgson, 2005: 150-151)⁴. Si para el teólogo el punto esencial del relato del pecado original radica en el quiebre de la relación entre un Dios personal creador y el hombre a causa de la soberbia y de la desobediencia humana, para Hegel el punto fundamental consiste en que el Espíritu absoluto, si es que quiere alcanzar su plenitud, debe asumir la

⁴ En relación a este punto, es necesario preguntar por la compatibilidad de la visión de Hegel y el concepto teológico de pecado original. Siguiendo a los teólogos Karl Rahner (1979) y Antonio Bantué (2001), entendemos que los rasgos fundamentales del pecado original son los siguientes: (1) No se trata de una condición hereditaria, sino de una situación en la que se encuentra la humanidad, caracterizada por el predominio del mal y de la violencia y por la imposibilidad de establecer una convivencia pacífica con Dios, con el prójimo y con el medio ambiente. Se trata de una atmosfera de mal que rodea a la humanidad y que condiciona las acciones particulares de cada uno de nosotros. (b) Esta situación es llamada “pecado” de manera analógica, ya que no se trata de un pecado personal. Sin embargo, tiene su origen en malas decisiones humanas cuyas consecuencias individuales y sociales hemos heredado y seguimos transmitiendo a las nuevas generaciones. (c) Las malas decisiones que dan lugar al pecado original tienen como base última un rechazo a la gracia divina y un “querer ser como dioses”, que puede interpretarse como un pecado de soberbia consistente en rechazar los límites existenciales y morales propios de la condición humana finita. (d) El pecado original solo puede ser superado por la gracia divina. Si bien el análisis de Hegel acerca del pecado original coincide en gran medida con lo expuesto en las tres primeras notas del concepto, él no puede suscribir el punto (d). Esto se debe a que Hegel le otorga un sentido metafísico a un concepto que en la teología tiene un sentido primordialmente existencial.

finitud hasta sus últimas consecuencias. De ahí la necesidad de la encarnación. En este sentido, la idea expresada por Hegel —“la mortalidad [es] una consecuencia necesaria de la finitud” (Ms. 87a)— significa que la finitud de la condición humana debe entenderse como un momento necesario del devenir del espíritu absoluto.

2. LA CRISTOLOGÍA DE HEGEL Y SU RELACIÓN CON LUTERO

Después de hablar acerca del pecado original, Hegel comienza a desarrollar su cristología. La encarnación consiste en que un individuo (el Hijo) *es* la idea divina (Ms 89a). Dios aparece en la carne. Jesús es la única figura sensible del espíritu y de esta manera se establece que las naturalezas divina y humana no son diversas virtualmente (Hegel, 1984 [1824]: 245). El punto más bello de la religión cristiana es la “consumación de la realidad en singularidad inmediata (...); por vez primera la transfiguración absoluta de la finitud [ha sido] llevada a la intuición” (Ms 89a). La idea divina es expuesta en la vida y en el destino de Jesús (Ms. 89b). Hegel se refiere a tres aspectos de su doctrina: el sermón de la montaña, el cual destacaría el valor infinito de “la intención verdadera en sí, la que produce el obrar verdadero”, prescindiendo de todo lo que el mundo considera grande (Ms. 89b-90a); el negativo romper con todo lo vigente, incluyendo la familia y el Estado (Ms. 90b-91a) y la enseñanza acerca del reino de Dios (Ms. 91a), concepto que alude a la conexión de Cristo con Dios y a la del hombre con Cristo y con Dios. De acuerdo a la interpretación especulativa propuesta por Hegel, el reino de Dios “consiste en DETERMINARSE desde lo universal, en pasar a la realidad efectiva; este movimiento, este proceso de la determinación corresponde a la vida de Jesús” (Ms. 91b). El reino de Dios existe en este hombre; esta existencia es una vida natural y común atrapada en la finitud.

En este punto llegamos al tema propio de la presente investigación, esto es, el sentido de la cruz. La muerte es para Hegel la cumbre suprema de la finitud. “Pero la finitud suprema no es la vida efectiva en lo temporal, sino la muerte, el dolor de la muerte; ella es la negación suprema, la más abstracta de todas” (Ms. 92a). En la versión de 1824 podemos leer que “el padecimiento del alma, este dolor infinito es el testimonio del Espíritu en cuanto que es la negatividad de lo finito y lo infinito, de la subjetividad y objetividad que coexisten, en cuanto a que todavía son antagonistas” (Hegel, 1984 [1824]: 246-247). La muerte de Cristo significa la desapropiación de lo divino, de lo universal.

Dios ha muerto, Dios mismo ha muerto — es una representación formidable y terrible que pone delante de la representación el abismo más profundo del

desdoblamiento. Pero esta muerte es igualmente allí, en esa medida, el amor supremo —justamente el amor, esta conciencia [de la] identidad de lo divino y lo humano—, y esta finitización es llevada hasta su extremo la muerte; por consiguiente aquí [se da] la intuición de la unidad en su grado absoluto, la intuición suprema del amor —porque el amor consiste en el abandono de la personalidad propia, de la propiedad, etc. [Su] autoconciencia [su] acto es el abandono supremo en el otro— precisamente en esta alteridad extrema de la muerte, el representante supremo del confín de la vida. La muerte de Cristo [es] la intuición de este amor mismo —no para ni por otra cosa— sino divinidad precisamente en esta identidad universal con la alteridad, con la muerte; la unificación formidable de estos extremos absolutos es el amor mismo —intuición especulativa (Ms. 92a).

Hegel entiende la muerte de Dios como la representación del amor absoluto de Dios. La muerte no debe entenderse solo como muerte natural, sino también como “la reconciliación del espíritu consigo mismo” (Ms. 92b). La muerte de Dios, señala, “es la negación y así esta negación es momento de la naturaleza divina, de Dios mismo” (Hegel, 1984 [1824]: 253)⁵.

En relación al problema de la expiación, esto es, del perdón de los pecados en virtud del sacrificio de Cristo por la humanidad, Hegel señala que en la muerte de Cristo opera la satisfacción por nosotros “EN CUANTO QUE ella expone la historia absoluta de la Idea divina- la que ha acontecido virtualmente y acontece eternamente” (Ms. 92b). No se trata de un sacrificio ajeno a nosotros en la medida en que solo obtiene el mérito de Cristo quien EN SÍ MISMO la lleva a cabo por medio del abandono de la voluntad natural con todos sus intereses y fines (Ms. 93a-b). Esta idea es explicada en las *Lecciones* de 1831. La afirmación “Cristo ha cargado los pecados del mundo y ha reconciliado a Dios”, señala Hegel, se opone a la doctrina de la imputación moral, de acuerdo a la cual cada individuo es autor de sus propios actos y debe morir exclusivamente por sí mismo. Sin embargo, esta imputación solo tiene validez en el ámbito finito. En el ámbito especulativo, en cambio, que es el terreno de lo infinito, todo acontece de manera distinta. Así, Hegel señala que “para la verdadera conciencia del espíritu la finitud del hombre ha sido exterminada por la muerte de Cristo. De esta manera esta muerte de lo natural posee un significado universal: lo finito, lo malo como tal ha sido aniquilado” (Hegel, 1984 [1831]: 161-

⁵ Como señala Mooren, la presentación que hace Hegel de la muerte y resurrección de Cristo obedece a una estructura de doble negación. La cristología y la doctrina de la encarnación hegeliana establecen, por lo tanto, la unidad del momento de la particularidad con el momento de la universalidad, lo cual se expresa en la idea de un espíritu eterno que al mismo tiempo está vivo y presente en el mundo (Mooren, 2018: 187-188).

174). De esta manera tiene lugar la reconciliación del mundo. El punto clave que explica la interpretación propuesta por Hegel de la teoría de la expiación radica en que en este proceso “el sujeto mismo queda implicado, él siente el dolor del mal y de su propia alienación que Cristo ha cargado sobre sí mismo” (Hegel, 1984 [1831]: 161-174). En la cruz, lo más bajo, la muerte más infamante de un malhechor, ha sido convertido en lo supremo (Ms. 93b). De esta manera, “la finitud del hombre fue transfigurada en lo supremo —el amor supremo; aquel [amor] es este dolor profundísimo, éste es el amor supremo; en aquel [dolor] este [amor]” (Ms. 94a).

Después de la cruz, es decir, después del dolor de la muerte, tiene lugar la resurrección, esto es,

la reconciliación absoluta, la superación de la anterior oposición del hombre a Dios y [aquello por lo cual] el final en cuanto desenlace es la gloria, la celebración de la ascensión de lo humano en la idea divina (Ms. 94b).

En este mismo sentido, Hegel señala en las *Lecciones* de 1824 que

La identidad de lo divino y de lo humano consiste justamente en que Dios está cabe sí mismo en lo humano, en lo finito, y en que esto finito es determinación de Dios en la muerte. Por la muerte Dios ha reconciliado al mundo y se reconcilia eternamente consigo mismo (Hegel, 1984 [1824]: 254).

De acuerdo a los pasajes citados, si bien Hegel no niega la expiación entendida como el perdón de los pecados en virtud del sacrificio de Cristo, le otorga un sentido que está ausente en la interpretación teológica: no es solo Cristo quien sufre en la cruz, sino que los hombres sufren junto con él. El sacrificio de Cristo no nos es ajeno, dado que cada uno debe realizar *en sí mismo* el abandono de la voluntad natural con todos sus intereses y fines. En otras palabras, todos los hombres y no solo Cristo sufren en la cruz y participan en la expiación en la medida en que todos somos parte de la historia del Espíritu absoluto. A pesar de que Hegel establece en su filosofía de la religión una relación directa entre la finitud humana y la cruz, el punto fundamental no radica para él en la expiación, sino en la cruz como manifestación plena de la reconciliación de lo humano con lo divino. Se trata entonces de una nueva interpretación del sentido de la muerte de Cristo, un sentido que podemos denominar especulativo, ya que se inserta en la historia del Espíritu absoluto. En este contexto, la idea del pecado original juega un papel fundamental. El hombre natural, señala Hegel, que es la primera modalidad del espíritu en cuanto finito, “no es tal como él debe ser” (Ms. 82b), ya que se separa de lo universal. La caída, es decir, el pecado original, debe ser atribuido a la culpa del hombre y “la mortalidad

[es] una consecuencia necesaria de la finitud” (Ms. 87a). El hombre sólo trascenderá su finitud al conocer la unidad de la naturaleza divina y humana, lo cual tiene lugar a través de la encarnación, la cruz y la resurrección.

Los acontecimientos de la historia de salvación, sin embargo, no afectan solo al hombre; por la muerte de Dios, “lo humano, lo finito, la debilidad, lo negativo es incluso un aspecto divino y existe en Dios mismo” (Moltmann, 1975: 132). En este sentido afirma Hegel en las *Lecciones* de 1827:

“Dios mismo ha muerto”, se dice en un himno luterano; con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y de modo que, en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios (Hegel, 1984 [1827]: 172).

Vemos en este pasaje que Hegel por una parte postula una relación necesaria entre la cruz y el pecado original; por otra, que la idea de la “muerte de Dios” remite a la teología de la cruz de Lutero. Se hace necesario, por lo tanto, clarificar ahora hasta qué punto hay en Hegel una genuina recepción de Lutero.

En un conocido pasaje de la *Disputación de Heidelberg* (1518), el monje agustino plantea la oposición entre la *teología de la gloria* y la *teología de la cruz*. No se trata, sin embargo, como podría interpretarse, de la negación de todo acceso racional a Dios; el mismo Lutero afirma en otro de sus escritos que “tras la caída, Dios no quitó la majestad de la razón humana, sino que la confirmó” (Tesis 9 de la *Disputación de homine*, WA 39/I, 175; Svensson, 2017: 104). El punto central que busca enfatizar Lutero radica en que el saber acerca de los atributos de Dios no tiene un carácter salvífico. Como señala Svensson, Lutero rechaza toda teología

que busque conocer a Dios fuera de su relación como el Dios que justifica al pecador. En la cruz, como lugar en el que Dios se oculta y se revela, se concentraría así la totalidad tal vez no del conocimiento posible, pero sí del conocimiento legítimo de Dios. La oposición entre *theologia gloriae* y *theologia crucis* es así una “fórmula de combate” en la que se concentra la oposición a Lutero a la teología precedente (Svensson, 2017: 221).

Tomemos ahora algunos de los textos claves de la *Disputación de Heidelberg*. El monje agustino afirma en la tesis 3 que “las obras de los hombres, aun cuando sean siempre espléndidas y parezcan buenas son con toda probabilidad, pecados mortales”; agrega que lo único que evita que

las obras de los justos sean pecados mortales es el temor a que lo sean y que la perversidad total consiste “en complacerse y gozarse uno mismo en las propias obras y adorarse como a un ídolo” (t. 7, comentario). De esto se sigue que la diferencia entre el pecado mortal y la recompensa eterna no radica en criterios morales objetivos, sino en la presencia o en la ausencia del temor de Dios (*timor Dei*) (Bühler, 1981: 108-109). Para alcanzar la salvación, entonces, “el hombre debe desesperar totalmente de sí mismo, a fin de hacerse apto para recibir la gracia de Cristo” (t. 18). Basándose en la *Primera Carta a los Corintios*, Lutero afirma que “como los hombres abusaron del conocimiento de Dios basado en las obras, Dios, a su vez, quiso ser reconocido por los sufrimientos” (t. 20, comentario). En consecuencia, “no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz” (t. 21, comentario). Como señala Tomlin, para Lutero “la salvación y la revelación están unidas en el punto de la crucifixión de Cristo- es en Cristo que la salvación de Dios tiene lugar y el lugar en que se revela el modelo de su relación con la humanidad” (Tomlin, 2004: 47, mi traducción).

A partir de estos antecedentes, vemos que la referencia al himno luterano —“Dios mismo ha muerto”— en el texto de Hegel no es accidental. En relación a este punto, Badcock ha mostrado que el nexos que une las visiones de ambos autores es la doctrina de la *communicatio idiomatum*, que se remonta al periodo patrístico y de acuerdo a la cual las dos naturalezas de Cristo comparten sus cualidades, de manera tal que es posible decir que el *Hijo de Dios* lloró ante la tumba de Lázaro (Jn. 11, 35) y que *Jesús de Nazaret* es legítimamente adorado como Dios y Señor (Jn. 20, 28). Algunas versiones de esta doctrina señalan que se trata solo de una mera expresión verbal y que no hay una participación real de la naturaleza divina en la humana, o de la naturaleza humana en la divina; otras versiones, entre las que se cuenta la de Lutero, sostienen que sí se da una participación real de ambas naturalezas. Como afirma Badcock, “es precisamente esta doctrina de la *communicatio idiomatum* la que permite a Lutero hablar de la “muerte de Dios”; aun cuando en sentido estricto Dios no puede morir, los atributos de la naturaleza humana asumidos por el Hijo de Dios en la encarnación pueden ser legítimamente predicados del Hijo de Dios mismo, y, por lo tanto, de la naturaleza divina” (Badcock, 2000: 150-151, mi traducción).

Como se sigue de la lectura de la *Disputación de Heidelberg*, Lutero basa sus escritos exclusivamente en la Escritura, en especial en el Evangelio de Juan, y nunca pretendió elaborar una doctrina metafísica de la participación de las dos naturalezas en Cristo; Hegel, en cambio, interpreta la muerte de Dios en clave especulativa, al identificar al espíritu absoluto con la historia divina. De esto se sigue la imposibilidad de establecer una distinción tajante entre Dios y el mundo. En palabras de Kasper: “si necesariamente tiene que enajenarse, Dios no puede ser Dios sin el mundo”

(Kasper, 2013: 309-310). Kasper agrega además que la premisa fundamental de Hegel no estaría probada, dado que “ni a partir del concepto de espíritu absoluto ni a partir del concepto de amor puede demostrarse que la necesidad sea una necesidad del pensamiento” (Kasper, 2013: 411-412)⁶.

⁶ Los intérpretes de Hegel han leído la filosofía de la cruz desde diferentes perspectivas. Hodgson (1985) ha realizado un estudio sistemático de las diferentes versiones de las *Lecciones de filosofía de la religión*, señalando que lo central de los textos no radica en la lectura política que se pueda hacer de ellas, sino en la visión trinitaria de la mediación de Dios y el mundo; la encarnación no debe entenderse como un literal “hacerse carne” del Hijo de Dios, sino como la actualización o apariencia de la figura histórica concreta que une lo finito y lo infinito y que es la verdad de la humanidad. Lilla (2001: 859-900) sostiene que Hegel desarrolla una filosofía de la reconciliación que muestra que la divinidad de Dios es compatible con su mortalidad. La divinidad, por lo tanto, no necesita ser externa al hombre; la muerte de Cristo puede ayudar al hombre a reconciliarse con su propia muerte. En esta misma línea interpretativa se sitúa Moltmann (1975: 132). Restrepo (2007: 151-173), por su parte, propone una visión sistemática de la idea de la muerte de Dios en la filosofía moderna y contemporánea en el contexto de la “superación de la metafísica”. Díaz, a propósito de la pregunta por la reducción de la religión a la mística en Hegel, sostiene, siguiendo al teólogo Karl Barth, que “a la luz de la revelación cristiana Dios no puede ser concebido como un ser cuyo comportamiento pueda estar sometido a los cánones de nuestra razón” (Díaz, 2007: 33). En términos similares se expresa de la Maza, quien piensa que Hegel extrapola el sentido de la revelación de Dios al comprenderla como un “total desocultamiento” en el que todo misterio desaparece (de la Maza, 1999-2000: 263). Así también Küng, quien señala que en el pensamiento de Hegel las expresiones cristológicas —viernes santo, sufrimiento, muerte de Dios—, “se convierten en declaraciones sobre el absoluto mismo” (Küng, 1974: 227). Una posición contraria a todas las citadas hasta ahora es, sin embargo, la de Kojève, quien sostiene que hay una contradicción entre la realización de la Individualidad, esto es, la síntesis de lo Particular y lo Universal, y el hecho de ser cristiano. La razón de esto radica en que la actitud emocional religiosa surge del sentimiento de dolor a causa de la imposibilidad de realizarse en el mundo. Ante esto, el cristiano “se inventa a Dios”, proyectando su nostalgia en la imagen de un Dios personal trascendente. En consecuencia, “alimentar, cultivar la nostalgia, el sentimiento doloroso de la insuficiencia de la realidad en la que se vive, significa encontrarse en la actitud religiosa, incluso cristiana. Y al revés, situarse en esta actitud significa alimentar y cultivar la desgracia y la nostalgia” (Kojève, 2016: 250). De acuerdo a esta visión entonces, la realización humana pasa necesariamente por el ateísmo. “El ideal antropológico cristiano —señala el autor— solamente puede realizarse suprimiendo la *teología* cristiana: el Hombre cristiano solamente puede llegar a ser lo que él querría realmente ser convirtiéndose en un hombre sin Dios, o si se quiere, en un hombre-Dios. Debe realizar *en sí mismo* cuanto al principio creía que estaba realizando en su Dios. Para ser *realmente* Cristiano, el mismo debe convertirse en Cristo” (Kojève, 2016: 237). Uno de los problemas de la visión de Kojève radica en que se basa solo en la *Fenomenología del espíritu* y no toma en cuenta las *Lecciones de filosofía de la religión*. Una lectura de este último texto muestra con claridad que Hegel establece que la identidad de lo humano y lo divino, de lo finito y lo infinito, tiene lugar en la encarnación, crucifixión y resurrección de Cristo, planteamiento que es completamente incompatible con el ateísmo que reivindica Kojève.

Si tomamos ahora en conjunto lo dicho por Lutero en la *Disputación de Heidelberg* y la descripción que hace Hegel de la muerte de Dios, el abismo más profundo del desdoblamiento, encontramos que ambos autores tratan el tema de la angustia existencial⁷. Ante ella, Lutero opta por una respuesta de fe: la distancia infinita entre Dios y el hombre es superada por la gracia de Dios manifestada en la cruz. Para acceder a ella, el hombre solo debe arrodillarse y reconocer su propia miseria. Lutero piensa que es imposible superar el estado de caída por medio de las propias fuerzas (t. 16). Solo quien comprende esta verdad y “desespera totalmente de sí mismo” (t. 18), toma conciencia de la necesidad de la gracia. A este hombre arrepentido Lutero le aconseja: “si comprendes estas palabras, dobla tus rodillas, pide la gracia y pon la esperanza en Cristo, en el cual está la salvación, la vida y nuestra resurrección” (t. 16, comentario). Solo la humildad conduce a la salvación. Si comparamos la visión de Lutero con la propuesta de Hegel, la gran diferencia radica en que para el monje agustino la salvación por medio de la cruz supera absolutamente la comprensión

⁷ Ya en la parte B del capítulo sobre la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* había desarrollado Hegel el concepto de conciencia desventurada, la cual se refiere precisamente a la experiencia de la angustia existencial. La conciencia desventurada es la última figura de la autoconciencia, que reúne a los dos pensamientos anteriores (estoicismo y escepticismo) de acuerdo al principio del reconocimiento, “realizando así la recuperación del contenido substancial de la vida en el conocer o la verdadera unidad de sujeto y objeto” (de la Maza, 2004: 130). La recuperación de la unidad de sujeto y objeto tiene lugar en la conciencia desventurada por medio de tres conductas diferentes: el fervor contemplativo, el hacer transformador y el sacrificio de la singularidad. Hegel describe la experiencia de la conciencia desventurada en el momento del fervor contemplativo como “un puro sentir interior infinito” (1998: 132) que encuentra su objeto, pero que no se presenta de manera conceptual y que, por lo mismo, no puede ser adecuadamente comprendido. Hegel describe aquí la angustia causada por la lejanía de Dios, a quien se experimenta como un pensamiento puro que se sitúa en *un más allá inasequible e inmutable* que no puede ser captado en su realidad esencial (Escohotado, 1972: 79). En las *Lecciones de filosofía de la religión* encontramos también diversos textos que aluden a esta experiencia del desgarramiento. En relación a la necesidad de la encarnación, dice el autor que “el padecimiento del alma, este dolor infinito es el testimonio del Espíritu en cuanto que es la negatividad de lo finito y de lo infinito, de la subjetividad y de la objetividad que coexisten, pero en cuanto que todavía son estos antagonistas; si esta pugna desapareciera no habría ningún dolor. El Espíritu es la fuerza absoluta para soportar este dolor, es decir, para unificar a aquellos dos y para existir así en este acuerdo. Por consiguiente, en el dolor mismo se encuentra la acreditación de la aparición de Dios” (Hegel, 1984 [1824]: 247). En este pasaje Hegel afirma que el Espíritu, debido a su rol unificador, es “la fuerza absoluta para soportar este dolor”. Esta afirmación es plenamente coherente con el sistema desarrollado por Hegel, dado que el dolor propio de la conciencia desventurada encuentra respuesta en el camino del Espíritu absoluto hacia la plenitud, es decir, en el encuentro de lo finito y lo infinito que tiene lugar por medio de la encarnación, la cruz y la resurrección de Cristo.

humana. Quien pretenda comprender el misterio de la cruz por medio de la razón, recaería en la *teología de la gloria* y se aplicaría a él lo dicho en la tesis 22 de la *Disputación de Heidelberg*: “Aquella sabiduría que considera que las cosas invisibles de Dios se comprenden partiendo de las obras, infla, ciega y endurece por completo”. Lutero compara el deseo de sabiduría con la codicia y con la ambición de gloria y de poder (t. 22, comentario). Estos tres deseos son inagotables y surgen a partir del rechazo y la ignorancia de la cruz. Como señala Küng, Lutero “no intentó jamás suprimir la paradoja de la cruz, que es para los judíos un escándalo y para los paganos una locura, y únicamente para los creyentes es el poder y la sabiduría de Dios (1 Cor 1, 18-25); y no intentó suprimirla, ni interpretándola a base de la rosa de razón ni atenuándola con ayuda de la rosa del humanitarismo” (Küng, 1974: 411). Hegel, por el contrario, “asume el cristianismo en la razón, la cual, en cuanto “logos” cristiano, es el absoluto; (...) la filosofía de Hegel pretende descifrar el suceso histórico de la semana santa haciendo de él un “viernes santo especulativo” y de la dogmática cristiana una filosofía de la religión, identificando el dolor cristiano con la idea de la suprema libertad y la teología cristiana con la filosofía” (Löwith, 1981: 28; traducción tomada de Küng, 1974: 410). Esto no significa, sin embargo, que Hegel piense la cruz de Cristo en términos meramente simbólicos. En este sentido, Tilliette afirma que “el Viernes Santo especulativo no implica una filosofía atea, sino un tomar en serio el momento capital de la religión moderna, del cristianismo. No se trata de una sustitución, sino de una transferencia. El dolor infinito, la Pasión, se ve diferido a la filosofía, donde se convierte en Pasión absoluta, absoluta por contraste con histórica” (Tilliette, 1994: 226-227).

En este punto de la exposición, quisiera hacer dos comentarios.

En primer lugar, Hegel cree en la realidad histórica y en la necesidad de la muerte de Cristo en la cruz. Sin embargo, difiere de Lutero en la manera de interpretar el *carácter* de esta necesidad. Frente a una necesidad que remite al cumplimiento de las Escrituras y a la misericordia de Dios, y que es finalmente inaccesible para la razón, Hegel propone una necesidad especulativa, según la cual Dios *debía* encarnarse, morir en cruz y resucitar para que tuviera lugar el encuentro de lo finito y lo infinito y la realización plena del Espíritu absoluto.

En segundo lugar, que a pesar de su carácter especulativo, los pasajes acerca de la cruz que encontramos en las *Lecciones de filosofía de la religión* nos muestran con claridad que hay en la filosofía de la religión de Hegel una reflexión existencial que no puede ser pasada por alto.

Para desarrollar esta última idea, volvamos a los pasajes centrales de Hegel acerca de la cruz.

En primer lugar, veíamos que para Hegel la muerte es la cumbre suprema de la finitud. En este sentido, Hegel afirma en el texto de 1821:

Pero la finitud suprema no es la vida efectiva en lo temporal, sino la muerte, el dolor de la muerte; ella es la negación suprema, la más abstracta de todas (Ms. 92a).

En las *Lecciones* de 1824 podemos leer que

el padecimiento del alma, este dolor infinito es el testimonio del Espíritu en cuanto que es la negatividad de lo finito y lo infinito, de la subjetividad y objetividad que coexisten, en cuanto a que todavía son antagonistas (Hegel, 1984 [1824]: 246-247).

El padecimiento del alma que describe Hegel es similar a la experiencia de la conciencia desventurada. Así también la idea del “abismo más profundo del desdoblamiento”, que vemos en el pasaje siguiente:

Dios ha muerto, Dios mismo ha muerto —es una representación formidable y terrible que pone delante de la representación el abismo más profundo del desdoblamiento. Pero esta muerte es igualmente allí, en esa medida, el amor supremo —justamente el amor, esta conciencia [de la] identidad de lo divino y lo humano—, y esta finitización es llevada hasta su extremo la muerte; por consiguiente aquí [se da] la intuición de la unidad en su grado absoluto, la intuición suprema del amor- porque el amor consiste en el abandono de la personalidad propia, de la propiedad, etc. [Su] autoconciencia [su] acto es el abandono supremo en el otro- precisamente en esta alteridad extrema de la muerte, el representante supremo del confín de la vida. La muerte de Cristo [es] la intuición de este amor mismo- no para ni por otra cosa- sino divinidad precisamente en esta identidad universal con la alteridad, con la muerte; la unificación formidable de estos extremos absolutos es el amor mismo- intuición especulativa (Ms. 92a).

Esta misma idea es expresada de manera más breve en las *Lecciones* de 1827:

“Dios mismo ha muerto”, se dice en un himno luterano; con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y de modo que, en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios (Hegel, 1984 [1827]: 172).

Es relevante que Hegel aluda a propósito de la cruz al “padecimiento del alma” y califique la muerte de Dios como “el abismo más profundo

del desdoblamiento”: con estas palabras establece una conexión directa entre la cruz y la angustia propia de la conciencia desventurada. Sin embargo, la muerte de Dios aparece en un segundo momento como expresión del amor divino: “la muerte de Cristo es la intuición de este amor mismo —no para ni por otro caso— sino divinidad precisamente en esta identidad universal con la alteridad, con la muerte”, de manera tal que ahora “lo finito, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios”. Lutero experimentó el padecimiento del alma descrito por Hegel y encontró la respuesta a sus angustias en la misericordia de Dios. En este sentido, el monje agustino señala en sus memorias:

Yo pensaba día y noche, incesantemente, incluso fijándome en la conexión de estas palabras, a saber: “La justicia se manifiesta en el Evangelio” y está escrito que “el justo vivirá por la fe”. Ahí comencé a comprender la justicia de Dios como aquella justicia por la cual el justo vive por la gracia de Dios, es decir, por la fe, y me di cuenta de la manera en que ella debía ser entendida: por el Evangelio se manifiesta la justicia de Dios, a saber, la justicia que nosotros recibimos, por medio de la cual Él nos justifica por la fe a partir de su gracia y misericordia. Ahora me sentía como si hubiese nacido de nuevo: las puertas se me habían abierto y había entrado en el mismo paraíso...” (WA 54. 179-187, según la traducción al alemán actual de Aland, *Luther Deutsch*, Göttingen 1962, Bb. 2, 19f; citado por Oberman (2016: 204-205; mi traducción al español).

¿Qué relación en clave existencial se puede entonces establecer entre los textos de Hegel y Lutero? El monje agustino encuentra la respuesta a su inquietud al identificar la justicia y la misericordia de Dios, recurriendo a la justificación por la gracia que se expresa en la cita de Pablo, “el justo vivirá por la fe” (Rom 1,17). Es la iniciativa gratuita de Dios la que permite saltar el abismo que separa lo humano de lo divino. La respuesta de Hegel es similar a la de Lutero, pero manifestada en clave especulativa. La muerte de Dios es “el amor supremo, la conciencia de la identidad entre lo humano y lo divino” que supera el abismo y es la respuesta a la inquietud de la conciencia desventurada. Como ha mostrado Badcock, ambos autores presuponen la doctrina de la *communicatio idiomatum*. Sin embargo, en la medida en que el camino del Espíritu absoluto hacia su plenitud descrito por Hegel tiene un carácter necesario, no puede ser entendido a la manera de Lutero, es decir, como un acto misericordioso de Dios que podría perfectamente no haber acontecido.

CONCLUSIÓN

¿Cómo debe ser leída la filosofía de la cruz de Hegel? ¿Desde la teología? ¿Desde la metafísica especulativa? ¿Desde la experiencia existencial de Lutero?

Al comenzar este trabajo veíamos que, de acuerdo al texto de la *Enciclopedia*, la manifestación del espíritu absoluto tiene lugar por medio de tres elementos: (a) como *contenido eterno* que en su manifestación permanece consigo, que corresponde al momento de la universalidad del juicio (b) como *distinción de la esencia eterna respecto a su manifestación*, que corresponde a la particularidad del juicio y (c) como *retorno y reconciliación infinita del mundo exteriorizado con la esencia eterna*, que corresponde al momento de la singularidad “como momento de la oposición entre universalidad y particularidad vuelta a su *fundamento idéntico*” (Hegel, 1997: par. 569). Me propuse analizar este tercer momento, en el cual el hijo de la esfera eterna, trasladado a la esfera de la temporalidad, “sometiéndose a juicio y muriendo al dolor de la *negatividad* (...), ha devenido para sí desde la negatividad como *regreso infinito* y unidad universal de la esencia universal y singular: [es] la idea del espíritu como eterno, pero *viviente* y presente en el mundo” (Hegel, 1997: par. 569).

Después de analizar la exposición acerca de la cruz que Hegel presenta en las *Lecciones de filosofía de la religión* y haber rastreado sus raíces en el pensamiento de Lutero, vemos que la lectura de Hegel en relación a la cruz de Cristo como lugar de encuentro entre lo finito y lo infinito debe ser complementada con la reflexión existencial que encontramos en las *Lecciones de filosofía de la religión*.

Cuando Hegel se refiere a la identidad entre Dios y el hombre que tiene lugar en la muerte de Dios, él no solo marca el rumbo de la teología contemporánea, sino que entra en un fecundo dialogo con Lutero. En el comentario a la tesis 21 de la *Disputación de Heidelberg*, Lutero había afirmado que “no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz”. Al hacer suyas estas reflexiones, afirmando que “Dios mismo ha muerto”, Hegel intenta dar respuesta a la angustia de la conciencia desventurada que quiere encontrarse con Dios sin saber cómo. Detrás del complejo entramado conceptual desarrollado por Hegel a lo largo de su obra, late entonces la angustia y la esperanza, es decir, la filosofía no solo pensada, sino también vivida por el hombre de carne y hueso.

REFERENCIAS

Badcock, G. (2000). Hegel, Lutheranism and Contemporary Theologie. *Animus* 5, 144-158.

- Bentué, A. (2001). *La opción creyente*. Santiago: San Pablo.
- Bühler, P. (1981). *Kreuz und Eschatologie*. Tübingen: Mohr.
- De la Maza, M. (1999-2000). La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. *Seminarios de Filosofía*, (12-13), 249-265.
- Díaz, J. (2007). Hegel y la “superación” de la religión. *Ideas y Valores*, (133), 23-37.
- Escohotado, A. (1972). *La conciencia infeliz: Ensayo sobre la filosofía de la religión en Hegel*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kasper, W. (2013). *El Dios de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae.
- Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Küng, H. (1974). *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1968ss.). *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrgs. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Hamburg: Meiner.
- Hegel G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión* (vol. III [Ms. 1821], [1824], [1827], [1831], R. Ferrara, Ed.). Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y saber*. (J. A. Díaz, Trad.). Santafé de Bogotá: Norma.
- Hegel G. W. F. (1998). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: F.C.E.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (R. Valls Plana, Trad.). Madrid: Alianza.
- Hodgson, P. (1985). Hegel’s Christology: Shifting Nuances in the Berlin Lectures. *Journal of the American Academy of Religion*, 53(1), 23-40.
- Hodgson, P. (2005). *Hegel and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeschke, W. (1986). *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann.
- Labuschagne, B. & Sloopweg, T. (Eds.) (2012). *Hegel’s Philosophy of the Historical Religions*, Leiden: Brill.
- Lilla, M. (2001). Hegel and the Political Theology of Reconciliation. *The Review of Metaphysics*, 54(4), 859-900.
- Löwith, K. (1981). *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner.
- Moltmann, J. (1975). *El dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- Mooren, N. (2018). *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*. Hamburg: Meiner.
- Oberman, H. (2016). *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin: Pantheon.
- Svensson, M. (2017). *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*. Santiago: Clie.
- Rahner, K. (1976). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Restrepo, C. (2007). La “muerte de Dios” y la constitución onto-teológica de la metafísica. *Estudios Filosóficos*, (36), 151-173.
- Tilliette, X. (1994). *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Tomlin, G. (2004). Shapers of Protestantism: Martin Luther. En A. McGrath & D. Marks (Eds.), *The Blackwell Companion to Protestantism* (pp. 40-52). Oxford: Blackwell Publishing.

Sumario: Introducción; 1. Bases textuales de la filosofía de la cruz de Hegel; 1.1. Estructura de las *Lecciones de filosofía de la religión*; 1.2. La concepción antropológica de Hegel y el sentido de la cruz; 2. La cristología de Hegel y su relación con Lutero; Conclusión; Referencias.