


Religión natural en la Fenomenología del espíritu de Hegel

Natural religion in Hegel's Phenomenology of Spirit

Aníbal Vega Cifuentes¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0008-3612-4140>
avegacifuentes1@gmail.com

Recibido: 25/11/2023

Aceptado: 04/12/2023

DOI: 10.5281/zenodo.10442587

RESUMEN

Presento una exégesis de la sección *religión natural* contenida en el capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Se dan ciertas indicaciones de religión en un sentido general, y luego, se analizan los diversos momentos que Hegel expone en religión natural (esencia luminosa, la planta y el animal, el maestro artesano). A partir de esto, se concluye que religión natural es una pieza importante en la economía de la sección religión porque, por ella, se comienza el despliegue de lo divino como una consideración de la representación objetual de la finitud.

Palabras clave: Hegel, Religión natural, Esencia luminosa, Planta y Animal, Maestro artesano.

ABSTRACT

I present an exegesis of the section on natural religion contained in Chapter VII of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Certain indications of religion in a general sense are provided, followed by an analysis of the various moments that Hegel exposes in natural religion (the light-essence, the plant and the animal, the Artisan). From this, it is concluded that natural religion is a significant piece in the economy of the religion section because it initiates the unfolding of the divine as a consideration of the objective representation of finitude.

Keywords: Hegel, natural religion, light-essence, plant and animal, Artisan.

¹ Estudiante del programa de Magister en Filosofía, Universidad de Chile.

Alcances generales de la cuestión de la religión

Tenía razón Mariano de la Maza (1999) cuando indicaba que el capítulo VII de la *Fenomenología* de Hegel, dedicado a la Religión, debía ser considerado como un aspecto fundamental para la comprensión de su filosofía, pese a que este había sido subestimado en importancia. Antes, Hyppolite (1974) y Valls Plana (1994b) también habían destacado la relevancia de comprender adecuadamente la religión dentro del pensamiento hegeliano, aunque sin reconocer esa finalidad “decisiva” que de la Maza le atribuye. Tal ha sido la importancia de comprender el lugar que ocupa la religión en el pensamiento de Hegel, que se le han dedicado numerosos estudios en la actualidad². Pese a esto, si miramos más detenidamente, no ha tenido la misma suerte la sección inicial, o la primera figura determinada de la sección religión denominada por Hegel “Religión Natural” [*Die Natürliche Religion*]. De acuerdo con D’angelo (2010), el tema de la religión natural no ha recibido comentarios críticos importantes en los estudios que se han llevado a cabo de la *Fenomenología* y prueba de ello es que, en los grandes estudios sistemáticos que existen de la obra³, la religión natural es tratada somera y rápidamente, cosa de dar cabida e importancia a la “Religión Revelada” [*Die Offenbare Religion*], que es la figura determinada de la religión en que el Absoluto –en clave laica– o Dios –en clave cristiana–, se consuma. Quizás esto se deba, en particular, al hecho mismo de que Hegel indica que tal forma de religión –la cristiana– es la figura más alta que puede alcanzar el espíritu en su representación del saberse a sí como una autoconciencia espiritual, pues

² Jorge Aurelio Díaz (2007); Paolo D’angelo (2010), Mariano de la Maza (1999; 2004), Terry Pinkard (1996; 2002), etc.

³ Bloch, E. (1983), Colomer, E. (2006, pp. 307-309), Duque, F. (1998, pp. 524-526), Hartmann, N. (1960, p. 185), Hippolyte, J. (1974, pp. 492-495), Kojève (2016, pp. 285-288), Pinkard, T. (1996, pp. 228-233), Valls Plana, R. (1994b, pp. 333-339).

solo ahí se reconcilian los extremos de las figuras anteriores (religión natural, y religión-arte), alcanzando el espíritu el grado más alto al que puede acceder en su comprensión religiosa (FE, 2018, pp. 851-895)⁴. Sin embargo, esto no quiere decir que no se le deba prestar atención, en su justa medida, a las secciones a partir de las cuales el espíritu deviene de forma necesaria para llegar a su compleción.

Por los motivos antes descritos, no es de menor importancia tomar en cuenta las tres determinaciones de religión natural puesto que tal sección, en la obra de Hegel, no está puesta caprichosamente por él con la finalidad de que sea un mero ‘trampolín’ que permita llegar a las determinaciones más elevadas del espíritu que se sabe a sí-mismo en la religión. Por el contrario, es necesario que el espíritu en la religión recorra, desde su inmediatez, las formas más elementales de manifestación religioso-espiritual hasta alcanzar sus figuras más elevadas; de modo que la sección ‘base’ de la religión cumple una función que es primordial, no solo por ser la primera manifestación religiosa en la cual se expone y revela lo divino, sino porque por ella se entiende el despliegue necesario de la manifestación de lo Absoluto como una forma a través de la cual éste se dona para su comprensión y autocomprensión, aunque solo en la forma de objetos externos que no cumplen la finalidad de que el espíritu se comprenda a sí mismo tal cual es como autoconsciencia. En función de esto, realizo una exégesis de la sección *religión natural* en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Ahora bien, para realizar la interpretación de la sección ‘religión natural’ solo me enfocaré en lo expuesto por Hegel en la *Fenomenología*, a fin de considerar solo los elementos descritos ahí y no los desarrollos posteriores que él hizo, para

⁴ Para efectos de esta exposición, sigo la traducción bilingüe de Antonio Gómez Ramos: Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología de Espíritu*, Abada. En adelante, la forma de citar esta obra será del siguiente modo: FE, seguido del año y la página de la edición mencionada.

efectos de completar su sistema⁵. En primer lugar, daré algunas indicaciones generales de la introducción en el capítulo VII del texto que resultan relevantes para la consideración específica de religión natural. Luego, analizaré cada uno de los momentos de religión natural, esto es, “la esencia luminosa” [*Das Lichtwesen*], “la planta y el animal” [*Die Pflanze und Das Tier*] y “el maestro artesano” [*Der Werkmeister*]. El análisis de tales momentos permitirá poner de relieve la importancia que la religión natural tiene en el capítulo acerca de la religión en la *Fenomenología* de Hegel.

Consideraciones introductorias al capítulo Religión en la Fenomenología

La importancia de la religión⁶ en la *Fenomenología* es determinante: es el paso previo en el que el espíritu [*Geist*] se reconoce a sí mismo en tanto que autoconciencia antes de llegar, como tal, al saber absoluto. Tal consideración no es menor debido a que, en tal reconocimiento, aparece el ‘objeto’ del cual tratará tanto la filosofía como la religión: el absoluto o

⁵ La mayoría de los comentarios sistemáticos recurren a las lecciones posteriores del pensamiento de Hegel, como por ejemplo, a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o a las lecciones sobre *Filosofía de la religión*, con la finalidad de hacer más comprensible el tema del fenómeno religioso desarrollado en la *Fenomenología*. Tales desarrollos permiten, sin duda, una comprensión más acabada del tema. Sin embargo, por razones de espacio, no consideraré las obras de Hegel antes mencionadas para mantenerme fiel a la exposición desarrollada en su pensamiento de 1807.

⁶ El capítulo VII de la FE desde su introducción, hasta el final de *Der Werkmeister*, se compone por un total de 27 párrafos. Los primeros 12 corresponden a la introducción general de la sección religión, en los cuales se destacan los momentos previamente tratados realizando el papel de la religión en ellos (párrafos 1 a 5), y luego, el reconocimiento del espíritu como totalidad simple y el objeto a tratar (párrafos 6 a 12). El párrafo 13 corresponde a la introducción de religión natural, cuya explicación aún se mantiene en la órbita general de la introducción de los párrafos inmediatamente anteriores. Luego comienza la explicación de las determinaciones de la primera figura religiosa (religión natural), las cuales se dividen respectivamente en los párrafos 14-17: *Das Lichtwesen*; párrafos 18-19 *Die Pflanze und Das Tier*, y finalmente, los párrafos 20-27 que corresponden a *Der Werkmeister*.

Dios⁷. Como dice Valls Plana (1994a, p. 207), religión y filosofía están “enzarzadas” por su objeto. Ahora bien, esto no quiere decir que el tema de la religión no haya aparecido con anterioridad en el texto⁸, sino que ahora surge en su propia consideración como autoconciencia parcialmente consumada. Por tanto, habría que preguntar cuál es la diferencia entre filosofía y religión si, en términos de contenido, tratan el mismo objeto. Sin embargo, no se trata tanto de establecer las diferencias, sino más bien de comprender que tanto filosofía y religión solo difieren en la captación y presentación de su objeto. Tal posición da cuenta de la relevancia que posee este tema para Hegel: si tanto religión como filosofía son totalidad, eso quiere decir que la religión, también, es el absoluto

⁷ Que filosofía y religión tengan por tema a Dios o lo absoluto, no es una consideración que solo se encuentre en el pensamiento de Hegel. Como es sabido, Schelling y Hegel fueron amigos durante sus años de juventud, compartiendo varias de sus posiciones filosóficas hasta el quiebre de su amistad en 1807. En este sentido, en el opúsculo de 1804, *Filosofía y Religión*, Schelling indicaba que la tarea en común de religión y filosofía era el absoluto considerando, por ejemplo, que la filosofía tenía un “santuario” en común con la religión (1987, p. 246). Es interesante notar este paralelo porque, una relación que poco se ha tomado en cuenta, es que la postura de Dios en términos de absoluto parte en Hegel desde la llamada “filosofía de la identidad” de Schelling desarrollada, con énfasis, entre 1802 y 1804, en donde se destaca a Dios o lo absoluto como una identidad indiferenciada. Ahora bien, que el pensamiento de Hegel parta desde la filosofía de la identidad de Schelling no significa que se quede en ella, sino que, en el prólogo de la *Fenomenología* se criticará este absoluto indiferenciado de Schelling con la famosa imagen en donde todas las vacas son pardas, es decir, como un absoluto sin vida y petrificado en una identidad que, a ojos de Hegel, es imposible (aunque, en verdad, Hegel ya había marcado ciertas diferencias con Schelling respecto a lo absoluto en 1801, en su publicación acerca de la *diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*). Quizás, ahí esté la diferencia y novedad en la sección Religión de Hegel respecto a Schelling, que en el ascenso del espíritu hacia la religión revelada, en una primera instancia, y de forma posterior hacia el saber absoluto, mostrará una imagen de un Dios que reconcilia lo objetivo con lo subjetivo, lo real con lo ideal, en función de dotar de ‘vida’ a lo absoluto; esto es, un Dios ‘personal’. Tal imagen también será desarrollada por Schelling, aunque de forma posterior. Así, en 1809 por ejemplo, indica lo siguiente en el *Escrito sobre la libertad*: “In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott.” (2018, p. 164). En cuanto a Dios como persona, cfr., 2018, pp., 145-146.

⁸ El mismo Hegel indica, en el párrafo de entrada, que en las configuraciones anteriores del texto ya ha aparecido la religión como *conciencia de la esencia absoluta* (FE, 2018, p. 777), esto es, Dios se ha manifestado en el progresivo avance del espíritu, aunque éste no ha reconocido a la divinidad como tal en los momentos de conciencia, autoconciencia, razón y espíritu (inmediato).

(Marmasse, 2010): una manifestación de lo absoluto a partir de la representación de éste en cuanto objeto y por eso es una totalidad simple que tiene que llegar a consumación⁹ (esto es, la religión *sabe* la verdad de Dios, aunque solo en su forma simple, recién desplegada). Pese a ello, que sea una totalidad simple, en ningún caso significa que la religión sea un fenómeno más de la experiencia del espíritu, al contrario, “Hegel no concibe a la religión como *una* dimensión del hombre al lado de otras, sino más bien como la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad.” (de la Maza, 1999, p. 249)¹⁰.

Si la religión es, entonces, la reunión de todas las experiencias fundamentales previas, es necesario comprender en qué consiste ella, en términos generales, para luego ver cuáles son los elementos comunes de la religión que se desplegarán en religión natural. Pretendo, por tanto, solo exponer de una forma general y simplificada lo que he descrito con anterioridad.

Hegel comienza indicando que la religión es autoconciencia del espíritu (FE, 2018, p. 779), esto es, espíritu que se sabe a sí mismo o espíritu que ya tiene una comprensión de sí y se reconoce como el espíritu que es, aunque solo se reconoce a sí mismo como conciencia. Pese a que el espíritu en la religión se concibe como conciencia, la consideración por parte de Hegel es destacable porque el espíritu, aparece por vez primera ante sí mismo como una unidad totalizante, en el sentido de que la

⁹ Como indica Díaz (2007), “el contenido religioso deberá seguir un proceso que Hegel compara –pero no identifica– con el paso de la conciencia desde la certeza sensible por la percepción hasta el entendimiento. Se parte de la presencia inmediata del Dios encarnado, para elevarse a la universalidad abstracta de la representación, y llegar así finalmente al concepto especulativo” (p. 27). En otro sentido, aunque en la misma línea, Valls Plana afirma que la “religión es el fenómeno histórico o manifestación más elevada del espíritu absoluto o divino, solo inferior a la filosofía misma por la forma representativa que separa y yuxtapone lo finito y lo infinito, Dios y la creación” (1994a, p. 216).

¹⁰ La misma formulación se encuentra en de la Maza (2004, p. 149). También, en un sentido similar, Valls Plana (1994b, p. 323).

religión es una realidad histórica que pretende totalizar la vida humana (Valls Plana, 1994b, p. 323)¹¹, pese a que solo se concibe como una representación objetual de su grado más alto de ser (espíritu absoluto). Como indica Hegel, “en esta autoconciencia tiene él para sí, *representado como objeto*, el significado de ser el espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda efectividad; pero no es en la forma de la realidad efectiva libre o de la naturaleza que aparece autónomamente” (FE, 2018, p. 779, cursivas de Hegel)¹². Tal es el motivo por el que, en la religión, la conciencia espiritual aún conciba a Dios como un Otro ajeno¹³, externo, pero no extraño como en las configuraciones anteriores (conciencia, autoconciencia, razón y espíritu). De ahí que el espíritu tenga que llegar

¹¹ En la misma línea, Kojève afirma que “Cada Religión es una visión *total* de la realidad humana, y solamente hay *devenir* de la Religión porque hay devenir de esa realidad.” (2016, p. 266).

¹² Es interesante el modo en cómo Hegel formula el hecho de que el espíritu tiene ante sí su significado como algo universal. La expresión que utiliza es *Gegenstand vorgestellt*. En este sentido, me parece que se puede jugar con la traducción de diversas maneras: el espíritu tiene su objeto presentado [puesto] delante de él. Pero este pre-sentado, también significa que tiene su objeto de forma presente [presencia] ante él, es decir, se representa su forma universal contenida en él porque su objeto, Dios, se encuentra siendo en él aunque solo en el modo de la representación. Por eso Hegel indica más adelante que el espíritu, en la religión, es “realidad efectiva *pensada*”. Tal es la razón por la cual, por ejemplo, Marmasse destaca lo siguiente (2010, p. 10): “Dieu «est», mais sur le mode d’un sujet relevant de l’élément de la représentation. Il n’est pas «réel» au sens où il produirait des effets dans le monde, mais «idéel» au sens où il se produit comme un savoir”. En un sentido sumamente similar, Schelling también indica que “entonces, si la forma de la determinación de lo real por lo ideal se presenta al alma como *saber*, la esencia se presenta como el *en-sí del alma* y es una con ella, de tal manera que el alma intuye la esencia misma al intuirse bajo la forma de la eternidad” (1987, p. 258, cursivas de Schelling).

¹³ Compárese, por ejemplo, las siguientes palabras de Schelling: “todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar lo absoluto, pero desaparece ante él tan pronto como quiere fijarlo por la reflexión.” Y, más adelante, “la religión, en esta forma fugitiva, es como un mero aparecer de Dios en el alma, y por tanto, está todavía en la esfera de la reflexión y del desdoblamiento; por el contrario, la filosofía es necesariamente una perfección superior y en cierto modo más tranquila del espíritu; pues siempre está en aquel absoluto, sin peligro de que desaparezca, porque ella misma ha tomado su aposento en una región que se eleva por encima de la reflexión.” (1987, p. 249). Ahora bien, esto no quiere decir que Schelling y Hegel dicen lo mismo: Schelling insiste en que lo absoluto se reconoce a partir de la llamada “intuición intelectual”; para Hegel, por el contrario, el absoluto es la meta final a la que se llega mediante el proceso dialéctico del espíritu pero, en ningún caso, mediante tal intuición. Sin embargo, me parece interesante analogar el contenido en el sentido de que, ambos, indican que lo absoluto en su comprensión ideal se encuentra presente, pero no siendo aún el absoluto real o efectivo que tiene que ser en la filosofía.

a una reconciliación de su realidad efectiva (espíritu absoluto) y su representación ideal (espíritu en la religión) (FE, 2018, p. 781).

Pese a lo anterior, la religión es el sí-mismo absoluto de todo el proceso anterior que ha recorrido la conciencia, totalidad simple que presupone el devenir de la formación del espíritu. En esta parte es en donde, como han visto la mayoría de los comentaristas, se encuentra una de las dificultades más espinosas de la comprensión de religión: la relación entre la religión y el tiempo o, dicho de otro modo, la comprensión de la religión en el tiempo histórico. El hecho de que el espíritu en la religión tome conciencia de sus momentos anteriores, aunque solo desde su representación como objeto, implicaría que con la religión comienza la historia propiamente tal¹⁴. Como afirma D'angelo (2010, p. 231), “es solo el espíritu en su integridad el que es en el tiempo, el que tiene un devenir histórico”. En este sentido, Hegel afirma que

si la religión es la compleción del espíritu, donde los momentos singulares de este –conciencia, autoconciencia, razón y espíritu– *regresan* y han *regresado* como a su fundamento, estos, entonces, constituyen conjuntamente la *realidad efectiva existente* del espíritu entero, el cual solo es en cuanto movimiento de estos lados suyos, diferenciándose y regresando dentro de sí. El llegar a ser de la *religión como tal* está contenido dentro del movimiento de los momentos universales (FE, 2018, p. 783. Cursivas de Hegel).

La religión es una totalidad simple que tiene el conjunto de los momentos anteriores, y por eso en este proceso en el que Dios comienza su (auto)revelación se abre la historia, “es solo en la historia de la religión donde el espíritu puede contemplarse a sí mismo como totalidad para que

¹⁴ Schelling, en un sentido similar, afirmará que con el proceso de autorrevelación de Dios –y a propósito del mal– nace la historia: “Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbirdliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist.” (2018, p. 146).

la filosofía sea posible como saber absoluto”, afirma de la Maza (2007, p. 16)¹⁵. O, en palabras de Valls Plana (1994b, p. 330), “la religión trasciende el tiempo, y bajo el modo representativo que le es propio, anticipa en cada época la totalidad del espíritu”. Por esto, en esta nueva formación del espíritu que reúne los momentos anteriores, él tiene que comenzar desde ‘cero’, a efectos de superar todas las diferencias antes de llegar a su comprensión absoluta:

el espíritu entero –dice Hegel–, el espíritu de la religión, vuelve a ser el movimiento que va desde su inmediatez hasta alcanzar el *saber* de lo que él es *en sí* o inmediatamente y conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia sea perfectamente igual a su esencia, y él tenga una visión a sí tal como él es (FE, 2018, p. 783)¹⁶.

Sin embargo, partir desde cero no es lo mismo que el devenir de la religión comience desde la nada, sino que se debe recordar que ella reúne los momentos anteriores, de modo que la “determinidad única de la religión repasa atravesándolos todos los aspectos de su existencia efectivamente real y les imprime un sello común” (Ibidem). Luego, a partir de este sello común, la religión tendrá sus propias figuras determinadas en función de

¹⁵ O, como afirma de la Maza en otro lugar, la religión “expone de forma concentrada el conjunto de la historia universal, en las formas típicas de su propia historia.” (1999, p. 256). En un sentido similar, también, apunta la interpretación de Kojève (2016, p. 263), aunque agregando elementos completamente ajenos al pensamiento de Hegel. Este punto también es destacado por Pinkard (2002), quien establece la relación de la religión como proceso histórico a partir de la comprensión que el pueblo tiene del espíritu religioso de una determinada época: “lo que se tiene por sagrado y divino solo puede ser entendido cuando se capta el modo en que ha llegado a constituirse en sagrado y divino para un pueblo.” (p. 290).

¹⁶ A propósito de la autorrevelación de lo absoluto, y su reconciliación, este pasaje de Schelling resulta significativo en contraste con Hegel: “el autoconocerse independiente de lo absolutamente ideal es una eterna transformación de la idealidad pura en realidad: solo en este sentido consideraremos en lo que sigue aquella autorrepresentación de lo absoluto”. (1987, p. 260). Y más adelante: “Si la razón y la ipseidad, en su *verdadero* carácter absoluto, son una y la misma cosa, y ésta es el punto del más elevado ser para sí mismo de lo conformado, entonces es al mismo tiempo el punto en el que, a su vez, se reconstruye en el mundo caído aquel poder originario, supraterrrenal, las ideas, donde se reconcilian y descienden a la temporalidad en ciencia, arte y acciones morales de los hombres. El gran designio del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la redisolución completa con lo absoluto.” (p. 266).

las cuales comienza su propio devenir¹⁷ o movimiento dialéctico. Como afirma Hegel,

el espíritu no existe dentro de la religión como creador de una naturaleza sin más; sino que lo que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que, conjuntamente, constituyen la integridad de su manifestación, y este movimiento mismo es el llegar a ser de su realidad efectiva perfecta a través de los lados singulares de ella, o de sus realidades efectivas imperfectas (FE, 2018, p. 787).

Por tanto, los elementos comunes que se encontrarán presentes en todas las realidades efectivas imperfectas de la religión son los siguientes: a) la religión considerada como autoconciencia del espíritu en la forma de la representación; b) la religión como autoconciencia del espíritu tiene por objeto a Dios o lo divino; c) lo divino será representado como externo a sí mismo; d) el devenir de las religiones se comprenderá como una autorrevelación de Dios; y finalmente, e) religión es totalidad simple en cuanto síntesis de los momentos anteriores de la conciencia, de modo que los elementos antes descritos en la *Fenomenología* se encuentran presentes en las determinaciones religiosas que se tratarán.

Introducción de Religión Natural [*Die Natürliche Religion*]

El párrafo 13 de la sección religión, correspondiente a un único párrafo que hace de introducción para la primera realidad efectiva imperfecta en la que aparece el espíritu que se sabe a sí mismo, se mantiene aún dentro de la órbita de la introducción general del capítulo VII, salvo por dos elementos que Hegel agrega: a) el espíritu, que se sabe como algo que aún no está completo, se reconoce a sí en la forma de lo

¹⁷ Esta idea es reforzada, por Hegel, con la metáfora de los “nudos” (momentos o determinaciones anteriores del espíritu, que cada vez que se llega a un nuevo momento se reanudaba desde ahí) y el “haz” (la totalidad que es la religión como momento que contiene las determinaciones anteriores y que, como totalidad simple, no es un nudo más). Esta idea ha sido trabajada, ampliamente, por Mariano de la Maza (1999; 2004).

objetual, esto es, como un objeto *de la naturaleza*; y b) las religiones se diferencian por su determinidad, esto es, cada religión histórica singular representa su propio objeto (natural en el que aparece), en tanto que en su determinación es consciente de los límites de su representación¹⁸.

Pese a que en religión natural cada determinación se manifiesta en distintos objetos de la naturaleza, Hegel indica que tales aspectos pertenecen a una única religión, vale decir, a un mismo objeto: Dios o lo absoluto en su proceso de (auto)revelación que, en esta primera forma de comprensión natural, simplemente se representa en figuras externas (luz, tinieblas, plantas y animales, obras humanas instintivas)¹⁹. En este sentido, si esta sección es denominada por Hegel como religión natural, creo que nada impediría llamarla *Naturreligion*, en el sentido de que los objetos en los cuales se presenta o manifiesta el absoluto son productos *de la naturaleza*.²⁰ A propósito de esto, es interesante destacar esta salvedad en comparación con otras formulaciones respecto de lo que se considera “religión natural”. Por ejemplo, en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* de Fichte de 1792, religión natural es aquella que representa una fe de carácter racional determinada por la ley moral en nosotros, en tanto que nos permite representarnos lo ‘sobrenatural’ en

¹⁸ Como indica Marmasse (2010), “Comme on l’a dit plus haut, la religion déterminée présente l’advenir du divin «fini», au sens du divin qui ne se prend pas lui-même pour objet, mais ne se rapporte qu’au donné extérieur. Parce que le dieu «déterminé» est relatif à l’extériorité multiple, il est lui-même multiple. Tout d’abord, dans les «religions naturelles» (en Asie et en Égypte), le divin reste englouti dans la nature extérieure (adoration d’éléments naturels, dieux à figure animale, etc.)” (p. 16).

¹⁹ Marmasse, a propósito de las *lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel, comenta lo siguiente respecto de religión natural: “En premier lieu, la religion immédiate ou naturelle présente un dieu qui ne distingue pas pour lui-même de la nature. Il est en effet représenté par un être – réel ou imaginaire – qui, lui-même, est entièrement naturel: un homme considéré en son existence singulière, un animal, une montagne, un fleuve, la lumière, etc. Certes, l’être naturel n’est pas honoré en tant que tel mais comme symbole ou personnification d’une puissance universelle. Néanmoins, cette puissance ne se saisit pas elle-même comme spirituelle: ignorant la liberté de l’esprit, elle se contente de se représenter comme agissant sur la nature extérieure.” (2010, p. 16).

²⁰ Tomo esta interpretación de D’angelo, quien indica lo siguiente: “cuando Hegel habla de religión natural se refiere a una religión de la naturaleza en el sentido objetivo del genitivo, una *Naturreligion*: naturales son las religiones en las que el objeto del espíritu son un ente natural.” (2010, p. 232).

nosotros²¹ (en clara alusión o continuación de los postulados de la razón práctica kantiana). Según D'angelo (2010, p. 232), es superfluo establecer el paralelo entre la religión natural [*Religion naturelle*] de los ilustrados y la religión de la naturaleza [*Natürliche Religion*] de la cual habla Hegel. Sin embargo, no me parece superfluo establecer tal punto porque, justamente establecer la diferencia es lo que marca el terreno propio de lo que Hegel pretende delimitar en cuanto al manifestarse de Dios en productos de la naturaleza, respecto de un manifestarse de Dios como producto de la razón. Esta diferencia es importante porque el camino que debe recorrer el espíritu como autoconciencia en la religión tiene que superar el 'más allá vacío' en el que la ilustración comprendía la religión. La religión y la religión natural de la que habla Hegel, no son ya un más allá vacío, sino un más allá externo y natural que aún carece de plena comprensión para sí mismo y, tal es el motivo, de que necesariamente tenga que devenir para llegar a consumarse en figuras religiosas más elevadas. Por tanto, el espíritu tiene que recorrer todas sus determinaciones a fin de que se eliminen las diferencias y pueda reconocerse como tal, es decir, como autoconciencia de lo absoluto.

²¹ "Esta investigación establece pues provisionalmente dos principios de la religión, en la medida en que se funda sobre el reconocimiento de una legislación formal de Dios, de la que uno de ellos el principio de lo sobrenatural EN NOSOTROS y el otro de un algo sobrenatural FUERA de nosotros. [...] A una religión que se funda en el primero de los principios, podemos denominarla, en cuanto a que se sirve del concepto de naturaleza en general, religión natural, mientras que a aquella religión que tiene por fundamento el segundo de los principios la llamamos RELIGIÓN REVELADA, puesto que ha de llegar hasta nosotros mediante un medio sobrenatural lleno de misterio que está destinado completamente a tal fin." (Fichte, 2002, p. 78. El destacado es de Fichte). Es evidente que, Fichte y Hegel, van por caminos completamente opuestos respecto a la cuestión de cómo comprender la religión. Para el autor de la *Fenomenología*, por lo menos en lo que a la religión natural respecta, nada tiene que ver ésta con cómo mediante una exigencia moral comprendemos a Dios como legislador en nosotros, sino más bien cómo Dios se manifiesta en la naturaleza propiamente tal, y mediante su proceso de develamiento, va adquiriendo conocimiento de sí mismo. Por otro lado, en lo que respecta a la relación Fichte y Hegel en función de la religión, un cruce interesante de destacar podría ser la posición que asume Fichte en *La exhortación a la vida Bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, de 1806, cuyo lenguaje es más cercano tanto a las formulaciones de Schelling y Hegel. Sin embargo, desarrollar tal tema excedería los límites del presente trabajo. Valga el comentario para motivar la comparación entre ellos.

La esencia luminosa [*Das Lichtwesen*]²²

De los párrafos 14 al 17 Hegel indica que al espíritu, en cuanto esencia que es autoconciencia, el objeto de la religión se le aparece por medio de la figura natural de la luz y su contraposición como las tinieblas o lo oscuro. En un lenguaje enigmático, se explica el despliegue del Dios que busca revelarse, pero sin que este pueda ser comprensible aún. Pinkard (1996, p. 229), por ejemplo, indica que esta sección se trata de una posición metafísica abstracta, cuya característica es que los seres humanos no logran reconocerse con la deidad expuesta en el objeto natural, debido a que no resulta inteligible para nosotros. No me parece que Pinkard esté equivocado, pero tampoco me parece que el interés de Hegel, al menos en un sentido inmediato, sea mostrar la relación entre Dios y el hombre y cómo este último reconoce la deidad. Por supuesto que tal elemento se encuentra presente en el texto (lo cual se verá, por ejemplo, en religión revelada cuando Cristo se hace hombre), pero más bien me

²² El nombre escogido por Hegel para la sección 'a' de religión natural es significativo por sí mismo, respecto del contenido de este apartado. Los comentaristas no se han detenido a mostrar la sutileza de Hegel en cuanto a lo que puede ser considerado como *Das Lichtwesen*. Ciertamente se puede jugar en muchos sentidos con la traducción: esencia luminosa, ser luminoso, ser de luz, etc., y todas estas apreciaciones, en cierto sentido, no serían equivocadas –unas más precisas que otras, de acuerdo a la gramática alemana y al contenido del texto, sin duda–. Pero, en un sentido amplio –a riesgo de imprecisión–, se puede establecer lo siguiente: *Licht* es la luz, lo luminoso, lo lumínico, el claro, etc.; mientras que, *wesen*, hace referencia de forma inmediata a aquello que es esencia. Sin embargo, si atendemos al carácter específico del apartado 'a', en que Hegel ya nos ha dicho que las determinaciones de esta figura religiosa se presentan en la representación de su forma objetual, creo que nada impide hablar de *wesen* en el amplio sentido de naturaleza. Si es posible esto, entonces *Lichtwesen* es la luz que se da en la naturaleza (es un ser dado, donado a la naturaleza), es la luz natural, en el sentido del objeto externo que se presenta y hace que todo lo que cubre su realización lumínica en la naturaleza maravilla, pero también aterre cuando no se encuentra presente (la noche o las tinieblas). Si la esencia luminosa es luz de la naturaleza, o ente de luz (en el sentido de un objeto externo y natural en el que se manifiesta la deidad), entonces es relativamente claro lo que Hegel quiere transmitir: *Lichtwesen* es lo numinoso, lo sagrado original que, aquí, se presenta en la forma de un ser, ente, naturaleza o esencia que queda ex-puesta, a través de la luz y su contrario. Como realización originaria a partir de la cual comienza el devenir de la deidad, entonces, no puede ser de otro modo sino que mostrándose en los productos naturales como un todo, para todos, aunque sin que su revelación pueda ser comprendida por ser pura abstracción.

parece que la finalidad de *Das Lichtwesen* es mostrar cómo la divinidad, en un proceso de autorreconocimiento y autoconocimiento busca “salir de sí” a lo exterior, mostrarse, manifestarse en un sentido primero y originario –pese a que el objeto natural no será adecuado ni suficiente para su consumación–, para luego volver a sí con las diferencias reconciliadas y ser un saber completo. Tal es el motivo, por ejemplo, por el que Hegel indica que el espíritu, como esencia autoconsciente en la esencia luminosa, en su inmediatez, sea solo el concepto [*Begriff*], la generalidad conceptual, –la noción de– el despliegue que tiene que realizar Dios. El espíritu

Frente a la realidad que él se da en el movimiento de su conciencia, no es, de primeras, nada más que *su concepto*, y este concepto, frente al día de este despliegue, es la noche de su esencia, frente a la existencia de sus momentos en cuanto figuras autónomas, es el misterio creador de su nacimiento. Este misterio tiene dentro de sí mismo su revelación; pues la existencia tiene en este concepto su necesidad, porque él es el espíritu que se sabe, tiene en su esencia, por lo tanto, el momento de ser conciencia y de representarse a sí objetualmente. (FE, 2018, p. 791. Cursiva de Hegel).

Ya encontramos aquí los elementos determinantes de esta conciencia espiritual: el día y la noche. El día es el despliegue positivo del Dios que busca o quiere manifestarse; la noche, la negatividad de ser solo una representación objetual que no puede transmitir lo que él es (por querer permanecer encerrado en sí). Por eso es “el misterio creador de su nacimiento”, es una figura numinosa que se da en su propia ‘revelación’²³.

Para explicar lo anterior, Hegel muestra que el espíritu se ‘escinde’ [*Entzweiung*] en una primera figura inmediata –que análoga con la certeza sensorial expuesta en el apartado conciencia y con la figura del señor

²³ A propósito de la imagen numinosa, el misterio y lo sagrado, en analogía de la luz y la oscuridad, Lenoir (2018) explica que “sin duda, los primeros seres humanos experimentaron ya la noción de belleza natural en los inmensos espacios vacíos de los desiertos y las estepas, en la cima de las colinas o en lo más profundo de los valles rodeados por sublimes montañas, que privilegiaron para erigir sus santuarios. Es, pues, tanto del espanto como de la admiración ante lo que lo rodea como el hombre toma conciencia de lo sagrado.” (p. 32).

expuesta en autoconciencia– que se ‘contempla’, se ve a sí mismo, como un ser colmado (puesto que el espíritu en la religión es compleción de los momentos anteriores). Sin embargo, tal escisión no solo es un dividirse o separarse del espíritu, sino también un conflicto o discordia a través de la cual se mostrará como luz y oscuridad. A diferencia de la sección siguiente, la planta y el animal, el espíritu aquí no se encuentra en lucha o conflicto ‘bélico’, sino que más bien –me parece– como oposición en la que se refleja su voluntad de salir de sí (luz) y su voluntad de permanecer en sí mismo (oscuridad) –como dije anteriormente. Esta figura [*Gestalt*], que es ‘ausente de figura’ [*Gestaltlosigkeit*], es lo que Hegel llamará *esencia luminosa*, que contiene dentro de sí toda la fuerza de su despliegue (de ahí que sea una conciencia espiritual numinosa) frente a su ser-otro, la tiniebla²⁴. Este conflicto en el cual se encuentra la

²⁴ Tal es el motivo por el cual, la mayoría de los comentaristas, indiquen que Hegel piensa –con cierta razón– en las religiones prehelénicas u orientales, tales como la religión persa y el zoroastrismo o la judaica. Kojève, en un sentido similar, dirá que se trata de las religiones indo-iraní (2016, p. 285). Sin embargo, estas referencias son, más bien, posteriores y no se encuentran de forma expresa en la *Fenomenología*. En este sentido, estoy de acuerdo con D’angelo (2010) cuando dice que “Hegel reforzará la relación de la religión de los antiguos persas y con el zoroastrismo solamente durante los cursos de Berlín sobre la Filosofía de la Religión” (p. 238), de modo que tales referencias van más lejos de lo que está expuesto en el texto mismo. El problema es que el mismo Hegel anunciaba que con la religión, en tanto que totalidad simple que contiene la realidad efectiva no consumada, se abría la historia propiamente tal, de modo que tiene que haber algún paralelo histórico entre una religión determinada y las metáforas que utiliza para expresar la conciencia religiosa que es *Das Lichtwesen*. Ahora bien, ciertamente Hegel tiene que haber pensado en una religión histórica cuando redactó estas páginas del texto, aunque no lo haya dicho de forma expresa; y el hecho de que los comentaristas se inclinen por decir categóricamente que ‘es’ la religión zoroástrica, puede deberse, quizás, a los elementos que tal religión comprende. Por ejemplo, Lenoir (2018) dice que la historia del personaje Zoroastro se confundió con su leyenda, de modo que dio paso a lo siguiente: “según la tradición, es en el curso de una de esas meditaciones cuando tiene su primera visión [Zoroastro], la de una batalla titánica entre los ejércitos del Bien, vestidos de blanco y deslumbrantes de luz, y los ejércitos del Mal, sombríos y perversos, que son derrotados. Es en las mismas condiciones, cuando está retirado en su gruta en el interior del desierto, cuando se le aparece un ser de luz [quizá, de ahí la interpretación de *Das Lichtwesen* como “ser de luz”], nueve veces más grande que un ser humano.” (p. 213. Paréntesis agregado). Y, más adelante, indica que “las nociones de Bien y Mal tal como son definidas por las demás civilizaciones de su época están muy lejos de las de la ética moderna, cuyos fundamentos, se puede decir, fueron establecidos por Zoroastro, a pesar de ciertos aspectos que actualmente no podamos admitir, especialmente su justificación de la guerra en nombre de Dios. Los soberanos y los ricos humillan a los pobres sin tener conciencia de obrar mal [quizás, por este motivo Hegel análoga esta conciencia

divinidad respecto a sí misma, da clara cuenta de que Dios no tendrá determinación alguna –ausencia de figura–, de modo que lo presentado en la conciencia religiosa de esta figura, en cuanto representación objetual como luz, es el extremo no reconciliado entre Dios y la humanidad²⁵. De ahí que Pinkard diga, por ejemplo, que las religiones naturales interpretan lo divino como un todo natural abstracto que no se interesa por la humanidad (2002, p. 290). Esto viene a reforzar lo dicho con anterioridad, la esencia luminosa busca describir el proceso originario a partir del cual Dios se autodespliega para encontrarse, pero al permanecer en objetos que son externos y naturales, no encuentra la reconciliación. De ahí que Hegel indique que el contenido que este “*ser puro desarrolla, o su percibir, sea un jugar sin esencia adherido a esta sustancia, la cual se limita a *despuntar sin sucumbir*, sin ser sujeto y afirmar sólidamente sus diferencias por medio del sí-mismo*” (FE, 2018, p. 793. Cursivas de Hegel), de modo que será un Uno de ‘múltiples nombres’.

Pero, como afirma Valls Plana (1994b, p. 333), como las religiones naturales son conscientes de sus limitaciones respecto a la representación de lo absoluto, la divinidad presentada en la conciencia de la esencia luminosa tiene que ‘elevarse’ a una forma superior, a fin de que el proceso de reconocimiento de su propia autoconciencia se

espiritual con la figura del ‘señor’ de autoconciencia], sino considerando que están en su derecho, porque la jerarquía de la sociedad los ha colocado en su cima.” (Ibid., p. 218. Paréntesis agregado). Como se aprecia, es cierto que se puede establecer un paralelismo entre el Zoroastrismo y lo dicho por Hegel en la *Fenomenología*, pero dicho paralelismo es impropio toda vez que Hegel no es explícito respecto a dicha formulación. Por tanto, me inclino a interpretar esta conciencia religiosa como una conciencia numinosa –sin que por ello niegue el paralelo abierto entre las religiones orientales prehelénicas a las que Hegel se puede estar refiriendo–, a efectos de mantenerme fiel a lo dicho textualmente por el autor en la *Fenomenología*.

²⁵ No se puede olvidar que, el mismo Hegel, indica que la verdad histórica de una religión dependerá de cómo las conciencias singulares acrediten dicha religión: “La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que él se contempla a sí en la religión [...] su significado propio característico, allí donde es principio de esta religión particular y se halla acreditada por su espíritu efectivamente real.” (FE, 2018, p. 791. Cursiva de Hegel).

transparente. Por eso Hegel indicará que esencia luminosa es una vida tambaleante que tiene que adquirir un grado mayor de determinación, de modo que “se entrega en sacrificio al ser-para-sí, para que lo singular tome subsistencia en su substancia” (FE, 2018 p. 795). En este sentido, la esencia luminosa denota su insuficiencia respecto del proceso en el cual tiene que devenir Dios o lo absoluto tal que, como afirmará Pinkard, este tipo de religión natural, intuitivamente, se vuelve politeísta (1996, p. 229).

La planta y el animal [*Die Pflanze und Das Tier*]

A diferencia del apartado anterior, Hegel dedica mucho menos espacio a esta conciencia religiosa. El texto se compone de dos únicos párrafos (18 y 19), en los que Hegel indicará la particularidad que poseen las plantas y los animales como manifestación religiosa de Dios o lo absoluto. En este sentido, Hegel muestra que lo que era sin figura en la configuración religiosa anterior, ahora pasa a ser sí-mismo como tal, determinando su simplicidad en una multiplicidad de espíritus finitos – que se encuentran analogados con la figura de la percepción, analizada anteriormente en Conciencia– y que tiene que ser entendida como panteísmo²⁶.

A propósito de lo anterior, Hegel distinguirá dos movimientos de esta conciencia religiosa que se expresa en un conflicto entre la

²⁶ El concepto de panteísmo presenta dificultades en la comprensión del texto, debido a toda la carga filosófica y política que acarrea dicha palabra en los años previos e inmediatos, así como los presentes, de Hegel. Sin ánimo de describir todo lo que ‘panteísmo’ significa, es claro que Hegel no está pensando que todas las cosas son Dios, sino más bien que todas las cosas finitas donadas en la naturaleza son *en* Dios, de modo que ellas permiten manifestar las características de la divinidad en su representación objetivo-conceptual. Si esto es cierto, es claro el por qué Hegel indica que la conciencia espiritual de la planta y el animal es ‘panteísmo’, pues todo lo representado, ahora en la finitud determinada de plantas y animales, revelan o muestran una porción de los atributos de la divinidad.

tranquilidad y hostilidad: a) la quietud o subsistir inocente de los átomos espirituales disgregados en las plantas, una “religión floral”; y b) la hostilidad en constante movimiento de la lucha a muerte, una “religión animal” (FE, 2018, p. 795). Tales son las características de esta conciencia religiosa. En este sentido, la mayoría de los comentaristas indican, categóricamente, que se trata de las religiones indias primitivas, y en particular, de las religiones totémicas. Esto tiene sentido si comprendemos que los tótem son figuras simbólicas que ‘representan’ una divinidad ligada a la naturaleza, en tanto que éste se convertía en un emblema protector de los clanes o tribus que defendían dicha representación, siendo así, plantas y animales, los cuales adquirirían una connotación sagrada para una determinada tribu o clan²⁷. Esta idea me parece que los comentaristas la deducen de la referencia que hace Hegel a que, los pueblos en lucha, son espíritus “del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de animales como si fueran su esencia.” (Ibidem). Los pueblos aislados y asociales solo pueden ser entendidos como tribus o clanes, en los cuales aún no se encuentra una configuración como sociedad en el sentido de un Estado formado. Como dice Kojève (2016), “es una religión ‘natural’ [...], sin contenido social propiamente dicho. No hay Estado.” (p. 286). Sin embargo, tenemos el mismo conflicto que en la anterior figura: Hegel no da la referencia explícita respecto de qué religión es en la que está pensando, de modo que solo queda especular que, en sentido histórico, se refiera a este tipo de religiones totémicas.

²⁷ Un estudio interesante respecto a las religiones totémicas, sus sentidos y creencias, se encuentra en Émile Durkheim. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal. En especial, el capítulo II: *Las creencias propiamente totémicas*, pp.119-130. Si bien no está ligado con lo que Hegel comenta en la *Fenomenología*, sí puede ser útil para comprender la sacralidad que se le atribuyen a las plantas y animales en estas formas de religión o creencias.

Lo que sí es claro, de todos modos, es que ahora el conflicto de la divinidad por manifestarse es expuesto de una forma tangible, esto es, a través de las plantas y animales que representan este movimiento conflictivo de un salir de sí, en donde la divinidad se produce consumiéndose en la lucha, como afirma Valls Plana (1994b, p. 337). Por tanto, a diferencia de la figura anterior, aquí ya hay, en cierto sentido, un acercamiento entre lo sagrado y el sujeto individual, que interpreta la divinidad en esta pluralidad de formas que se da en plantas y animales, pero una espiritualidad que sigue siendo completamente ajena respecto de lo que tiene que llegar a ser. Este es el motivo por el cual la conciencia religiosa, en su determinación de planta y animal como representación objetual de lo divino, siga siendo insuficiente. Sin embargo, el hecho de que mediante la lucha se genere un objeto producido es lo que le permitirá a Hegel el tránsito hacia la última figura de religión natural.

El maestro artesano [*der Werkmeister*]

La tercera conciencia religiosa natural, en la *Fenomenología*, es la única que se identifica con una religión histórica de forma expresa: es la religión de los egipcios encarnada a través de los objetos producidos que realiza el artesano, un trabajador ‘espiritual’, que no tiene conciencia de su objeto pues solo lo produce de forma instintiva, como las abejas²⁸. Esto quiere decir que el ‘trabajo’ del maestro artesano consiste en la actividad de producir objetos para representar a la divinidad, como algo dado o

²⁸ Al parecer, la analogía con las abejas como una cuestión ‘instintiva’ o ajena era algo común en la época de Hegel. Schelling, aunque no en el sentido que le da Hegel a la analogía, también emplea el contraste con las abejas para indicar lo ajeno e impropio que resultan ciertas actividades cuando se hacen sin un grado de conciencia: “Así caen los alemanes en el fanatismo, semejantes a las abejas, buscando laborar y contribuir aplicadamente a lo que está producido y florecido independiente de ellos.” (1987, p. 246). Es, en cierto sentido, la imagen del maestro artesano: produce objetos que son ‘independientes’ de él.

encomendado, de modo que no adquiere la consciencia de lo que realiza. Tal es el motivo de que no exista una plena identificación, en primera instancia, entre la obra producida y el que la realiza, los cuales se entienden como el material natural a través de los cuales obra la divinidad.

En este sentido, como mostrará Hegel, lo que expresa el trabajo del maestro artesano es que el objeto comprende lo en-sí en su materia (conciencia), pero no el ser-para-sí (autoconciencia), no hay identificación ni reconciliación entre la grandeza de lo expresado por el material que produce el artesano instintivamente, respecto de lo que tiene que expresar la obra producida. Ello queda de manifiesto en los ejemplos de las pirámides y los obeliscos, magníficas construcciones de líneas rectas y superficies planas (FE, 2018, p. 797) que acogen al espíritu, a la divinidad, pero como algo completamente ajeno, extraño. Son solo objetos muertos que parecen tener vida. Sin embargo, esta separación tiene que desaparecer a fin de que la divinidad reconcilie tanto su exterioridad como su interioridad. Por esto el maestro artesano debe llevar la obra que realiza a la animación, es decir, a algo con 'vida'.

Como consecuencia, el maestro artesano tendrá que pasar de lo inorgánico (arquitectura), a lo orgánico (escultura). Para mostrar esto, Hegel habla de la mezcla entre el ser humano y los animales, que representa las características figuras de los Dioses egipcios con cuerpo humano y cabezas animales que ya muestran cierto grado de unión entre lo externo y lo interno; aun así, no logran reconciliarse completamente porque no logran expresar, mediante el lenguaje, toda la interioridad que debiesen manifestar. Es el caso de los jeroglíficos que expresan una hondura de pensamiento, pero que son intransmisibles en su comprensión, o el caso de las esculturas antropomorfas, como los colosos de Memnón, que son pura exterioridad. En este sentido, el maestro artesano se verá en la dificultad de unificar la exterioridad de la divinidad con la interioridad:

Frente al sí-mismo externo de esta figura está la otra, la que anuncia que tiene en ella un *interior*. La naturaleza que retorna a su esencia rebaja su multiplicidad viva, que se singulariza y se extravía en su movimiento, a un cascarón inesencial que es la *cubierta de lo interior*; y esto interior sigue siendo, por de pronto, la tiniebla simple, lo inmoto, la piedra negra sin forma. (FE, 2018, p. 799).

En el trabajo de unificar ambas cosas, el maestro artesano (egipcio) reunirá la figura natural (exterior) con la autoconciencia (interioridad), pero solo logrando una obra que es difícil de entender, o como dice Hegel, “la esencia consciente en pugna con la que no tiene consciencia, emparejando lo interno simple con lo externo de múltiples figuras, la oscuridad del pensamiento con la claridad de la manifestación exterior, irrumpen en la lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender.” (FE, 2018, p. 801).

Llegado a este momento, el trabajo del artesano que obra instintivamente cesa debido a que empieza a adquirir consciencia de su objeto producido y, por tanto, de sí mismo, de modo que se ha elevado desde su comprensión inconsciente produciendo ahora obras que han interiorizado lo externo y que han exteriorizado el interior. El maestro artesano pasa a ser *artista*, cuyo desarrollo se encontrará en las figuras que Hegel desplegará en la religión-arte, dando un nuevo paso hacia una comprensión más reflexiva de la religión.

Apreciaciones conclusivas

Como se ha apreciado a lo largo del texto, la religión natural es la forma de la representación objetivada de la divinidad, que se manifiesta a través de diversas instancias en un proceso de autodespliegue que busca su propia comprensión como autoconsciencia. Este proceso a partir del cual deviene Dios o lo absoluto, pese a ser el proceso más

elemental a partir del cual se entiende, no significa que tenga menos importancia o sea menos verdadero. Es cierto que Hegel indica que en las religiones que aparecen bajo la denominación ‘natural’, éstas no tienen la misma relevancia que las figuras más elevadas en donde el espíritu religioso logra una reconciliación completa o parcial de su conciencia con su autoconciencia (cuestión que no se logra en las religiones naturales). En todo caso, mi interés no ha sido mostrar que ‘religión natural’ se encuentra en el mismo grado o a la misma altura que el resto de las religiones dentro de su verdad histórica. Más bien he intentado exponer que el interés que persigue Hegel en la religión natural es mostrar el *proceso originario* a partir del cual el absoluto *necesariamente* se devela para llegar a su futura consumación en la religión revelada o manifiesta y, posteriormente, en el espíritu absoluto. En este sentido, la religión natural no es un mero trampolín a partir del cual se desarrollan las religiones posteriores, sino que –parafraseando a Marmasse (2010)– toda religión es verdadera porque presenta el principio de lo finito, aunque es evidente que las religiones no son verdaderas en el mismo grado. Si la finalidad de religión natural es presentar el principio de lo finito a través de sus diversas representaciones objetivadas, es claro que tiene una importancia que no es accesoria en la economía de la sección Religión de la *Fenomenología*.

Sin embargo, aún quedan dos tareas pendientes por realizar que se pueden inferir a partir de ciertas consideraciones relativas que he expuesto: a) un paralelo profundo y articulado entre Fichte, Schelling y Hegel. Porque, de alguna u otra forma, cruzan sus pensamientos acerca de la religión en más de algún sentido: tomando, ampliando o criticándose entre sí; b) una exposición más articulada y detallada, vale decir, sistemática e histórica, que considere los paralelos entre el amplio pensamiento de Hegel respecto a la religión en sus diversas “épocas” de pensamiento. El desarrollo de tales tareas, creo, permitirán una mayor

comprensión no solo del fenómeno religioso para los así llamados idealistas alemanes, sino también una mayor y profunda comprensión del pensamiento de la propia obra de Hegel.

Referencias

- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE.
- Colomer, E. (2006). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*. Herder.
- D'angelo, P. (2010) "La religión natural". *Hegel. La odisea del Espíritu*. Ediciones Pensamiento-UAM.
- De la Maza, M. (1999). La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. *Seminarios de Filosofía*, (12-13), 249-265.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Ediciones UC.
- De la Maza, M. (2007). Tiempo e Historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, (133), 3-22.
- Díaz Ardila, J. (2007). Hegel y la 'superación' de la religión. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, (133), 23-37.
- Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Akal.
- Fichte, J. G. (2002). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Biblioteca Nueva.
- Hartman, N. (1960). *La filosofía del Idealismo Alemán. Tomo II: Hegel*. Ed. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología del Espíritu*. Abada editores.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Península.

- Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.
- Lenoir, F. (2018). *Breve tratado de historia de las religiones*. Herder.
- Marmasse, G. (2010). Hegel et la philosophie de la Religion. En G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, deuxième partie: les religions antiques, africaines et orientales* (pp. 8-26). Vrin.
- Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. University Press.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una Biografía*. Acento.
- Schelling, F. W. J. (1987). "Filosofía y Religión". *Schelling. Antología*. Península.
- Schelling, F. W. J. (2018). *Historisch-Kritische Ausgabe (Band I, 17)*. Frommann-Holzboog.
- Valls Plana, R. (1994a). Religión en la filosofía de Hegel. En Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 207-237). Trotta.
- Valls Plana, R. (1994b). *Del yo al nosotros*. PPU.