

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VI

1980

Núm. 11

INDICE

	Pág.
Francisco Gil Hellín: El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la "Gaudium et spes"	1
Carlos Elorriaga: El contexto cristocéntrico de la teología del pecado. (Cuestiones básicas acerca del tema "pecado original")	37
Gonzalo Gironés: La procesión del Espíritu Santo y el logocentrismo	69
Ricardo Franch Benavent: Un caso de señorío eclesiástico valenciano: el convento de Aguas Vivas durante el siglo XVIII	83
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La diócesis de Valencia desde 1627 hasta 1646. (Los últimos informes del arzobispo Aliaga)	119
P. Cruysberghs: Hegel y el panteísmo	151
Ignacio P. de Heredia y Valle: Los profesores de Facultades Eclesiásticas según la Constitución "Sapientia Christiana" y sus normas ejecutivas	171
Nota	227
Recensiones	237

HEGEL Y EL PANTEÍSMO

Por P. Cruysberghs (Lovaina)

En este artículo investigamos la actitud de Hegel respecto a la tendencia filosófico-teológica en la que se le suele situar a él mismo, es decir, el panteísmo. En efecto, ya durante su vida Hegel fue acusado de panteísmo, como testimonia la obra anónima, reseñada por él mismo, *Ueber die Hegelsche Lehre: oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (1829).¹ Dado que el término panteísmo tiene tantos sentidos, nos parece interesante considerar cómo Hegel lo determina y evalúa, sin entrar de momento en la tematización explícita de su propio concepto de Dios. Debe considerarse, pues, este trabajo como prolegómeno a un tratado sobre el supuesto panteísmo hegeliano.

En primer lugar examinaremos cómo define el mismo Hegel el panteísmo. Hablaremos luego de las religiones que suelen llamarse panteístas, tratadas por Hegel bajo el título de “religiones naturales”. Se trata sobre todo del budismo y del hinduismo. Analizaremos después las tendencias panteístas que Hegel descubre también en la filosofía. Evidentemente es sobre todo la filosofía de Spinoza la que debe ser expuesta aquí, lo cual nos llevará a una evaluación crítica del panteísmo con la ayuda de las intuiciones básicas del mismo Hegel.

1. PANTEÍSMO: DOS INTERPRETACIONES

Muchas de las discusiones sobre el panteísmo tienen un carácter puramente verbal. Hay discordia de pareceres porque se entienden cosas muy

¹ Cfr. *Berliner Schriften*, pp. 330-374.

Para los textos siguientes hemos utilizado la edición de las obras de Hegel de la conocida serie *Philosophische Bibliothek*, F. Meiner, Hamburg: *Phänomenologie des Geistes, Logik, Enzyklopädie, Berliner Schriften, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

Para los “Zusätze” en el *Enzyklopädie*, las *Vorlesungen über die Ästhetik* y las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hemos utilizado G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie-Werkausgabe), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971.

diferentes por el término en cuestión. De ahí la importancia de determinarlo con exactitud. También en Hegel se nota una preocupación manifiesta por determinar de una manera unívoca este término, que desde el principio ha sido manejado dentro de un contexto polémico. Los malentendidos entre teólogos y filósofos son, según Hegel, consecuencias de un uso ambiguo de palabras.

La ambigüedad propia del término panteísmo radica en la palabra “pan”. Al determinar a Dios en la tradición panteísta como “τὸ ἐν καὶ πᾶν” (lo Uno y Todo) se puede interpretar la palabra “πᾶν” de dos maneras. En primer lugar “πᾶν” o “todo” significa: todas las cosas en su singularidad empírica, p. e. esta caja con todas sus cualidades (de color, tamaño, forma, peso) o esta casa, este libro, este animal, etc.²

Panteísmo, en este sentido, significaría que “todo, el todo, el universo, el complejo de todo lo que existe, las infinitas cosas del mundo serían Dios”.³ En este caso Dios coincidiría con el mundo como suma de todos los entes singulares, lo que significaría la divinización de lo finito.⁴ A Hegel no le cuesta mucho esfuerzo reducir a su verdadero alcance esta descripción del panteísmo.

Se trata, evidentemente, de una representación excesivamente banal que “sólo puede caber en mentes insanas y que no se encuentra en ninguna religión, ni siquiera en la de los Iroqueses y los Eskimos, ni tampoco en filosofía alguna”. Afirmar que “el todo, es decir, las cosas en su singularidad y contingencia fueran Dios” es un absurdo que “no ha cometido ninguna personal, a excepción de los acusadores del mismo panteísmo”.⁵ El panteísmo así entendido es una quimera que sólo se da en el cerebro de cuantos lo combaten.

La palabra “πᾶν” puede interpretarse en un sentido más propio. Por “todo” no se entiende entonces esta cosa singular, ni tampoco la suma de todas las cosas singulares, sino “el Todo, es decir, lo único sustancial, que es inmanente a las singularidades, pero con abstracción de la singularidad y su realidad empírica”.⁶ En este contexto el Todo es completamente otra cosa que el complejo de cuanto existe. Si Dios es el Todo, no queda reducido a una multitud de cosas, sino que hay un solo Dios

² *Aesthetik, Werke*, 13, p. 470.

³ “Pantheismus im eigentlichen Sinne heißt, alles, das All, das Universum, dieser Komplex von allem Existierendem, diese unendlich vielen einzelnen Dinge seien Gott;...” (*Religion*, I, 1, p. 195; *Enzyklopädie*, § 151 Zus, *Werke*, 8, p. 296).

⁴ *Beweise*, p. 128.

⁵ *Beweise*, pp. 128-9; cfr. *Enzyklopädie*, § 573 Anm.

⁶ “Das Alles in dem, was man Pantheismus genannt hat, ist daher nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern vielmehr das Alles im Sinne des *All*, d.h. des einen Substantiellen, das zwar immanent ist in den Einzelheiten, aber mit Abstraktion von der Einzelheit und deren empirischer Realität...” (*Aesthetik, Werke*, 13, p. 470).

en el que han quedado absorbidas las cosas singulares, “que son solamente nombres, esquemas”.⁷

Entonces, lo finito y lo casual obtienen un estatuto que es exactamente opuesto al carácter absoluto de la primera interpretación del panteísmo. Ya no es algo que existiría por sí como si fuera algo sustancial. Antes bien, se reducen a ser la manifestación del Dios único. Considerado en sí, lo finito es mera casualidad: su esencia no se encuentra en sí mismo, sino en Dios.⁸ Es, pues, determinante para el panteísmo así entendido la negación de lo finito: Dios es lo único real y lo finito en rigor no tiene ser propio. Se hunde en el poder del único Dios.

Las dos interpretaciones discutidas del panteísmo difieren, pues, considerablemente. La primera concibe el panteísmo como “*Allesgötterei*”, la segunda como “*Allgötterei*”. En la segunda interpretación solamente hay un sólo Dios, en la primera sin embargo cada ente finito se convierte en Dios.

Precisamente por admitir el término panteísmo esta doble interpretación juzga Hegel que es una mala expresión que hay que evitar. Por eso preferirá dar otra perífrasis que exprese con mayor exactitud el carácter propio de las así dichas religiones y filosofías panteístas. Lo característico de estas religiones y filosofías es que interpretan a Dios como sustancia. De ahí que Hegel hable preferentemente de “religiones o sistemas filosóficos de la sustancialidad”.⁹

Con ello Hegel quiere decir que Dios se concibe en estas religiones y filosofías como lo uno, el ser absoluto, el ser en todo ente (*Dasein*), como un ser que no existe por otra cosa, sino que existe en y para sí (*an und für sich*), y, por lo tanto, puede llamarse “causa sui” en el sentido pleno de la palabra.¹⁰ Si se define a Dios como sustancia única, lo finito debe ser pensado exclusivamente como accidente, es decir, como no existente en sí (*an sich*). Dios es la esencia de todo y eso implica, a la vez, que no es absorbido en la singularidad de las cosas finitas: siendo esencia es más bien lo universal.

Pero lo universal puede interpretarse bien abstracta, bien concretamente. Dios como universalidad abstracta, p. e. como ser puro, estaría enteramente desligado de los entes singulares. Con esto se confirmaría explícitamente el carácter absoluto de Dios, pero el carácter abstracto de esta universalidad y absolutez demuestra que ha sido extraída de la negación de lo singular en los entes finitos. El puro ser es simplemente el resultado de este proceso de abstracción.

⁷ *Religion*, I, 2, p. 128.

⁸ *Beweise*, p. 129.

⁹ *Beweise*, p. 129.

¹⁰ *Id.*, pp. 130 y 133; cfr. *Religion*, I, 1, p. 197 n. 1.

Esto conduce a un concepto más concreto y por eso más adecuado de Dios, según el cual Dios es pensado como esencia *determinada* de las cosas. La más de las veces este concepto concreto de Dios está ya indicado en las religiones de la sustancialidad y también en los sistemas filosóficos que piensan a Dios como sustancia. Así, dice Brahma en uno de los textos básicos del Hinduismo: “Yo soy el esplendor, lo brillante en los metales, el Ganges de las corrientes, la vida en lo vivo, la inteligencia en los inteligentes”.¹¹

De este texto resulta, en primer lugar, que no se trata de un panteísmo trivial que identificaría Dios con la suma de todas las cosas. En este caso, Brahma tendría que haber dicho: “Soy este metal, las corrientes, las mismas cosas singulares de cualquier especie como tal, como existe inmediatamente”.¹² Dios no es, evidentemente, la suma de todas las cosas singulares, sino lo universal, lo sustancial que se revela en lo singular. Pero al mismo tiempo, se dice claramente que Dios no está desligado de lo singular. En las mismas cosas singulares Dios es la esencia, lo impecedero, y por eso obtiene su determinación.

Es esta definición de Dios como sustancia la que constituye la base metafísica de las así llamadas religiones y filosofías panteístas.

2. LAS RELIGIONES NATURALES

Después de tratar el fundamento metafísico del panteísmo es preciso averiguar cómo este fundamento toma forma real en ciertas religiones históricas. Esto ocurre, como sabemos, particularmente en lo que Hegel suele llamar las religiones de la sustancialidad: la veneración de Fo, el Lamaísmo, el Budismo y el Hinduismo. A fin de entender mejor el carácter substancialista de estas religiones, conviene situarlas en el marco más vasto de lo que Hegel llama las religiones naturales. Es típico de estas religiones concebir a Dios como unidad inmediata de lo espiritual y lo natural. Es decir, que en su concepto de Dios —y correlativamente en su concepto de hombre— aun no hacen una diferencia entre la naturaleza y el espíritu. Ambos están mezclados y forman una unidad indi-

¹¹ “Wenn Brahma sagt: ‘ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen, der Verstand in den Verständigen’ usf., so ist das Einzelne damit aufgehoben” (*Religion*, I, 1, p. 196).

¹² “Brahma sagt nicht: ‘ich bin dieses Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existieren! Der Glanz ist nicht das Metall selber, sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, aber nicht mehr das pan, alles als Summe des Einzelnen” (*Ibid.*; cfr. también *Enzyklopädie*, § 573 An.).

ferenciada.¹³ Por eso se puede afirmar que estas religiones todavía conciben a Dios de una manera natural.

Pero esta afirmación hay que entenderla bien. No quiere decir que en estas religiones Dios quede identificado con la naturaleza como conjunto, como totalidad orgánica. Estas religiones todavía no se han elevado a este nivel de universalidad. Lo natural es concebido todavía en su singularidad. Por eso aparece como este cielo, este sol, este animal, este hombre, etc.; y son semejantes existencias naturales e inmediatas las que se consideran como Dios.¹⁴ Dios, en otras palabras, está presente en esta o aquella existencia singular, de tal forma que las existencias singulares no difieren de Dios, sino que son más bien el modo en que Dios es. Hay una unidad inmediata de la existencia natural con la substancia que Dios es.¹⁵ Se realiza una especie de extensión de lo finito por encima de su propia finitud. Se lo considera a la vez como finito e infinito. En la cosa finita, en el sol, en algún animal, el hombre de la religiosidad natural ve a la vez lo infinito.¹⁶

Podría pensarse que estas religiones desconocen el carácter espiritual de Dios por el hecho de adorar como Dios objetos naturales.

Esto es verdad en cierto sentido, pero no es lo esencial. “La religión natural no es una religión en la que objetos externos, físicos, se tomen por Dios y se adoren como Dios. Ahora bien, es verdad que para el hombre lo espiritual —lo espiritual inicialmente en su modo inmediato, natural— es lo mismo”.¹⁷ Claro está que lo natural desempeña un papel en las religiones naturales, de lo contrario no las llamaríamos así. Sin embargo no se trata aquí de mera naturalidad o exterioridad, sino de lo espiritual en su forma natural. De ahí que el hombre singular, espíritu natural por excelencia, se presenta a menudo en estas religiones como manifestación de lo divino (p. e. el Dalai Lama con los Tibetanos o los reyes brahmanos con los Indios). Hegel no ve en esto nada extraño. Al contrario, dice explícitamente que es interesante trabar conocimiento de la religión natural porque también en ella —como en la Cristiandad— Dios es algo presente para el hombre y no un “Jenseits” abstracto, como la teología moderna y la piedad afirman.¹⁸

¹³ *Religion*, I, 2, p. 9 y pp. 11-12.

¹⁴ *Id.*, p. 39.

¹⁵ *Religion*, I, 2, p. 48.

¹⁶ *Ibíd.*, n. 1.

¹⁷ “Naturreligion ist also nicht Religion, in der äußerliche, physische Gegenstände für Gott gehalten und als Gott, verehrt werden, sondern dies, daß dem Menschen das Geistige wohl das Höchste ist, aber das Geistige zunächst in seiner unmittelbaren, natürlichen Weise (*Id.*, p. 57).

¹⁸ *Religion*, I, 2, p. 58.

Dada esta presencia inmediata, sería erróneo ver símbolos en los objetos naturales adorados, tales como la luz, el sol, el cielo, el agua. Los símbolos suponen que en la presentación se haga una distinción entre lo infinito y su existencia inmediata como la luz, el sol, etc. Los símbolos, se diría hoy, suponen una distinción entre significativo y significado. En la religión natural el sol es el Dios inmediatamente presente, y no un simbólico hacer presente a un Dios de hecho ausente.¹⁹

Es la presencia inmediata de Dios en forma de entes finitos (el sol y, más manifiestamente aún, animales tales como gatos, monos, vacas, o hombres como el Dalai Lama y el Brahman) lo que constituye la base de la contradicción inherente a la religión natural: ver lo absoluto en lo más finito. Hay, sin embargo, alguna consciencia del carácter inadecuado de esta presentación. Precisamente por ello la imaginación en las religiones naturales no se detendrá en ninguna figura divina, sino que evocará una multitud de figuras, lo que da a entender que ninguna figura considerada en sí es adecuada.²⁰ La figura concreta que toma lo espiritual es, pues, inadecuada con respecto a lo espiritual que constituye su fundamento.

Aclarado el carácter propio de las religiones naturales en sus aspectos generales podemos pasar ahora al estudio de las diferentes religiones naturales. En sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* distingue Hegel tres formas: las religiones en las que la magia desempeña el papel más importante (con los Eskimos, los Indios y los pueblos africanos, pero también el culto oficial chino), las religiones de la substancialidad (adoración de Fo, el Lamaísmo, el Budismo y el Hinduismo), y la religión de la subjetividad abstracta (la religión de los Persas y los Egipcios). Nos detendremos un poco más en las religiones de la substancialidad, pues son éstas las que por lo general se consideran panteístas.

a) *La magia*

La magia consiste esencialmente en que lo espiritual ejerce poder sobre la naturaleza, de donde resulta que lo espiritual es considerado como lo esencial y la naturaleza como lo inesencial. Sin embargo, el poder del espíritu aún no es aquí el del espíritu en su universalidad, es decir, el espíritu que es lo propio de toda la realidad. A este nivel, el espíritu que está ejerciendo el poder, es el del mago, es decir, el de una conciencia singular y casual, el de un hombre que puede desear las más diversas cosas, arrancándolas de la naturaleza directamente por su voluntad o

¹⁹ Id., pp. 60-61.

²⁰ Id., pp. 62-63.

indirectamente por un sortilegio o por intervención de los manes de los muertos. Pues en la magia se manifiesta el poder del espíritu sobre las cosas, pero el contenido de este poder parece ser más bien casual e inercial: está determinado por los deseos casuales del mago o de alguien por cuyo encargo ejerce su poder.²¹ Y ello limita el poder del mago. Su poder se refiere siempre a otra cosa, es decir, a las cosas o los hombres sobre los que ejerce su poder. Estos tienen su propio poder, que debe quebrantarse, negarse para imponerle el suyo. Esto muestra que el poder del mago no es aun un poder libre: está atado a lo otro que niega.²²

b) *Las religiones de la substancialidad*

El lamaísmo, el budismo, el hinduismo y sus variantes constituyen un progreso esencial con respecto a la magia. Es decir, en estas religiones el poder del espíritu no se pone en la inmediatez de una autoconciencia singular. Se concibe este poder como substancia, obteniendo así un carácter absoluto. La substancia no es un poder casual (contingente) o arbitrario; es la esencia de las cosas. Ya que todas las cosas están en la substancia y que no cae nada fuera de la substancia, su poder no se dirige a algo exterior. Por eso es precisamente absoluto, y no está atado a nada que no sea a sí mismo. Sin embargo, este poder absoluto sigue conservando algo de la inmediatez propia de la magia y de todas las religiones naturales. Es decir, aparece como un ser existiendo siempre en uno o más individuos. Fo, Buda y Lama son figuras humanas en las que la substancia se está manifestando. Sin embargo, el progreso de estas religiones con respecto a la magia es muy grande. En la magia todavía no era cuestión de divinidad. Aquí, sin embargo, surge algo que puede considerarse como una primera *determinación esencial* de Dios, es decir, “el ser-en-sí”, el “reposar-en-sí” de la substancia.²³

La magia era esencialmente una forma de religión práctica, acomodada a la dominación de las cosas. Aquí tenemos una relación teórica en la que el hombre se distancia de su deseo y ve en todo el poder substancial de Dios.

1) *La religión del ser-en-sí (Lamaísmo, Budismo)*

Las religiones en que se manifiesta de la manera más pura el carácter substancial de Dios son el Lamaísmo, el Budismo y su variante china, la adoración de Fo. Fo, Buda y el Lama son figuras divinas en las que

²¹ *Religion*, I, 2, pp. 78 y 81.

²² *Id.*, p. 119.

²³ *Id.*, p. 120.

la substancia aparece como ser-en-sí. Estas figuras no hacen referencia a otra cosa que a sí mismas. La negatividad que caracteriza su conciencia no es ya la negatividad del otro, sino reflexión de la negatividad en sí.²⁴

La expresión de esta negatividad reflejada en sí mismo se evidencia en la definición de la substancia divina como la nada, el nirwana. A primera vista esta identificación de Dios con la nada parece extraña, pero no incorrecta. En palabras algo paradójicas podríamos decir que la nada no es nada. Quiere ello decir que Dios no es una cosa definida, sino que es la negación de todo lo particular. Por ser Dios infinito, no le pertenece ninguna cualidad determinada, cualquiera que sea su género: es lo idéntico a sí mismo, lo indeterminado, lo simplemente substancial; es enteramente indeterminable, es el vacío.²⁵

Es propio de la substancia no coincidir con nada determinado, sino actuar en todo lo determinado. Pero lo determinado no cae fuera de la substancia, pues entonces tendría un valor substancial. Lo determinado está en la substancia misma, pero como una cosa perecedera, como algo que surge pero que vuelve a perecer. Hay aquí una diferencia importante entre la visión oriental y occidental de la vida. En el Occidente se considera lo singular (p. e. un hombre) como algo substancial; en el Oriente, sin embargo, lo universal es lo verdadero substancial. Según Hegel, la verdad viene del Oriente, precisamente por estar el Occidente siempre amenazado por la tendencia a absolutizar lo finito, las cosas singulares. Quien mantiene radicalmente la substancialidad de las cosas con respecto a Dios, de hecho incurre en el panteísmo más trivial que uno puede imaginarse, es decir, en "Allesgöttere".²⁶

Un tal panteísmo es completamente extraño en el Oriente. Allí se niega precisamente todo ser verdadero a lo finito. Dios es el poder absoluto. Todo lo que de algún modo puede pretender a la realidad, puede hacerlo solamente como momento en el poder absoluto del Dios absoluto. Y esto no sólo es la base de todas las religiones tratadas aquí, sino también de todas las religiones superiores.

Sin embargo, hay que tener presente que una religión, y más precisamente una religión popular, no puede detenerse en el pensamiento de Dios como substancia abstracta. Pide una forma concreta. Y la obtiene en forma de un ser humano p. e., que es espíritu sensorial, exterior e inmediato. Estos seres humanos son solamente encarnaciones de lo divino, que también puede concretarse en otras formas.

²⁴ *Religion*, I, 2, pp. 119-120.

²⁵ *Id.*, p. 125.

²⁶ *Religion*, I, 2, pp. 127-128.

2) *La religión de la fantasía (Hinduismo).*

En las religiones que Hegel llama del “ser-en-sí” se adora a un solo ser humano (sea vivo, como el Lama, sea muerto, como Buda) como encarnación de la substancia divina. En el Hinduismo la substancia se exterioriza y se hace visible en la totalidad del mundo. Subrayemos que en el Hinduismo no se trata de seres singulares como tales, sino de la substancia divina de la cual todo lo otro, lo determinado, lo particular, el sujeto humano, son solamente “accidentia” perecederos y mortales.²⁷ Digamos también que lo nuevo en la religión india es precisamente que la riqueza concreta del mundo aparece como particularización de la substancia universal. Cada particularización concreta es una forma autónoma que además debe dejar lugar a otras apariencias. Así vuelve a confirmarse finalmente el poder absoluto de la substancia en su “ser-en-sí” universal.²⁸

Hegel caracteriza la religión hindú como el reino de la fantasía.²⁹ Y ello no solamente porque en ella lo divino es representado en un mundo variopinto de figuras humanas y animales, sino también por carecer este mundo —así como el de la imaginación y del sueño— de toda forma de coherencia intelectual. Las figuras divinas se revisten de las más diversas cualidades y de la manera más fantástica. Hegel, sin embargo, juzga esto muy valioso, ya que así el hinduismo rinde justicia a la multitud infinita del mundo. También esto es una actitud típicamente teórica frente a las cosas, actitud que no encontramos en el punto de vista del deseo en la magia, que se interesa solamente en aquello que corresponde al deseo. El resto no se desarrolla, queda desatendido, mientras que el objeto del deseo, por el que sí hay interés, es además negado.³⁰

No vamos a entrar en el mundo concreto de la religión india. Lo que tiene interés para nosotros son las determinaciones metafísicas de esta religión, que podemos resumir como sigue. La base del hinduismo es la substancia, que es una, simple y absoluta (Brahm, Brahma, Brahman). De esta substancia única salen las diferencias, que aparecen como dioses autónomos, como poderes generales. Se trata aquí de una encarnación de Brahm, de su aparición en la tierra, es decir, en seres humanos particulares. Esta encarnación de Brahm se adora como Visnú o Krisna. Estos dioses no se presentan solamente como figuras autónomas, sino que finalmente se disuelven en la unidad. Este disolverse se adora de nuevo como dios particular, e. d., como Siva o Mahadeva, que es el dios del devenir,

²⁷ *Religion*, I, 2, p. 130.

²⁸ *Id.*, pp. 137-138.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Religion*, I, 2, p. 143.

del cambio, de la vida. Y la unidad de todas estas figuras diferentes (Brahm, Krisna y Siva) se adora, finalmente, como ser supremo: Trimurti.

Además, se personalizan también las más diversas cosas, animales y hasta sentimientos humanos, elevándolos al rango de poderes divinos. Así, se convierten en dioses particulares el sol, el Himalaya, el Ganges, las vacas, los elefantes y los monos. Y también la venganza y el mal. Pero estos dioses están siempre subordinados a Brahma, Siva y Krisna.³¹

El carácter panteísta de la religión hindú se encuentra en la determinación de Brahman como ser puro en el que todo lo particular ha sido disuelto. Brahman es "das Nichts alles Endlichen" (la nada de todo lo finito).³² Precisamente como ser puro Brahman es todavía una abstracción. Es lo general que se abstrae de las cosas singulares y finitas. Por eso se lo determina como la esencia, como el ser de las cosas. Así Brahman es inmanente a las cosas, y por eso idéntico a ellas. Precisamente por ello se puede afirmar que aquí la criatura no es distinta del creador, que la criatura ha sido divinizada. De ahí el reproche clásico de panteísmo. En efecto, el hinduismo puede llamarse panteísta en la medida en que el dios como esencia de las cosas está presente inmanentemente en las cosas mismas. Sin embargo, hay que guardarse de identificar este ser inmanente con las cosas concretas y empíricas en su finitud. Brahman solamente es "das Sein ihres Daseins", la identidad indeterminada o, en otras palabras, la substancia, no las cosas en tanto que finitas.

Hay que llevar cuidado, sin embargo, en no resolver el panteísmo en su contrario, diciendo que en él lo infinito ha quedado reducido a un número de cosas finitas y que las cosas finitas han sido elevadas a lo infinito, como si lo finito como tal existiera como algo positivo. El panteísmo se convertiría entonces en "Allesgötterei". Pero esto es enteramente ajeno al hinduismo. En el puro ser, las cosas singulares y todas las cualidades finitas están más que elevadas, negadas.³³

Que el hinduismo no se aferre a Brahma como al único y solo Dios, que acepte además como dioses a Visnú y Siva, puede quizás considerarse como una inconsistencia. Para Hegel ello es ya una indicación de que una determinación de Dios como substancia no es suficiente, es demasiado pobre. Pero de eso hablaremos más tarde.³⁴

³¹ Id., pp. 148-162; cfr. *Logik*, I, pp. 337-8.

³² *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt*, *Berliner Schriften*, p. 140.

³³ Id., pp. 141-2.

³⁴ *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita...*, *Berliner Schriften*, pp. 143-4.

c) *La religión de la subjetividad abstracta (de los Persas y los Egipcios)*

Mencionemos por último las religiones de la subjetividad abstracta. Se trata de la religión de los Persas y de los Egipcios. La religión de luz de los Persas, tal como ha sido enseñada por Zoroastro, pertenece todavía a las religiones naturales, ya que se identifica siempre lo divino con una aparición natural, es decir, con la luz. También hay aquí un elemento panteísta, pues la luz se interpreta como substancia general del pensar y del querer del hombre, y también de todas las cosas naturales. Todo debe ser considerado como revelación de la luz. La luz es lo universal y lo divino en cada cosa singular.³⁵ Se determina también la luz como lo bueno. En el hinduismo Brahman no tiene en rigor contenido alguno: es el vacío. La luz, sin embargo, se determina como lo bueno. Y esta autodeterminación, que da un contenido a la luz —aunque sea abstracto—, es la subjetividad de la luz.³⁶ El carácter abstracto de lo bueno resulta del hecho de oponerse radicalmente al mal con el que está comprometido en una lucha eterna.

En este punto la religión de los Egipcios da un paso adelante en la dirección de la subjetividad concreta. Para el dios de la luz, el mal —lo otro que él mismo— está fuera de él mismo. El dios de los Egipcios, por el contrario, lleva dentro de sí lo otro que él, lo negativo, el mal. Es decir, él es la historia eterna de “lo afirmativo absoluto muriendo a sí mismo, enajenándose, perdiéndose pero reencontrándose y regresando a sí por esa misma pérdida de sí mismo”.³⁷ Este movimiento de morir y revivir pertenece al núcleo de la subjetividad: “el sujeto es esto: darse en sí mismo este ser-otro y volver en sí, producirse por la negación de sí mismo”.³⁸

A pesar de esto, la religión egipcia es aún religión natural y por eso también religión de la substancialidad. El dios puede de verdad aparecer en las formas más diversas de la vida, en animales por ejemplo, pero sobre todo en seres humanos: un héroe, un rey, cfr. sobre todo Osiris. Se han dado, no obstante, los pasos iniciales hacia una religión más rica, de más contenido. La religión natural tiene que dejar paso a las religio-

³⁵ *Weltgeschichte*, II, 2, p. 424.

³⁶ *Religion*, I, 2, pp. 186 y sig.

³⁷ “... der Gott mit der Bestimmung der Subjektivität erscheint hier als die ewige Geschichte, das absolut Affirmative zu sein, das selbst stirbt, sich entfremdet wird, sich verliert, aber durch diesen Verlust seiner selbst sich wiederfindet, zu sich zurückkommt” (*Religion*, I, 2, p. 208).

³⁸ “Das Subjekt ist dies, sich in sich dies Anderssein zu geben und durch Negation seiner zu sich zurückzukehren, sich hervorzubringen (Id., p. 209).

nes de la individualidad espiritual (Judíos, Griegos y Romanos) y a la religión revelada y absoluta —el Cristianismo—.

* * *

Recapitulando lo dicho acerca de las religiones naturales podemos comprobar que Hegel no reconoce en ninguna de estas religiones el panteísmo vulgar que diviniza todas las cosas finitas. Afirma que en el budismo y en el hinduismo Dios es esencialmente considerado como sustancia, y de esta forma está inmanentemente presente en las cosas finitas o en los hombres, lo que no significa “Allesgöttereí”, sino todo lo contrario: Dios es el poder que lo arrastra y contiene todo.

Sin embargo, al encarnarse el dios en algunos seres finitos, aunque nunca en todo lo finito, el panteísmo de las religiones tratadas no es todavía un panteísmo radical, cosa comprensible si tenemos en cuenta el tiempo en que se han originado dichas religiones. La extensión de una presencia divina en algún que otro ser finito hacia una presencia en todo lo finito supone un nivel de reflexión que las religiones tratadas aun no han alcanzado.

Lo que Hegel llama panteísmo de la reflexión es un punto de vista moderno.³⁹ Solamente este panteísmo que busca a Dios en todo lo finito, es un verdadero panteísmo. “Cuando nos imaginamos que lo infinito, que está contenido en todo lo finito, está presente como un ente (Dasein) inmediato, no siendo este ente inmediato ni algo casual ni existencia particular, sino la finitud general; cuando la finitud como tal se expresa de forma que en ella lo divino es lo inmediato, entonces tenemos el panteísmo”.⁴⁰ Este tipo de panteísmo se encuentra en el poeta mahometano Dialal Al-Din Rumi (1207-1273). Sus versos expresan que “todo, tal como es, es un todo y es Dios, y que lo finito está presente en este estar como finitud general”.⁴¹ En su *Enzyklopädie* Hegel cita extensamente a este poeta para demostrar cuán lejos estamos aquí del panteísmo vulgar. El poeta, al describir la unidad del alma con el Uno como amor,

³⁹ *Religion*, I, 2, pp. 52-3.

⁴⁰ “Wenn nämlich vorgestellt wird, daß das Unendliche, das in allem endlichen enthalten ist, als unmittelbares Dasein vorhanden sei, dies unmittelbare Dasein aber nicht auf zufällige Weise, nicht einzelne Existenz sei, sondern allgemeine Endlichkeit, wenn die Endlichkeit überhaupt so ausgesprochen wird, daß in ihr das Göttliche unmittelbar sei, so ist das Pantheismus” (*Religion*, I, 2, p. 52).

⁴¹ “Wenn man sagt: ‘Gott ist das Sein in allem Dasein’, so ist dies ein Pantheismus moderner Muhamedaner, die sagen: dies alles, wie es ist, ist ein Ganzes und ist Gott, und das Endliche ist in diesen Dasein gegenwärtig als allgemeine Endlichkeit” (*Religion*, I, 2, p. 53).

se alza por encima de lo finito. Es como una exaltación de lo natural y de lo espiritual en la que, precisamente lo externo y lo perecedero tanto de lo natural e inmediato como de lo espiritual empírico y profano, se escinde y se absorbe.⁴²

Es propio de esta mística panteísta que el “todo” externo se aniquile en la unidad con Dios. Ilustra perfectamente esto un ejemplo citado por Hegel: “*Pues donde se despierte el amor (se) muere el yo, el déspota oscuro. ¡Tú, déjalo morir en la noche y respira libremente en el amanecer!*”⁴³

3. LA FILOSOFÍA PANTEÍSTA

Repetidas veces Hegel acentúa que hay una relación manifiesta entre el panteísmo oriental y la filosofía de Espinoza. El budismo y el hinduismo son, en el fondo, formas religiosas del espinosismo.⁴⁴ Sin embargo, Espinoza no es el padre del panteísmo en filosofía, aunque es el representante más importante. Hegel encuentra una primera indicación del panteísmo en Parménides y en el estoicismo.

a) *Parménides y el estoicismo*

El panteísmo de Parménides y de los eléatas es, por lo general, un panteísmo abstracto. Es decir, este panteísmo pone el ser puro como la única verdad: sólo el ser es y la nada no es. La identidad abstracta según la cual el ser solamente es ser y la nada solamente nada —conque se excluye todo devenir— es la esencia del panteísmo.⁴⁵ Con ello no se atribuye ninguna forma de realidad a lo finito, pues supondría una limitación y una negación del ser uno y único. Precisamente por ello Hegel sugiere que es preferible hablar de acosmismo y no de panteísmo en el caso de Parménides.

También en la física estoica reconoce Hegel características panteístas: “el λόγος, razón determinante, es lo que gobierna, lo que domina, lo que produce, lo que está extendido a través de todo; es la substancia y la actividad que subyace a todas las formas de la naturaleza —como productos del λόγος—. Este λόγος, que en su actividad obra razonablemente,

⁴² *Enzyklopädie*, § 573, Anm., pp. 456-458.

⁴³ *Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot. Du laß ihn sterben in der Nacht. Und atme frei im Morgenrot!* (Íd., p. 458 n.).

⁴⁴ *Religion*, I, 1, p. 195; 2, p. 57 n.; *Enzyklopädie*, § 151 Zus., *Werke*, 8, p. 295.

⁴⁵ *Logik*, I, pp. 68-9.

lo llaman Dios. Al llamarlo Dios caen en panteísmo; el concepto, la razón está en el mundo”.⁴⁶

b) *Espinoza*

Según Hegel hay que buscar la clave del entendimiento del pensamiento de Espinoza en el concepto de la substancia. La substancia es el principio de la filosofía de Espinoza y eso es precisamente lo que lo asocia a las religiones orientales.⁴⁷

Por reducir Dios a la substancia, Espinoza ha sido objeto de diversas críticas, particularmente las de ateísmo y de panteísmo, que Hegel se esfuerza seriamente en desvirtuar. Verdad es que tampoco él está de acuerdo con Espinoza, pero sus críticas se sitúan a un nivel distinto del que se sitúan las de los adversarios tradicionales de Espinoza.

Hegel considera que el reproche de ateísmo es completamente infundado, y hoy no nos cuesta mucho esfuerzo aceptar este juicio. El ateísmo sería la consecuencia de identificar a Dios con la naturaleza. Dios coincidiría con el mundo finito, lo que significaría, a su vez, una reducción de Dios a algo finito. Hegel argumenta, con razón, que afirmar esto supone una incomprensión completa de la intención filosófica de Espinoza.

Espinoza no identifica a Dios con el mundo finito. Por el contrario, es característico de la filosofía de Espinoza afirmar que lo finito —en términos espinozistas: los modos— considerado en sí mismo, no tiene ninguna realidad. Solamente Dios *es* verdaderamente. La acusación de que “una filosofía que afirma que Dios y *solamente* Dios *es*”, es atea, carece completamente de fundamento.⁴⁸ Hay que interpretar la filosofía espinozista más bien como un monoteísmo, en el verdadero sentido de la palabra: solamente Dios es. Entonces, el reproche que debe hacerse a Espinoza no es el de haber absolutizado lo finito, sino el de no haber hecho suficiente justicia a lo finito y la diferencia: “bei ihm ist zu viel Gott”.⁴⁹ Al no atribuir a los modos ningún valor afirmativo, Espinoza incurre en un acosmismo y no en un ateísmo.⁵⁰

⁴⁶ “Der λόγος, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch alles Verbreitete, die allen Naturgestalten —als Produktionen des λόγος— zugrundeliegende Substanz und Wirksamkeit; diesen in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie Gott. Es ist verständige Weltseele; indem sie ihn Gott nannten, ist es Pantheismus; alle Philosophie ist pantheistisch, der Begriff, die Vernunft ist in der Welt” (*Geschichte der Philosophie, Werke*, 19, p. 262; cfr. pp. 265 y 411).

⁴⁷ *Enzyklopädie*, § 151 Zus., *Werke*, 8, p. 295. 3). *Ibid.*

⁴⁸ *Enzyklopädie*, § 50, Anm.

⁴⁹ *Geschichte der Philosophie, Werke*, 20, p. 163.

⁵⁰ *Enzyklopädie*, § 151 Zus., *Werke*, 8, p. 296; cfr. *Religion*, I, 1, p. 196.

De lo que precede se sigue que también el reproche de panteísmo está fuera de lugar. Espinoza no es ciertamente un panteísta en el sentido de identificar Dios y las cosas finitas como tales. Se le puede llamar panteísta en cuanto precisamente es acosmista, pues cuando las cosas finitas son declaradas nulas, la substancia divina permanece como la única realidad.⁵¹

El reproche de Hegel a Espinoza hace referencia precisamente a este acosmismo. No quiere ello decir que Hegel rehúse concebir a Dios como substancia. Al contrario, según Hegel el reconocimiento de Dios como substancia constituye la base del concepto de Dios, tanto desde el punto de vista religioso como filosófico, pues significa que lo finito no encuentra su fundamento en sí mismo y que solamente Dios es por sí mismo y puede concebirse por sí mismo. Hegel tiene en gran estima esta idea espinozista. Es verdad que hace suya la crítica de Leibniz, según la cual Espinoza no concibe a Dios como persona. Lo que falta en Espinoza, lo mismo que en las religiones orientales, es el principio occidental de la individualidad, tal como está desarrollado explícitamente, y por primera vez, en la monadología de Leibniz.⁵²

“La substancia es una fase esencial en el proceso evolutivo de la idea, mas no es esta misma, no es la idea absoluta, sino la idea en la forma todavía limitada de la necesidad. Es verdad que Dios es de todos modos la necesidad o, como puede decirse también, la *cosa absoluta*, pero, al mismo tiempo, también la *persona absoluta*; y este es el punto que no tocó Espinoza, y respecto al cual hay que admitir que la filosofía espinozista supone un retroceso respecto al verdadero concepto de Dios, el cual constituye el contenido de la conciencia cristiana-religiosa”.⁵³ Volveremos después sobre esta crítica de Hegel.

4. EVALUACIÓN DEL PANTEÍSMO

En lo que sigue vamos a situar, siguiendo a Hegel, el panteísmo frente a las otras formas de teísmo e indicar la significación relativa de

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Enzyklopädie*, § 151 Zus., *Werke*, 8, p. 295; cfr. *Religion*, I, 2, p. 128.

⁵³ “Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit. Nun ist Gott zwar allerdings die Notwendigkeit oder, wie man auch sagen kann, die *absolute Sache*, aber auch zugleich die absolute *Person*, und dies ist der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muß, daß die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt der des christlich-religiösen Bewußtseins bildet, zurückgeblieben ist” (*Enzyklopädie*, § 151, Zus., *Werke*, 8, p. 295).

éste. Ello nos ayudará, al mismo tiempo, a comprender el concepto hegeliano de Dios.

Hegel, en su *Geschichte der Philosophie*, cuando defiende a Espinoza contra la acusación de ateísmo, nos dice que es posible distinguir tres relaciones entre Dios y lo finito.⁵⁴

En la primera se afirma que solamente lo finito es y que Dios no es. Se trata en este caso de un ateísmo explícito. Lo finito se absolutiza y se convierte en algo substancial, lo que significa a la vez una contradicción. El ateísmo afirma el carácter absoluto de lo finito, siendo así que lo finito mismo muestra sin cesar que es profundamente contingente.

En la segunda se sostiene que sólo Dios es y que lo finito no es de veras: solamente es fenómeno o apariencia. Esta relación la encontramos en Espinoza y es la propia del panteísmo o más precisamente del acosmismo. Dios es la única substancia: la naturaleza, el mundo, solamente es afección, “modus” de la substancia. En Dios es suprimido en último término todo lo finito, queda reducido a nada.

En la tercera se afirma finalmente que Dios es y lo finito también es. Aquí reconocemos lo que podríamos llamar la visión del teísmo clásico. Hegel desconfía muchísimo de esta inteligencia de la relación entre Dios y el mundo, pues, cuando se sostiene que tanto lo finito como Dios son —uno al lado de otro— se confiere igualmente carácter substancial los dos extremos de la relación. Se llega entonces a una forma de dualismo en el que Dios y el mundo se reúnen solamente por una “y” o un “también” (Dios es y el mundo también es). Este modo pobre de situar la relación entre Dios y el mundo es, según Hegel, típico del pensamiento representativo propio al hombre religiosos en la medida en que aún no se ha elevado al nivel del pensamiento en cuanto tal. Se acepta que Dios reina en el cielo, pero se acepta también que existen cosas finitas. El hombre de pensamiento no puede contentarse con tal dualismo, ni con la misma religión, en cuanto convierte sus representaciones en pensamientos. Y eso es lo que ocurre normalmente. Hegel tiene en gran estima el panteísmo precisamente porque no se ata al dualismo del pensamiento representativo. Pensar significa siempre ver la unidad de las cosas, no condescender en una mera multiplicidad y, en consecuencia, tampoco en un dualismo.

El peligro de tal dualismo no es imaginario. Es muy fácil absolutizar lo finito mismo cuando se pone el ser propio de lo finito al lado o al frente del ser de Dios. Cuando uno se aferra a la misma independencia de lo finito frente a Dios, llega irrevocablemente al panteísmo vulgar que hemos descrito como “Allesgöttereí”. Es precisamente este “Alles-

⁵⁴ *Geschichte der Philosophie, Werke*, 20, p. 162.

götterei" lo que está presente —bien que inconscientemente— en muchos teólogos que acusan demasiado rápidamente a la filosofía de panteísmo; y Hegel piensa aquí tanto en la suya como en la de Espinoza. Esta acusación está basada, finalmente, en una incapacidad para abandonar lo finito. Para el panteísmo las cosas singulares no tienen ya realidad propia frente a la substancia. Para los acusadores del espinozismo, por el contrario, lo finito es tan real como Dios y, en consecuencia, tan absoluto como Dios. Su error consiste en que quieren ser tan independientes y tan absolutos como Dios. El panteísmo significa un contraveneno saludable para esta sobreestimación de lo finito. Para Hegel el panteísmo es como "el comienzo de la elevación del espíritu", aunque solamente el comienzo.⁵⁵

De hecho, no basta pensar a Dios como la única substancia. Hay que hacer también justicia a lo finito. Lo que hace falta es pensar en la unidad de Dios y el mundo de forma "que no se olvide la distinción, sino que salga eternamente de la substancia sin petrificar al dualismo".⁵⁶ El panteísmo supera al dualismo, pero comete también un serio error: hace desaparecer el mundo —es decir, todo el terreno de la distinción y de la determinación— en la substancia sin conservarlo. Este mundo debe ser elevado ("aufgehoben"), en el sentido técnico que Hegel atribuye a este término: negado pero conservado a la vez. La unidad de Dios y el mundo es una unidad concreta, es decir, una unidad en la que el mundo, con su carácter determinado y finito, aún permanece.⁵⁷

Finalmente, el panteísmo no consigue demostrar cómo se funden Dios y el mundo, lo infinito y lo finito; lo universal y lo particular. O pierde de vista completamente lo finito, o cae en un cierto dualismo al hablar, en primer lugar, de Dios, en términos absolutamente abstractos, y proceder luego, sin transición lógica alguna, a la discusión de las cosas finitas. Esta incapacidad de pensar el conjunto de Dios y el mundo guarda, según Hegel, relación con el carácter abstracto de la substancia, es decir, del Dios panteísta. El Dios del panteísmo carece de lo que llama Hegel determinación interna.⁵⁸ Aparece en la religión y filosofía panteísta precisamente como lo universal, por haber hecho abstracción de todo lo particular.

¿Qué pone Hegel frente a esta universalidad abstracta? No es difícil contestar a esta pregunta. Hegel, que pretende siempre ofrecer una filo-

⁵⁵ *Geschichte der Philosophie, Werke*, 19, p. 411.

⁵⁶ "Das philosophische Bedürfnis ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde" (id., 20, p. 162).

⁵⁷ *Logik*, 1, p. 338.

⁵⁸ *Enzyklopädie*, § 573 Anm.; cfr. *Logik*, I, p. 337.

sofía de lo concreto, defenderá aquí también una universalidad concreta. ¿Qué significa esto? “Lo concreto (...) es lo universal que se particulariza, permaneciendo sin embargo infinito consigo mismo en esta particularización, en este hacerse finito”.⁵⁹ En el panteísmo Dios se pierde, por así decirlo, al punto que se convierte en lo finito: no vuelve a sí mismo, no se reencuentra. La consecuencia es que Dios y el mundo quedan irreconciliados. Reconciliación, sin embargo, quiere decir que el mundo es coherente con Dios, aunque permanezca distinto de él. Cuando Dios se objetiva en un mundo finito, se conserva en este mundo objetivo, queda presente a sí mismo. “Esta es la situación general: la producción desde la pérdida del mundo de un mundo que a la vez permanezca interno en su exterioridad, para ser así un mundo reconciliado”.⁶⁰

Tal reconciliación entre Dios y el mundo es solamente pensable cuando Dios y el mundo son concebidos como espíritu. ¿Qué significa eso? Es propio del espíritu no ser pensamiento puro, sino un pensamiento objetivándose a sí mismo. El espíritu no es subjetividad pura: se da un objeto a sí mismo. El pensamiento del espíritu no se pierde en el objeto, como si fuera algo ajeno al pensamiento. Más bien encuentra en él su realidad. Se conserva en el objeto. Está en el objeto consigo mismo, por pertenecer el objeto a la esencia del pensamiento.

Lo que Hegel desarrolla aquí es la intuición básica de Aristóteles según la cual Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo, el νοῦς que se tiene a sí mismo como objeto. La νόησις y el νοητόν no son ajenos el uno al otro; están profundamente unidos. En su objeto el pensamiento se posee a sí mismo: “Dios es vivo, activo en sí, lo uno y lo otro y la unidad de las determinaciones, porque lo abstracto es solamente lo simple; lo vivo tiene la distinción en sí mismo y está sin embargo consigo mismo”.⁶¹

En otras palabras, así como el hombre, cuando despliega una actividad, se determina de varias maneras, pero continúa sin embargo siendo él mismo en esta multitud de actos, o, mejor dicho, se realiza en estos actos, así también se determina Dios, sin perder su identidad o sin ser absorbido por la multitud de lo determinado. Una visión concreta de

⁵⁹ “Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besondern, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt.” (*Geschichte der Philosophie, Werke*, 19, p. 412).

⁶⁰ “Dies ist der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Äußerlichkeit eine innerliche bleibt und so eine versöhnte ist.” *Geschichte der Philosophie, Werke*, 19, pp. 412-3).

⁶¹ “Gott ist lebendig, tätig in sich, das eine und das andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstrakte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.” (*Geschichte der Philosophie, Werke*, 19, p. 414).

Dios no se contenta con la descripción panteísta de Dios como el “que es en y para sí”, es decir, como substancia. La substancia debe ser pensada concretamente. En la medida en que Dios es un Dios vivo y no abstracto, debe estar en relación con el mundo y con el hombre, y ello no de una manera casual. El mundo y el hombre aparecen entonces, en primer lugar, como algo distinto del mismo Dios, como algo que se encuentra fuera de él. Pero este ser distinto no es radical. La relación con el mundo no es una relación que se encuentre en Dios como un dato positivo, sino una relación que es el resultado de su propia actividad. Es *su* relación con el mundo, es decir, que la relación es un momento de él mismo. “La coherencia de Dios con el mundo es determinación en sí mismo; es decir, que el ser-otro que lo Uno, la dualidad, lo negativo, la determinación en general es esencialmente un momento que debe pensarse en él, o Dios es concreto en sí mismo; abriéndose en sí mismo, esto es, poniendo en sí determinaciones distintas”.⁶²

La creación del mundo —para decirlo en términos religiosos— no es un acto casual de Dios, sino que constituye su naturaleza concreta. Significa que pertenece a la esencia de Dios diferenciarse en sí mismo para hacerse así finito, pues lo finito no se encuentra fuera sino dentro del mismo Dios; y en este nivel, pero solamente en este nivel, el mundo puede llamarse divino. En el dogma cristiano de la Trinidad y de la Encarnación ve Hegel la expresión teológica de esta idea.

El error más importante del panteísmo consiste, pues, en no demostrar suficientemente este aspecto dinámico de Dios. “La substancia absoluta es lo verdadero, pero no es aún lo verdadero entero; debe pensarse también como activo, vivo en sí, y, precisamente por eso, determinarse como espíritu”.⁶³

El Dios del panteísmo no es un Dios vivo: el panteísmo desconoce la creatividad de Dios y el hecho de que envuelve el mundo. Hegel reconoce, sin embargo, que las religiones panteístas, a pesar de sí mismas, barruntan este envolver el mundo de Dios, en la medida en que representan a Dios no solamente como la esencia sin más, sino también como la esencia *determinada* de las cosas (cfr., supra). También Espinoza deja aparecer en su filosofía todo un mundo finito. Para ambos, sin embargo, la nulidad de lo finito como tal es algo central. “El panteísmo no articula

⁶² “Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Anderssein des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist wesentlich Moment, das in ihm zu denken ist, — oder Gott ist in ihm selber konkret, in sich selbst aufschließend, also als unterschiedene Bestimmungen in sich setzend” (fd., p. 416).

⁶³ “Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen” (*Geschichte der Philosophie, Werke*, 20, p. 166).

ni sistematiza. Donde aparece en la forma de representación (en la religión) es una vida vertiginosa, un contemplar bacanal que no deja emerger de manera articulada a las formas singulares del universo, sumergiéndolas siempre en lo universal”.⁶⁴

En el Espinozismo el mundo finito se encuentra simplemente, no se desarrolla verdaderamente. A Espinoza le interesa solamente devolver a la substancia única todo lo finito. “Se puede decir que así, en el sistema espinozista, todo está arrojado en este precipicio de la destrucción”.⁶⁵ La substancia, finalmente, no es un fundamento verdadero de donde proviniera todo lo finito. Es más bien la unidad abstracta en la que ha sido absorbida toda diferencia. El espíritu, por el contrario, es solamente espíritu en cuanto que es activo, es decir, en tanto renuncia a su unidad abstracta y se determina en sí mismo. En Espinoza la diferencia es existencia meramente externa, pues no explica su razón de ser. La substancia no se desarrolla verdaderamente, la multitud (los “accidentia”) se añade a la substancia de modo externo.

De ahí que se pueda reducir la crítica de Hegel a lo que decía ya en su prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*, es decir: “Según mi inteligencia lo que hace falta es concebir y expresar lo verdadero no solamente como *substancia* sino también como *sujeto*”.⁶⁶ Como sujeto, Dios, o lo verdadero, no solamente es lo uno, el ser que es en sí, sino también el movimiento de ponerse a sí mismo, del devenir sí mismo a través de la mediación del devenir otro.

No vamos a desarrollar más esta idea, pues queda fuera del propósito de este artículo. Fue nuestra intención investigar la visión que Hegel tuvo del panteísmo. Nos pareció importante la distinción entre panteísmo filosófico y religioso y panteísmo vulgar, pues con ello se acentuaba el valor substancial del Dios panteísta. Quienes califican la filosofía del mismo Hegel de panteísta desconocen tanto el panteísmo como lo que para Hegel es su aportación más propia a la filosofía: que Dios debe ser pensado como sujeto, o, en otras palabras, como espíritu.

⁶⁴ “Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisierung über. Wo er in der Form der Vorstellung erscheint, ist er ein taumelndes Leben, ein Bacchanalisches Anschauen, das die einzelnen Gestalten des Universums nicht gegliedert heraustreten läßt, sondern dieselben immer wieder in das Allgemeine versenkt” (*Enzyklopädie*, § 389 Zus., *Werke*, 10, p. 46).

⁶⁵ “So, kann man sagen, wird im Spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen” (*Geschichte der Philosophie*, *Werke*, 20, p. 166).

⁶⁶ “Es kommt nach meiner Einsicht ... alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken” (*Phänomenologie*, p. 19).