
Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: el espíritu frente a la letra

Hegelian Variations of the Enlightened Biblical Criticism: The Spirit versus the Letter

RECIBIDO: 9 DE ENERO DE 2018 / ACEPTADO: 3 DE MARZO DE 2018

Montserrat HERRERO

Universidad de Navarra. Instituto Cultura y Sociedad
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0001-8949-3742
mherrero@unav.es

Resumen: Es sorprendente que historias de la interpretación bíblica fundamentales, como pueden ser la de Frei o la de Reventlow, no dediquen espacio a la figura de Hegel. Sin embargo, algunos de sus epígonos, Strauss, Bauer, Vatke o Baur han sido influyentes en la historia de la exégesis. Este artículo pretende sacar a Hegel de la irrelevancia en la historia de la interpretación bíblica. Más allá de las consideraciones internas al sistema hegeliano, Hegel deja un rastro en la historia de la construcción de la «Biblia filosófica», expresión de la que me apropio para designar la interpretación bíblica hecha por filósofos, que tiene su importancia para el curso posterior de la exégesis bíblica hecha por teólogos y para el curso de las ideas en general, particularmente para la hermenéutica.

Palabras clave: Hegel, Exegesis, Biblia, Strauss.

Abstract: Surprisingly, mainstream histories of biblical exegesis, such as Frei's or Reventlow's, usually disregard Hegel's approach to biblical interpretation. However, some of Hegel's epigones, such as Strauss, Bauer, Vatke, or Baur, were influential in the history of exegesis. This article aims at highlighting the relevance of Hegel's exegetical writings for the construction not only of the «philosophical Bible» –that is, in my own terminology, the interpretations of the Bible made by philosophers– but also for the biblical exegesis made by theologians. Beyond the place that his commentaries on the Scriptures occupy in his Philosophy of Religion, Hegel's exegesis has exerted influence over biblical exegesis and philosophy, particularly hermeneutics.

Keywords: Hegel, Exegesis, Bible, Strauss.

INTRODUCCIÓN: HEGEL, LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA Y LA ESCRITURA*

Hoy vemos en la academia una vuelta a la religión, es decir, un volver a preguntarse filosóficamente por los escritos cristianos tempranos y por los temas que han sido evocados desde ellos en la historia del pensamiento. Muchos ejemplos se podrían poner, pero en concreto se ve claramente en las obras de Nancy, Derrida, Agamben, Foucault, Žižek, Badiou, Hent de Vries. Pero mucho antes de esta época contemporánea, la Biblia y su interpretación fueron objeto de interés para Hobbes, Locke, Spinoza, Kant, Hegel y Nietzsche. Hay un cierto «ahora» en esa aparente contemporaneidad entre filosofía y cristianismo primitivo, que es algo más que la repetición de un academicismo pasado. El interés por esa contemporaneidad es parte de la motivación de este artículo por acercarse de nuevo a los escritos de Hegel.

Efectivamente, Hegel es particularmente interesante en este aspecto, porque, como señala Blanton, el drama del discurso moderno sobre los orígenes cristianos está «desplazado», ésta es su expresión, entre la filosofía y la historia¹. Precisamente la relación entre filosofía e historia es uno de los puntos nodales de la filosofía hegeliana. Y lo es particularmente cuando considera el cristianismo como acontecimiento histórico, referido en un texto como es la Biblia, que se eleva hasta la culminación del espíritu absoluto. Hegel tiene numerosos escritos dedicados a esta cuestión desde el comienzo de su andadura: en la época de Berna (1793-1796) encontramos *La vida de Jesús* (1795); *Religión popular y cristianismo* (1793-1796); *Extracto de lectura n.º 1* (1795-1796); *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796). En la época de Frankfurt (1797-1800): *Esbozos para el espíritu del judaísmo* (1796-1798); *Esbozos sobre religión y amor* (1797-1798); *El amor y la propiedad* (1798-1799); *Esbozos para el espíritu del cristianismo* (1798-1799); *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799). En la época de Jena (1800-1807): *Fragmento de sistema* (1800), *La positividad de la religión cristiana* (Nuevo comienzo, 1800), *La fenomenología del espíritu* (1807). Y finalmente en Berlín (1818-1831): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1822, 1924, 1826, 1828, 1830 Ms); *Lecciones sobre filosofía de la religión*

* Este artículo tuvo su origen en una exposición del Seminario Ilustración de la Fundación Ortega-Marañón que dirige M^º José Villaverde, el 28 de noviembre de 2017. Agradezco los comentarios de quienes asistieron al seminario, particularmente de Jacinto Rivera Rosales, de Joaquín Abellán, Rafael Alvira y de Leopoldo José Prieto, que participaron activamente de la discusión. Sus ideas y apreciaciones contribuyeron sin duda a mejorar el texto.

¹ BLANTON, W., *Displacing Christian Origins. Philosophy, Secularity and New Testament*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 5.

(1821 Ms, 1824, 1827, 1931). Como se puede ver por la trayectoria, la cuestión de la religión es casi una constante en su obra.

Es verdaderamente sorprendente que historias de la interpretación bíblica fundamentales, como pueden ser la de Hans W. Frei² o la de Henning Graf Reventlow³, no dediquen ningún apartado a la figura de Hegel. Sin embargo, algunos de sus más claros epígonos, David F. Strauss, Bruno Bauer, Wilhelm Vatke y Ferdinand Christian Baur han sido verdaderamente influyentes en la historia de la exégesis y consiguientemente en la configuración de la tradición hermenéutica⁴. Este artículo pretende indagar sobre esta carencia y sacar a Hegel de la irrelevancia en el mundo de la interpretación bíblica. No se puede olvidar, por otra parte, que, al menos en la época de Berlin, la cuestión de la exégesis y del método histórico crítico estaba de moda. La universidad de Berlin por aquel entonces estaba impregnada de la docencia de Eichhorn y de Wette, así como del historiador Niebuhr.

Como señala José M^a Ripalda en su introducción a la edición española de los escritos de juventud, el círculo de ideas que se abre de golpe en los escritos hegelianos de la primera época no es fruto de una genialidad, sino el «producto de una rica tradición ilustrada (...) También e inmediatamente es un producto del prerromanticismo alemán, el “Sturm und Drang” que no debe ser confundido con el romanticismo –al que Hegel se opuso siempre– ni contrapuesto a la Ilustración alemana, la “Aufklärung”, con la que se halla en una simultánea relación de continuidad y discontinuidad»⁵. Efectivamente, en la época en que escribe Hegel el tratamiento teológico de casi todos los temas es algo común. De hecho, la Ilustración, en su polémica con las iglesias y las religiones, fue mucho más teológica de lo que podría suponer un espectador ingenuo⁶. Ripalda, en

² FREI, H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in 18th and 19th Century Hermeneutics*, New Haven-London: Yale University Press, 1974.

³ REVENTLOW, H. G., *Epochen der Bibelauslegung*, 4 vols., München: Beck, 2001.

⁴ REVENTLOW, H. G., *Epochen*, 285-330.

⁵ RIPALDA, J. M., «Introducción», en HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed., introducción y notas de RIPALDA, J. M., Méjico-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1978, 17.

⁶ Cfr. BAKER, H. C., *The Wars of Truth. Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1952; REEDY, G., *The Bible and Reason. Anglicans and Scripture in Late Seventeenth Century England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985; REVENTLOW, H. G., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, London: SCM Press, 1984; LAERKE, M., «Jus Circa Sacra. Elements of Theological Politics in 17th Century Rationalism: From Hobbes and Spinoza to Leibniz», *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 6, 1 (2005) 41-64; HAHN, S. W. y WIKER, B., *Politicizing the Bible. The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*, New York: The Crossroads Publishing Company, 2013; HERRERO, M. «The “Philosophical Bible” and the Secular State», *The European Legacy* 22 (1) (2017) 31-48.

particular, piensa que «el germen del idealismo especulativo se halla ya en la teología ilustrada»⁷. También Ferrara en su introducción a las *Lecciones de Filosofía de la religión*, señala que en los fragmentos de Tubinga y Berna (1792-1796) Hegel se presenta casi como un típico ilustrado influido por Lessing, aunque ya con gérmenes de un cierto romanticismo. En estos primeros escritos parece combatir la privacidad, y luego la positividad, del cristianismo con las armas de la religión racional de la Ilustración, pero sobre el trasfondo de una religión popular con sus elementos míticos y fantásticos. En los fragmentos de Frankfurt (1797-1800) el romanticismo se hace más visible y se expresa en una ontoteología de la vida originaria, desdoblada y reunificada en el amor. Aquí está más cercano a Hölderlin. Finalmente en la época de Jena (1800-1804), coincidiendo en parte con la visión de Schelling, aunque crítico con él, aparece una especulación religiosa que constituye como el esbozo de una futura filosofía de la religión.

Es inevitable considerar el problema religioso como uno de los puntos de referencia para entender el sentido de la filosofía hegeliana⁸. En la sistemática hegeliana, lo absoluto ya no mueve desde afuera como en Aristóteles o la escolástica, sino que supone un movimiento autosuficiente. No hay «separación» (*Trennung*) entre mundos, sino «diferenciación» (*Unterscheidung*) en el devenir. La filosofía de Hegel no es una filosofía de lo separado. Lo separado no puede ser más que fruto de la abstracción y, por tanto, algo no verdadero. Éste es un primer aspecto fundamental en el que Hegel se distancia del planteamiento ilustrado. Efectivamente, como señala Ginzo, Hegel no se da por satisfecho con la crítica unilateral de la Ilustración que «había saqueado persistentemente el depósito de la fe»⁹, dejando un mundo escindido entre un más allá empobrecido al concebir a Dios meramente como Ser Supremo y un más acá desdivinizado. Hegel intenta la reinstauración del edificio religioso desde un punto de vista especulativo. Es la asunción de la *Verstand* (entendimiento) por la *Vernunft* (razón), lo que hace que la vieja discusión kantiana sobre los límites entre la fe y la razón quede obsoleta como problema. La nueva racionalidad puede asumir la fe sin contradicción. La crítica principal de Hegel a la Ilustración es que la racionalidad que maneja es insuficiente. El entendimiento racionalis-

⁷ RIPALDA, J. M., «Introducción», 26.

⁸ Así lo sostiene JAESCHKE, W., *Reason in Religion: the foundations of Hegel's philosophy of religion*, Berkeley: University of California Press, 1990. También HERRERO, M. «Religión y política: la respuesta de la filosofía de Hegel entre tensión y reconciliación», *Pensamiento*, vol. 72, 271 (2016) 279-294.

⁹ GINZO, A., *Introducción al concepto de religión en Hegel*, Méjico-Buenos Aires: FCE, 1981, 10.

ta se queda al nivel de las oposiciones, las divisiones y las abstracciones. Por el contrario, la razón dialéctica une y despliega dialécticamente los opuestos. Efectivamente así lo expresa Hegel en la *Fenomenología* en el apartado «La lucha de la Ilustración contra la superstición»¹⁰. La fe y la intelección son la misma conciencia pura, por eso se oponen. No es posible la mediación entre ellas. Ésta es la realidad negativa de la Ilustración. Por tanto, su crítica de la religión supone una restauración de la religión en la forma de la filosofía.

El objeto de estudio que se propone aquí no es, sin embargo, la filosofía de la religión de Hegel, tema al que se han dedicado numerosos estudios, sino la cuestión de la posición de Hegel sobre la Escritura y su interpretación, tema al que apenas se ha dedicado atención. La Escritura aparece, sin embargo, como un lugar de intersección privilegiado del sistema de la filosofía hegeliana. En él confluyen las manifestaciones del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo en su historia y del espíritu absoluto. En las *Lecciones de Filosofía de la historia* apunta: «este hecho de que la Biblia se haya convertido en la base de la Iglesia cristiana, es de la mayor importancia; cada cual debe adoctrinarse a sí mismo en ella, cada cual debe reglar por ella su conciencia»¹¹. Hegel plantea ahí incluso la Biblia de Lutero como un libro nacional¹².

El Antiguo y el Nuevo Testamento son tratados de muy diferente modo por Hegel. El Antiguo es una mitología religiosa: «nos dio la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene conexión alguna con la nuestra»¹³. Ciertamente no despreciaba Hegel la mitología cuando en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* señalaba la necesidad de una nueva mitología; pero una mitología al servicio de las ideas, que debe transformarse en una mitología de la razón¹⁴. En efecto, la tarea que emprendía su filosofía era el paso de una mitología del cristianismo a una mitología de la razón.

¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-Textos, 2009, 642-645.

¹¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid: Alianza, 2004, 661.

¹² HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 662.

¹³ HEGEL, G. W. F., *La positividad de la religión cristiana*, en HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, Méjico-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1978, 73-163, 144.

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, 120. En este sentido habla Ferreira de una nueva religión como proyecto del idealismo alemán. DO CARMO FERREIRA, M. J., «Nueva religión. Un proyecto del idealismo alemán», en MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J., *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Universidad Complutense-Uned, 1996, 263-277. El libro de WAKE, P., *Tragedy in Hegel's Early Theological Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 2014, está dedicado a explorar esta cuestión.

Sin embargo, según su parecer, el único objeto de fe obligatoria es el Nuevo Testamento¹⁵. Y lo es, porque es un relato de un acontecimiento histórico, la Encarnación del Absoluto. Para Hegel el Nuevo Testamento se convierte en relevante en la medida en que representa la sutura entre lo particular (antiguo) y lo universal (moderno), o el límite disputado entre memoria y olvido en la apropiación moderna de los textos bíblicos. En este acontecimiento entra en juego una forma de mediación entre el espíritu absoluto y el espíritu subjetivo; pero en la medida que es anunciado, una nueva mediación hace su presencia, la del espíritu objetivo.

Más allá de las consideraciones internas al sistema, al trazar las relaciones de este complejo mundo de mediaciones, Hegel deja un rastro, unos trazos, en la historia de la construcción de la «Biblia filosófica»¹⁶ que generalmente no serán reconocidos como hegelianos y que, sin embargo, tienen mucha importancia en el curso posterior de las ideas. Me propongo ahora señalar algunos de estos trazos.

1. GENEALOGÍA DEL CRISTIANISMO: OLVIDO Y MEMORIA

El primer trazo que quisiera señalar es el doble movimiento de olvido y memoria del discurso temprano de Hegel sobre la religión. Su narrativa se puede interpretar como una genealogía del cristianismo en dos partes, una *pars destruens*¹⁷ que lleva a cabo en *La positividad de la religión cristiana* (1795-

¹⁵ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 147.

¹⁶ He acuñado esta expresión «Biblia filosófica» para designar la interpretación bíblica hecha por filósofos. Así lo justifiqué en HERRERO, M., «The “Philosophical Bible” and the Secular State», *The European Legacy* 22 (1) (2017) 31-48. Antes que yo Michael Legaspi distinguió la «Biblia académica» de la «Biblia escriturística». En su caso, con Biblia académica se refiere a la interpretación llevada a cabo por quienes ven en la Biblia un mero texto y no un texto sagrado. Cfr. LEGASPI, M. C., *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 25.

¹⁷ Así lo denomina también casualmente Félix Duque, con un objetivo muy diferente al mío aquí, en «El corazón del pueblo. La religión de Hegel en Berna», en MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J., *El inicio del idealismo alemán*, 237-263, 243. Su texto intenta situar al Hegel de Berna en relación sobre todo con la filosofía kantiana. La forma más común de interpretar estos dos aspectos en la literatura suele ser el suponer un Hegel kantiano en la *pars destruens* y un Hegel post-kantiano, después. Es el caso también de Jacinto Rivera de Rosales. Sin embargo, Walter Jaeschke es contrario a esta posición. Su tesis es que Hegel nunca estuvo del todo prendido en las redes del kantismo. En opinión de Jaeschke, ni siquiera en esos primeros escritos fue Hegel un kantiano. Sin embargo, al tema de la Escritura y su interpretación en Hegel, apenas dedica Jaeschke ninguna página. Desde el punto de vista que aquí se sostiene, los dos momentos no son como tales dos partes consecutivas en el tiempo; sino dos aspectos de un discurso que se repiten en diferentes épocas y escritos.

1796) y una *pars construens* que se lleva a cabo en la *Vida de Jesús* (1795) y en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), obras en las que relata la constitución de lo que podríamos denominar el «acontecimiento de Jesús». La *pars destruens* implica un ejercicio de olvido de los aspectos de la configuración de ese acontecimiento que falsifican su realidad; la *pars construens* se desarrolla como una rehabilitación del cristianismo en un ejercicio de memoria. Esta última *pars construens* se renueva posteriormente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

La triste condición de la nación judía «despertó el cristianismo», señala Hegel. Aquella condición consistió sustancialmente en la obediencia de esclavos a unas leyes que no se dieron a sí mismos¹⁸. En esa situación, «Jesús se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia»¹⁹. Efectivamente, desde el comienzo, Jesús se presenta como un maestro de virtud admirable. A los mandamientos puramente objetivos del mundo judío, Jesús opuso algo que les era enteramente ajeno: lo subjetivo en general. El Sermón de la Montaña es el testimonio más evidente de la *superación de la mera legalidad*: «quitar a las leyes lo legal, la forma de leyes. El Sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace –a la ley– superflua»²⁰.

En este sentido, reconoce que Kant estuvo en un profundo error al concebir el amor como una ley en la *Crítica de la razón práctica*. Los deberes suponen una oposición, pero el hacer con agrado supone la ausencia de la misma. La acción de Jesús supera esa oposición y ésta es la característica específica de su divinidad:

«Jesús opone a un mal mandamiento el genio superior de la reconciliación (una modificación del amor), que no sólo no actúa contra esa ley, sino que la hace completamente superflua, pues abarca en sí una plenitud tan viva y tan rica que para él algo tan pobre como la ley ni siquiera existe»²¹.

¹⁸ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 74: «su espíritu estaba oprimido por toda una carga de mandamientos estatutarios que prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud».

¹⁹ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 75.

²⁰ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de juventud*, ed., introducción y notas de RIPALDA, J. M., Méjico-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1978, 309.

²¹ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 311.

En resumen, lo que Jesús muestra con la reconciliación que expresa su acción es la «belleza del alma»²², cuyo atributo negativo es la libertad suprema, es decir, la posibilidad de renunciar a todo para salvarse²³; y cuyo atributo positivo es el amor: «Jesús situó la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida y (que) se expresó sobre esto en todas las ocasiones con poco cambio de formas»²⁴. Esta recreación del amor es ya un rasgo típicamente romántico, que supera a la figura del maestro de virtud típicamente ilustrada.

La extensión del amor a toda una comunidad introduce un cambio en el carácter del mismo. El amor es un espíritu divino, pero aún no es religión; para transformarse en religión el amor tendría que manifestarse en una forma objetiva²⁵.

«En el resucitado, la imagen reencontró la vida el amor encontró la representación de su unión; en esta reconstitución del vínculo entre espíritu y cuerpo la oposición entre lo vivo y lo muerto ha desaparecido se ha unificado en un Dios»²⁶.

Como señala González Noriega en la introducción a la *Vida de Jesús*, el ideal de la realización de una comunidad ética es uno de los horizontes con respecto a los cuales se define el pensamiento de Hegel en esta época. La expresión *Reich Gottes* (reino de Dios) era para Hölderlin y Hegel una especie de

²² HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 327. La expresión «alma bella» fue acuñada por Schiller en su obra *De la gracia y de la dignidad* (1793). El alma bella es propia de la persona cuya sensibilidad se halla en total acuerdo con la racionalidad. En el romanticismo representa la moralidad entendida no como deber, sino como espontaneidad del instinto del corazón. Schelling y Goethe también recogieron este símbolo en su obra. Hegel se hace eco de esta noción en la *Fenomenología del espíritu* (1807) como una figura del espíritu subjetivo que es preciso abandonar. Frente a la esterilidad del alma bella que se pierde estérilmente en hacerse objeto de sí misma, defiende una ética de la laboriosidad que se manifieste en acciones y no simplemente en palabras.

²³ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 329.

²⁴ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 331. También HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 333: «A diferencia del retorno judío a la obediencia, la reconciliación en el amor es una liberación; en vez del reconocimiento renovado de la dominación es la libertad suprema, la superación de la dominación en la restauración de la unión viviente, de aquel espíritu de amor y de fe mutua considerado a partir de la dominación». Y HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 338.

²⁵ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 373: «Esta necesidad de unir por un intermedio de la fantasía lo subjetivo con lo objetivo, la sensación con su exigencia de objetos, es decir, con el entendimiento, en algo bello, en un dios, esta suprema necesidad del espíritu humano es el impulso hacia la religión».

²⁶ HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 375.

«consigna» que, piensa Hölderlin, «les permitiría reconocerse de nuevo tras cada metamorfosis» (Carta a Hegel, 10 de julio de 1794); mientras que Hegel escribía a Schelling en enero de 1795 que «la Iglesia invisible es su punto de unión y, razón y libertad, su consigna»²⁷.

Frente a la positividad denostada, se alza en estas obras de juventud la idealidad de la subjetividad. La figura de Jesús que comienza a dibujarse en las obras de juventud como un maestro de moral, queda reconocida en las *Lecciones* como la segunda persona de la Trinidad. Es decir, no hace más que aumentar en su dimensión. Se puede decir que el respeto que Hegel tiene hacia la figura de Jesús crece con el tiempo. Es la memoria de la verdad de Jesús lo que determina la parte constructiva de la genealogía hegeliana.

Efectivamente, las *Lecciones de filosofía de la historia* abundan en esa *pars construens* hasta llegar a considerar a la religión cristiana, el acontecimiento decisivo de la historia universal²⁸. Cristo no sólo es un maestro de moral, sino la encarnación del mismo Espíritu y en cuanto tal es Trinidad²⁹. Una Trinidad que se ha ido revelando progresivamente en la historia: como Padre en el comienzo, como Hijo en la Edad Media y como Espíritu en la Edad Moderna³⁰.

²⁷ GONZÁLEZ NORIEGA, S., «Introducción», en HEGEL, G. W. F., *Historia de Jesús*, ed. y traducción de GONZÁLEZ NORIEGA, S., Madrid: Taurus, 1981, 20.

²⁸ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 543: «Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano de la subjetividad particular ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal».

²⁹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 545: «Dios es conocido como espíritu en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hallanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. Un modo de saber esto es la fe; otro es el del pensamiento que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino no sabe nada del cristianismo. Que Cristo fue moral, etc. También lo saben los mahometanos». Es decir aquí Jesús aparece como mucho más que un maestro de moral.

³⁰ Alejandría fue el centro principal donde ambos principios se fundieron científicamente, oriente y occidente y de esa síntesis procede el cristianismo. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 552. La naturaleza de Dios consistente en ser espíritu puro se revela al hombre en la religión cristiana. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 553. Si decimos que el espíritu es la reflexión sobre sí mismo, por su absoluta distinción, el amor como sentimiento, el saber como espíritu, lo habremos concebido como uno y trino: el Padre, el Hijo y esta distinción en su unidad, el Espíritu. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 553. «La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del hombre Dios». HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 554. También HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 554: «La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan sólo de la manera imper-

En la visión de Hegel hay una continuidad entre catolicismo y protestantismo, considerando a este último, más que como una nueva religión, una ineludible derivación o evolución del principio cristiano. En este nuevo momento nace un nuevo modo de enfrentar la exégesis. El cristianismo es capaz de saltar sobre el carácter histórico, precisamente porque es espíritu: «la religión cristiana puede concebirse según sus comienzos; y entonces resulta un pretérito, algo que se ha conservado. Pero en verdad, la religión cristiana es algo presente, algo en que el espíritu se sondea sin cesar»³¹.

Ésta es la laudatoria imagen del cristianismo que comparte Hegel con muchos de los románticos. Pero, entonces, siendo así las cosas, ¿de dónde viene la imagen desfigurada del cristianismo que describe en *La positividad de la religión cristiana*, según la cual no hemos visto en la historia más que una pura positividad? Hegel se plantea la cuestión como sigue:

«cómo se hubiera podido esperar que un tal maestro que no se declaró en contra de la religión establecida misma, sino sólo contra la superstición moral de creer que por el hecho de observar las costumbres religiosas se han cumplido ya las exigencias de la ley moral; que un maestro que reclamaba una virtud autónoma, libre, no apoyada en la autoridad (lo cual, si no es un sinsentido es una contradicción directa); que un maestro como él diera pie a una religión positiva, a una religión fundada en la autoridad y que no pone el valor del hombre en lo moral, o por lo menos no lo pone enteramente ahí?»³².

A partir de ahí se intenta dar razón de la construcción de una religión que casi nada tiene que ver con Jesús. El problema del mensaje de Jesús es que se convirtió en una religión positiva y hay que entender por tal «una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad»³³. En cualquier caso, la religión de Jesús en opinión de Hegel no era una mera secta positiva, como otras que fundan su fe en la fantasía; precisamente porque en

fecta propia de aquellas representaciones mitológicas o filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible».

³¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 545. También HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 560: «La comunidad es el reino de Cristo, cuyo espíritu activo y presente es Cristo, pues este reino tiene una presencia real, no una presencia puramente futura».

³² HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 76.

³³ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 79.

la religión de Jesús, la esencia misma de la fe no se encuentra en las doctrinas positivas que contiene ni en las prácticas que se ordenen, sino en los mandamientos de la virtud³⁴.

Así en *La positividad de la religión cristiana* hace un ejercicio de olvido deconstruyendo las distorsiones que el contexto cultural operó en la figura, en el mensaje y en la herencia de Jesús. Es decir, la imagen de Jesús necesita de la deconstrucción de la figuración que hace de Él el «espíritu del tiempo» para que se perfile con nitidez su verdad. Se precisa una terapia del olvido. Por eso Hegel puede decir que busca el cristianismo —«en parte dentro de la forma original de la religión de Jesús, dentro en parte del espíritu de las épocas»—³⁵.

Como señala Blanton, el tratamiento que hace Hegel de la Biblia continuamente juega con la conexión entre el aura de la literatura bíblica y una especie de no compromiso u olvido que determina su lectura³⁶. De hecho, señala que quizás la característica más importante que hereda Strauss de la crítica bíblica hegeliana es la disposición para olvidar. El olvido —y el progreso de la historia de la religión de Hegel no es posible sin él— es un abismo. La cuestión entonces es cuánto debe ser sacrificado a este olvido en orden a que aparezca finalmente «lo sustancial»³⁷.

2. LA DISTORSIÓN O FALSIFICACIÓN ORIGINARIA E INELUDIBLE DEL CRISTIANISMO. UNA EXÉGESIS DE LA «AUDIENCIA» O DE LA «RECEPCIÓN» Y, POR TANTO, DE LAS CONDICIONES EPOCALES

De algún modo se puede decir que es casi imposible llegar por un camino que no sea el de la filosofía a la verdad escondida en el misterio cristiano, puesto que por la vía de la experiencia y la transmisión histórica sólo se encuentra confusión.

La confusión no viene del lenguaje por medio del cual se hace la transmisión, como ocurría en la explicación de los ilustrados, Spinoza, Hobbes y Locke, quienes interpretaban el lenguaje como un medio en sí mismo confuso³⁸; sino de la mediación histórica de la revelación cristiana.

³⁴ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 80.

³⁵ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 78.

³⁶ BLANTON, W., *Displacing*, 37.

³⁷ BLANTON, W., *Displacing*, 39.

³⁸ HERRERO, M., «The philosophical Bible», 32.

En efecto, el papel mediador de las condiciones históricas de recepción del mensaje es inmenso en la forma exegética de Hegel. Hasta el punto de desfigurarlo necesariamente. El contexto histórico es, al mismo tiempo que revelación, ocultamiento y desfiguración. No está pensando en primer lugar en las condiciones históricas en las que necesariamente tiene lugar toda interpretación, sino en la misma «condición histórica» en la que Dios se muestra en Jesús.

En la parte deconstructiva, Hegel habla de una primera distorsión provocada por la audiencia al comienzo: una falsa apreciación (ya temprana) de la religión cristiana. Ya la primera recepción del mensaje fue distorsionada por cómo Jesús tuvo que conducirse en el momento histórico que vivió³⁹. El contexto en el que Jesús tuvo que predicar, hizo que la figura de Jesús se extralimitara: «concurrieron varias circunstancias que hicieron la persona del maestro más importante de lo que era realmente necesario para recomendar la verdad de sus enseñanzas»⁴⁰. Es decir, Él mismo tuvo que falsificarse a sí mismo. Ciertamente, señala: «Querer apelar a la sola razón, hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les era posible percibir ninguna exigencia de ese tipo»⁴¹. «Por eso Jesús exige que se escuchen sus enseñanzas, porque expresan la voluntad de Dios y no porque correspondan a las necesidades morales de nuestro espíritu»⁴².

Es decir, es el hecho de querer ser comprendido lo que lleva al mismo Jesús a una falsificación de su mensaje y de su persona; es el hecho de querer ser respetado, lo que le lleva a arrogarse una autoridad «sin la cual no habría podido ejercer ninguna influencia sobre sus contemporáneos»⁴³. Esto le llevó incluso a proclamarse Mesías⁴⁴.

Ésta es una primera distorsión, un desvío fundamental:

«Este desvío en el camino hacia la moralidad por medio del milagro y la autoridad de una persona, tiene, de un lado, la falla de todo desvío,

³⁹ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 78.

⁴⁰ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 80.

⁴¹ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 80.

⁴² HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 81.

⁴³ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 81. También HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 81: «Por eso Jesús junto a sus prédicas por una religión de virtud, tuvo que hacer entrar en escena, necesariamente, a su persona, al maestro; tuvo que exigir una fe en su persona, fe que su religión de la razón necesitaba sólo para oponerse a lo positivo».

⁴⁴ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 81: «Jesús, que bajo ninguna otra condición tendría acceso al pueblo si no era mediante esta suposición, no podía denegarla sin más ni más. Intentó, sin embargo, conducir su esperanza mesiánica más hacia lo moral y fijó el momento de la manifestación de su gloria en el tiempo posterior a su muerte».

la de aumentar la distancia de la meta y poner así al caminante en el peligro de perder de vista el camino mismo, por todos los rodeos e interrupciones del mismo, de otro lado, agravia la dignidad de la moralidad que es autónoma y desprecia todo fundamento ajeno, y quiere cimentarse, autosuficientemente sólo en sí misma»⁴⁵.

Hay una doble faz de Jesús: la auténtica y la inauténtica exigida por su rol histórico. Así interpreta Hegel dos despedidas: una, la de la última cena, descrita como sigue:

«la despedida conmovedora antes de su muerte que caracteriza al maestro de virtud que con la voz de la amistad más tierna, con el sentimiento inspirado del valor de la religión y de la eticidad, en la hora más importante de su vida, emplea los pocos momentos que le quedan a la recomendación del amor y de la tolerancia, a imbuir indiferencia en sus amigos contra los peligros que podía traerles el ejercicio de la virtud y de la verdad; y la despedida después de la resurrección, que se corresponde con el otro rol de Jesús, el del fundador de una religión positiva (Mc 16,15-18): la orden de la difusión de su nombre y su doctrina. En la despedida el maestro de la virtud coloca todo el valor en el hacer; la orden en Marcos da toda la importancia a la fe. Además introduce un signo externo: el bautismo»⁴⁶.

Pero hay un nuevo paso en la recepción, una vez muerto y resucitado Jesús, y es cuando la pequeña secta de los cristianos, dentro de la cual hay cuestiones tolerables porque no rozan la injusticia, se convierte en una sociedad grande, e incluso en un Estado. Entonces muchas de las cosas que regulan la religión positiva se convierten en injustas y opresivas⁴⁷. El horror viene cuan-

⁴⁵ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 83. También respecto de los milagros: «las verdades eternas –de acuerdo a su naturaleza– deben fundamentarse sólo en la esencia de la razón, para ser necesarias y universalmente válidas, y no en fenómenos fortuitos del mundo exterior sensible».

⁴⁶ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 87. También comenta el cambio de la hermandad de amistad en la celebración de la eucaristía, HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 92: «el deber de honrar la memoria de un maestro que surge libremente de la amistad se transformó en un deber religioso y todo el asunto se transmutó en un misterioso acto de devoción religiosa que ocupó el lugar de los banquetes sagrados romanos». Para una exégesis benevolente de la eucaristía, sin embargo, HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 340. Se entiende con su carácter místico, pero definitivamente no puede ser una acción religiosa, porque: «Algo divino, precisamente por ser divino, no puede existir bajo la forma de comida o de bebida». HEGEL, G. W. F., *El espíritu del cristianismo*, 342.

⁴⁷ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 89.

do la secta se convierte en Estado: «la Iglesia forma ahora de por sí un Estado»⁴⁸. Hegel tiene probablemente presentes los Estados Pontificios. Ésta es la gran desfiguración de la esencia del cristianismo. Así describe el horror:

«Al convencerme de la verdad de un sistema filosófico me reservo el derecho de cambiar esta mi convicción si mi razón lo exige; el prosélito al entrar en la sociedad cristiana, transfería a ésta el derecho de determinar también para él lo que es verdadero, y asumía el deber de aceptar esa determinación, independientemente de su razón y aun en contradicción con la misma. Aceptaba el deber, igual que en el contrato social, de someter su voluntad privada al voto de la mayoría, a la voluntad general. La angustia nos sobrecoge al imaginarnos dentro de tal situación; el panorama se torna todavía más triste si se reflexiona sobre los posibles resultados de tal pedantería, pero el espectáculo más lamentable se nos ofrece cuando nos fijamos realmente en la historia de la miserable forma cultural que la humanidad ha adoptado como consecuencia de la renuncia de cada uno, en su individualidad y en la de sus descendientes, del derecho de juzgar por sí mismo lo que es verdadero, bueno y justo en los campos más importantes de nuestro saber, de nuestra fe y en todas las otras cuestiones»⁴⁹.

En esa situación todo es disciplina y supervisión: se designan confesores, donde antes se elegía al confidente; se supervisa y se juzga la moralidad; se excluye a quien no se quiere someter a sus leyes o su doctrina; se reclama la educación de los niños⁵⁰. Ésta es la imagen deformada, en su opinión, según la cual ha llegado la religión cristiana hasta la época moderna y que ha hecho necesario el surgimiento de la Reforma⁵¹. La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad, de ahí que para Hegel éste sea el acontecimiento central de la Edad Moderna, en el cual la historia ya sólo puede profundizar⁵². Ese desli-

⁴⁸ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 103.

⁴⁹ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 100.

⁵⁰ HEGEL, G. W. F., *La positividad*, 103-105.

⁵¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 657.

⁵² HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 658. Como señala Arsenio Ginzó, Hegel es el momento culminante de la historia de la recepción filosófica de la Reforma. GINZO, A., *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2000, 129. Para Hegel el Islam no es una continuación en el progreso de la revelación, en el sentido en el que el cristianismo lo es del judaísmo y el protestantismo del catolicismo. Según Hegel Mahoma tuvo el mérito de suprimir los particula-

garse de todo lo externo y sensible alcanza con el tiempo a la iglesia misma y a las autoridades que son sustituidas por la acción directa de la Biblia en los creyentes a través del Espíritu. Efectivamente, sólo con la Reforma comienza el reino del Espíritu. Este principio hace superflua la tradición, la iglesia y el principio de autoridad. La Reforma es para Hegel el triunfo de la subjetividad y adviene históricamente porque el tiempo es propicio. Supone una nueva etapa en la recepción del cristianismo. Efectivamente, como señala Blanton⁵³, en este momento, la mediación histórica de la subjetividad es diferente: el mercado de los libros. Es decir, la condición epocal del mercado de los libros hace posible la vivencia del cristianismo reformado.

Blanton entiende que, en las *Lecciones de Filosofía de la Historia* el mercado de la imprenta y los miles de lectores individuales a los que accede se experimentan como inmediatez y universalidad al mismo tiempo. El espíritu objetivo media de nuevo la subjetividad: Hegel lee la religión moderna como una expresión y una respuesta a unas técnicas de comunicación que se están desarrollando y divulgando. Por eso, los viejos libros «canónicos» inaccesibles, no satisfacen las nuevas necesidades creadas por las formaciones culturales⁵⁴. Parece que Hegel es consciente del isomorfismo y propone que la nueva experiencia de una relación inmediata con Dios y el abismo de la subjetividad inmediata que abre esta experiencia está posibilitado por la producción y la circulación de Biblias. Ahora, cada individuo debe realizar la labor de «reconciliación», que en el mundo medieval había confiado a la tradición y la estructura de la iglesia. El mercado de los libros supone en opinión de Blanton la condición de posibilidad de la crítica moderna de la Biblia.

Con esto el Espíritu aparece en su verdad y no sólo bajo la forma de la comunidad de la iglesia. Es la vida filosófica de cada individuo lo que finalmente alcanza la verdad de la divinidad. La Reforma fue una transformación que alcanzó también a la vida política⁵⁵. Efectivamente, supuso la reconcilia-

rismos religiosos y culturales en Oriente y edificar un orden cultural abstracto que supuso un notable progreso. Sin embargo, la vinculación tan estrecha entre religión y sociedad sin ningún tipo de mediación no permite ningún orden institucional autónomo y favorece el fanatismo y la intolerancia. De ahí que, en su opinión, más que una continuación o profundización, suponga una desviación.

⁵³ BLANTON, W., *Displacing*, 31.

⁵⁴ BLANTON, W., *Displacing*, 51.

⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 663.

ción de la divinidad con el mundo ético al modo cómo esto había acontecido en el mundo griego⁵⁶.

Como señala Ginzo, la subjetividad protestante se va a mostrar convergente con la subjetividad filosófica en el pensamiento de Kant, Jacobi y Fichte tal como expone Hegel en *Fe y saber*⁵⁷. Sin embargo, Hegel diferencia su filosofía racional de la religión de aquella teología racional de la Ilustración: «cuando ella capta a Dios como el ser supremo, lo ahueca, lo vacía y lo empobrece»⁵⁸. Frente a esto, dirá: «la exigencia de la época actual es conocer a Dios por medio del pensamiento racional y obtener, por medio de éste, una representación viva y concreta de la naturaleza de la verdad»⁵⁹.

La filosofía de la religión de Hegel parece estar en el mismo bando de la teología racional, pero no lo está, sino que se opone a ella. Y al revés, parece opuesta a la religión positiva de la Iglesia y, sin embargo está cerca de ella: «la filosofía de la religión está infinitamente más cerca de la doctrina positiva»⁶⁰.

«Las palabras de la Biblia constituyen una exposición no sistemática, son el cristianismo tal y como apareció al comienzo; es el espíritu el que concibe y explicita el contenido. Aquí lo que importa es cómo está constituido el espíritu, si es el espíritu verdadero y recto el que comprende. Éste no puede ser, sino el que procede en sí mismo según lo que es necesario y no según presupuestos. Este espíritu que interpreta debe legitimarse por sí mismo, y su propia legitimación es la cosa misma, el contenido, lo que expone el concepto»⁶¹.

Hegel se siente el verdadero intérprete del espíritu del cristianismo y de la recuperación de ese contenido. La traducción del contenido religioso a una forma diferente no significa su destrucción, sino una alteración que hay que entender como mejora⁶². En opinión de Löwith, por medio de esa diferencia-

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 666.

⁵⁷ GINZO, A., *Protestantismo y filosofía*, 133. Efectivamente, en la opinión de Hegel son filosofías de la escisión o del entendimiento que no pueden dejar de caer en la fe en la medida en que dejan un espacio para la irracionalidad.

⁵⁸ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión I, II y III*, edición y traducción de FERRARA, R., Madrid: Alianza, 1984, I, 38.

⁵⁹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 41.

⁶⁰ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 42.

⁶¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1827 I, 71-72.

⁶² Importantes en este punto son los epígrafes 2 y 3 de la Enciclopedia. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición, introducción y notas de VALLS PLANA, R., Madrid: Alianza, 2008.

ción y elevación de la religión, que va de la forma del sentimiento y de la representación a la del concepto, se produce en Hegel tanto la justificación de la religión cristiana, como su crítica en un doble movimiento. El trazo que deja Hegel en la historia del pensamiento tiene que ver con este doble movimiento o, como dice Löwith «con la ambigüedad de esa diferenciación crítica»⁶³.

Según esto, señala Polka, toda interpretación expresa el argumento ontológico de la existencia, no sólo divina, sino también humana: hay un concepto que a pesar de no ser conocido como algo en sí mismo acorde con las categorías finitas de tiempo y espacio, no puede ser pensado sin existir y no puede existir sin ser pensado⁶⁴. Ese concepto es el espíritu –con la infinitud de su contenido metafórico, tanto si es denominado ser divino o humano; siguiendo bien la retórica de la teología o bien la de la filosofía, bien la retórica del discurso religioso, bien la del secular–.

Como señala Polka, en todo este transcurso de la recepción en el cual el «espíritu de la época» es la condición del desvelamiento de un cierto aparecer del espíritu absoluto, asoma un elemento esencial de la interpretación hegeliana que se podría entender en el estricto sentido de una teología política, a saber, que la idea de Dios que sostienen los humanos expresa el contenido de sus propias vidas⁶⁵. Ahí reside la paradoja de la Biblia: en que incluye el contenido de lo humano dentro del concepto de Dios. De alguna manera Hegel nos enseña que no es lo humano como tal lo que define lo profano o lo secular de un modo unilateral o dualístico respecto de lo espiritual o religioso. En la medida en que comprendemos el modo de ser de lo humano como una explicación del concepto de Dios –Dios es la explicación de ser humano–, la oposición que hay que establecer en una teoría de la interpretación comprensiva no es aquella entre ser humano y ser divino, sino entre las concepciones de lo humano y lo divino que se dependen, bien de lo que Hegel refiere como espíritu, bien de una concepción meramente profana, es decir, histórica, finita y externa⁶⁶.

De ahí que «la muerte de Dios», en expresión de la *Fenomenología*, haya tenido que acontecer en sucesivas ocasiones para que la verdad de Dios se haya

⁶³ LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, 425-426.

⁶⁴ POLKA, B., «Interpretation and the Bible: The Dialectic of Concept and Content in Interpretative Practice», *The Journal of Speculative Philosophy*, newseries, vol. 4, 1 (1990) 72.

⁶⁵ POLKA, B., «Interpretation and the Bible», 66-82.

⁶⁶ POLKA, B., «Interpretation and the Bible», 69.

hecho posible. Es justamente la Biblia con su crítica de los dioses falsos como ídolos del espíritu la que introduce la teología de la muerte de Dios en el discurso. Los ídolos del espíritu son aquellos que degradan tanto a Dios como a los hombres. Todas las visiones unilaterales y falsificadoras de la Biblia deben ser deconstruidas, de modo que el concepto según el cual viven los humanos sea el verdadero contenido de sus vidas. Sin embargo, no es la única vez que aparece esta expresión en la obra de Hegel. En *Fe y saber*, aparece la refiriéndose al sentimiento en el que reposa la religión de los tiempos modernos: lo que se muere es la abstracción de la idea divina: se trata de la dura prueba que tiene que pasar la conciencia infeliz al reconocer que el Dios de la representación (*Vorstellung*) ha muerto. Así lo interpretar fundamentalmente Ginzo: la expresión de Hegel «muerte de Dios» se refiere a la muerte del Dios de la Ilustración: es decir la muerte de un Dios de la trascendencia abstraída⁶⁷. Ese Dios es el que debe morir. Finalmente en la tercera parte de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* la expresión aparece en relación con la muerte y resurrección de Cristo. La frase Dios ha muerto, el pensamiento más temible, señala Hegel, viene a indicar la presencia de lo negativo, de la escisión y de la muerte en el seno de Dios mismo, viene a indicar que ni siquiera lo eterno se sustrae a la prueba de la negación. Ésta es la experiencia límite de la vida. Pero el proceso no se detiene ahí, la negación y la muerte no son la última palabra: la resurrección pertenece esencialmente a la fe.

Es sobre la base de una concepción dialéctica de la identidad –un aspecto sólo puede ser verdadero si el opuesto también lo es– como se puede abordar la deconstrucción de las afirmaciones unilaterales que aparecen en Hegel, tal como que la filosofía es superior a la religión y también entonces al arte; y que la Biblia cristiana –el cristianismo– es superior a la biblia hebrea –al judaísmo– como su comprensión y desarrollo.

La genealogía hegeliana no parece finalmente tan distinta a la foucaultiana en *Des gouvernement des vivants*, lo que es muy diferente es la valoración. Mientras que Hegel se da cuenta de la distorsión que inevitablemente produce el espíritu del tiempo en un mensaje que, por pertenecer al espíritu absoluto, sólo puede ser percibido con justeza desde el concepto, Foucault en su particular exégesis del cristianismo antiguo y medieval acoge la distorsión como única verdad, es decir, no hay más verdad que la del espíritu del tiempo. El es-

⁶⁷ GINZO, A., *Protestantismo y filosofía*, 22.

píritu del tiempo produce su particular verdad sobre el cristianismo y ésta es la única verdad, la que la historia ha ido construyendo. No hay nada en el origen, como bien afirma en su texto programático *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

Lo que para Hegel es deconstrucción necesaria para un desvelamiento, para una parte de la herencia posterior será la verdadera construcción mítica o histórica de la figura de Jesús, sin posibilidad de acceso a ninguna otra «verdad» de su figura. En su legado, la interpretación de Hegel cambia de signo. Particularmente, como señala Blanton, en David F. Strauss. Su interpretación está hecha para convencer a la clase media de los lectores de la heteronomía implícita en la interpretación de los textos, hasta el punto de justificar la necesidad de «producir» interpretación bíblica nueva constantemente. Y está hecha así, en opinión de Blanton, para alimentar el mercado de los libros⁶⁸.

3. LA LETRA MUERTA: CRÍTICA A LA ILUSTRACIÓN Y A LA POSITIVIDAD DE LA CRÍTICA HISTÓRICA

«En los evangelios hay muchas cosas que son poesía y no verdad, y los hombres deben creer más en los conceptos que pronuncia su alma unida a Dios que en el evangelio (...)».

HEGEL, *Extracto de lectura nº 1* (1795-1796), *Escritos Juveniles*, 70

Esta breve frase dice ya mucho del énfasis de Hegel en la filosofía como superadora de toda superstición, incluso aquella en la que pueden incurrir los que él denomina sistemas de religión cristiana. Tanto la abstracta racionalidad de la Ilustración, como el positivismo historicista romántico van a ser duramente criticados por Hegel.

A lo largo de las lecciones de filosofía de la religión vemos a Hegel enfrentado con la exégesis racionalista y con la dogmática pietista a las cuales considera como la forma extrema de una «teología de la Ilustración». Según señala Ferrara no puede ser casualidad que Hegel decidiera dictar las lecciones sobre filosofía de la religión justamente el año en que la Dogmática de Schleiermacher se hallaba en proceso de impresión⁶⁹. En las lecciones sobre filosofía de la religión, Hegel critica a Schleiermacher no sólo por caer en una

⁶⁸ BLANTON, W., *Displacing*, 39.

⁶⁹ FERRARA, R., «Introducción», en HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión* I, ix.

vulgar «teología sentimental», sino por minimizar la doctrina trinitaria y afirma que ahora aquellas doctrinas son conservadas y preservadas por la filosofía y que, por tanto, la esencialmente ortodoxa ahora es la filosofía⁷⁰.

Efectivamente Hegel rechaza la exégesis ilustrada que constituye una teología racional que se guía por el entendimiento (*Verstand*). Frente a esta posibilidad sitúa su propia postura que implica una interpretación racional que se guía por la razón (*Vernunft*). Ésta no simplemente es mera explicación filológica, sino examen del contenido, iluminación del sentido:

(La Ilustración) «ha dejado en pie el sistema doctrinal, manteniendo también a la Biblia como fundamento, pero ha adoptado opiniones divergentes y ha tratado de interpretar la palabra de Dios de otra manera. Esto se ha llevado a cabo en la figura de la exégesis. Como esta exégesis se guía por la razón, ha sucedido que se constituyó así una teología racional que ha sido contrapuesta a aquel sistema doctrinal, tal como había sido establecido por la Iglesia –en parte por ella misma y en parte a causa de lo que se le oponía–. La exégesis es la que desempeña el papel principal en esa teología racional. Aquí la exégesis adopta la palabra escrita, la interpreta, y pretende hacer valer solamente una comprensión intelectual (*Verstand*) de la palabra y permanecer fiel a ella»⁷¹.

Por un lado, la exegética ilustrada no muestra el contenido de la Escritura, sino el modo de pensar de cada época⁷². La exégesis no tiene manera de salir del velo de la recepción. Por eso se generan tantas disputas en torno a la interpretación de la Biblia⁷³.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1827 I, 63. Frei establece las diferencias entre Hegel y Schleiermacher en FREI, H. W., *The Eclipse*, 287-294. Me parece que la posición de Hegel está insuficientemente representada.

⁷¹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión* I, 37.

⁷² «Los comentarios a la Biblia nos familiarizan, no tanto con el contenido de la Escritura cuanto con el modo de pensar de cada época». HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 37. También HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 39: «Esta teología racional ha sido llamada en bloque, teología de la Ilustración. Pero aquí se incluye no solamente a ésta, sino también a aquella otra teología que deja a un lado la razón y repudia expresamente a la filosofía, y que luego compone una doctrina religiosa desde la propia autoridad de su razonamiento; y aun cuando se suponen las palabras bíblicas, con todo, lo dominante sigue siendo la opinión particular, el sentimiento».

⁷³ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 37: «De ahí que, a partir de la Escritura, los teólogos han demostrado exegéticamente las opiniones más opuestas, y, por ello, esta así llamada “Sagrada Escritura” se ha convertido en una nariz de cera. Todas las herejías, junto con la Iglesia, han apelado a la Escritura».

Por otro lado, la crítica historicista no puede salir de la positividad. Parte del problema de su problema es que considera a Jesús como un personaje meramente histórico. Esto es ya algo inesencial⁷⁴. Cristo no se hace presente ni real de ningún modo externo, sino en lo espiritual. Frente al exégeta historicista se alza la figura de la comunidad eclesíástica como vida de Cristo:

«No se trata por lo tanto de saber si en la Biblia consta expresamente que Dios es uno y trino; esto sería simple letra. Pero el espíritu de la Iglesia es el espíritu real y activo; y así, lo que consta en la Biblia, no por ser lo antes sabido es lo verdadero. La Iglesia es quien ha llegado a conocerlo; es el espíritu de la verdad, que se ha elevado desde sí mismo hasta la conciencia determinada»⁷⁵.

«No se trata tan sólo de saber si una doctrina cristiana se encuentra tal cual en la Biblia, cosa a la que reducen todo los exégetas modernos. La letra mata, el espíritu vivifica, dicen ellos mismos; y sin embargo, lo desfiguran tomando el entendimiento por el espíritu. Es la Iglesia la que ha conocido y fijado aquellas doctrinas; es el espíritu de la comunidad»⁷⁶.

Hegel critica a los académicos bíblicos adictos a la letra y enfrentados al espíritu, poniéndose el manto apostólico de san Pablo. Juega él mismo el papel de Pablo como destructor de la fe y heredero del verdadero cristianismo: como si la verdadera tradición cristiana consistiera en la crítica de la religión⁷⁷.

Sin el momento reflexivo en el sistema, la historia de los críticos no puede llegar a ser más que un museo. Hegel rehúsa la distinción entre hechos históricos y significados teológicos, tan querida a la exégesis del XIX, *avant la lettre*. Ambos polos, hechos y sentido se implican mutuamente y son inseparables:

⁷⁴ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 555-556: «Tampoco sería exacto que nos representásemos a Cristo solamente como un personaje histórico». También HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1824 I, 41. Otro texto interesante es HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1827 I, 64: «El signo máximo de que estos dogmas positivos han perdido su importancia es el hecho de que estas doctrinas son tratadas principalmente en una forma histórica. (...) Olvida el origen absoluto desde la profundidad del espíritu y, con ello, la necesidad y la verdad de estas doctrinas, quedando asombrado si se le pregunta qué convicción personal tiene acerca de ellas. El tratamiento histórico es diligente con estas doctrinas, pero no con su contenido, sino con la exterioridad de las discusiones, las pasiones anexas, etc.».

⁷⁵ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 545.

⁷⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 559.

⁷⁷ Cfr. BLANTON, W., *Displacing*, 42. Como señala LÖWITZ, K., *De Hegel a Nietzsche*, 420: «la interpretación hegeliana según su propia intención, se apoyaba en una crítica de la religión cristiana, pues tradujo la forma religioso-positiva del cristianismo a la filosofía».

donde hay conocimiento inmediato hay conocimiento mediato y viceversa. La positividad histórica, sin embargo, es no reflexiva y por eso los productos de su trabajo son una alienación y una obstrucción del camino según el cual la moderna comprensión del pasado puede ser reveladora de sus formas culturales y de los problemas que las constituyen o que son construidos por ellas. Según Hegel la supresión por parte de los historiadores de este aspecto «productivo» de su interpretación sólo puede derivar en un desconocimiento de su apropiación del objeto en cuestión. Es decir, piensan que pueden mirar neutralmente su objeto. La modernidad está ciega para darse cuenta de la mayor tarea que tiene delante: la distinción entre los sujetos modernos y los objetos antiguos –y con ello se suspende a sí misma–. Su modo de hacer historia se ocupa de verdades que lo fueron para otros fuera del espíritu que les dio vida; por eso, tampoco es capaz de darse cuenta de en qué medida esas verdades están en relación con el propio tiempo. Algo es pura positividad cuando es considerado fuera del espíritu que le ha dado vida. Esta crítica al método histórico crítico no está lejos de la crítica de Nietzsche en la *II Intempestiva* al historicismo, por mucho que en ella Nietzsche pretenda separarse absolutamente del modo hegeliano.

Frente a los ilustrados y a los historicistas, Hegel se presenta a sí mismo como un filósofo comprometido con la verdad. Los ilustrados son asesinos de la letra, mientras que sólo el espíritu da vida. Frente al positivismo del historiador, uno debe aportar el sentido del texto para la actual vida del espíritu. Jugando al papel de Pablo frente a los fariseos históricos, la crítica de Hegel a la razón histórica juega a ser una repetición de una escena del cristianismo antiguo, pero en el propio tiempo.

Blanton pone de manifiesto cómo Heidegger también se encontró envuelto en ese juego de identidades, cuando rechazó los críticos bíblicos como si fueran estudiantes superficiales de una letra sin la capacidad disciplinar de entrar en el espacio de riesgo fundamental que es la apertura del espíritu⁷⁸.

Lo que Hegel está queriendo decir al subrayar que la Biblia no es cualquier texto, es que es un texto «reflexivo» en el sentido de que implica la comprensión del espíritu por el mismo espíritu que está comprendiendo: ésta es la reflexividad que está implícita en ese texto. La Biblia es absoluta en su rechazo a ser juzgada, en su rechazo a permitir que su contenido –la historia del pacto entre Dios y los seres humanos– sea juzgado por lo profano, por lo idólatrico. El úni-

⁷⁸ BLANTON, W., *Displacing*, 184.

co que puede juzgar es el concepto. Donde el concepto es el contenido, donde el pensamiento inviste existencia, donde el pacto encarna a Dios en el espíritu humano, ahí encontramos la Biblia y ahí encontramos interpretación⁷⁹. En este sentido, se puede decir que la interpretación llega a la existencia con la Biblia o la inversa, que es lo mismo, la Biblia llega a la existencia con la interpretación. La interpretación, a pesar de ser infinita, por ser expresión de la infinita subjetividad, implica la dialéctica del concepto y el contenido. El que lee está sujeto a la interpretación por parte del texto, no menos que el texto a la interpretación por parte del que lee. El sujeto y el objeto de interpretación son idénticos en su no ser el otro. El espíritu comunica sólo con el espíritu. El espíritu interpreta sólo al espíritu. El único contenido interpretable es el espíritu. El espíritu debe interpretarse desde sí mismo. Interpretar es ser interpretado⁸⁰.

Efectivamente, la reflexividad moderna tiene un lugar privilegiado en los estudios bíblicos, como se muestra en la prosecución de David F Strauss. Para Strauss la interpretación bíblica es una respuesta a la ruptura del fundamento que acarrea la existencia moderna, una terapia para un momento que no encuentra continuidad con el pasado, un momento en el que «el último dios ha pasado», en expresión heideggeriana⁸¹.

Como señala Blanton, Strauss resume la relación «moderna» con el Nuevo Testamento declarando que un lector moderno ante esos textos se encontrará «incómodo» en la medida en que percibirá al «otro yo» que aparece en ellos como «infradesarrollado y cruel». De ahí se desprende un sentimiento de repulsa que dialécticamente hace posible el oír una voz lejana, completamente diferente a la moderna. Esta intervención de Strauss se podría caracterizar como una crítica estética a la Biblia⁸². Strauss insiste, según su método, en la discontinuidad entre formas de representación. Dicho de otro modo, para él los historiadores no son suficientemente históricos, porque asumen un medio invariable o idéntico, en el cual la información puede viajar desde el mundo antiguo al mundo moderno sin quedar encriptada por las diferencias que separan los diferentes sistemas de memoria cultural. Por otro lado, los intérpretes racionalistas asumen una esfera de percepción «normal» que liga las

⁷⁹ Cfr. POLKA, B., «Interpretation and the Bible», 73-74.

⁸⁰ Cfr. sobre este punto POLKA, B., «Interpretation and the Bible», 81.

⁸¹ HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Band 65, hrsg. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Mainz: Vittorio Klostermann, 1989, 27.

⁸² BLANTON, W., *Displacing*, 53.

diferentes culturas con un lazo de similitud. En lo que crítica a las formas de interpretación del pasado, Strauss se muestra heredero de Hegel en plena cultura romántica. No, sin embargo, en lo que propone.

Efectivamente, no hay que esperar a Foucault para poder afirmar que lo que en otro tiempo se pudo considerar un problema: los prejuicios con los que se enfrenta toda interpretación, lejos de ser un problema, es la condición de posibilidad de que la disciplina siga avanzando y permiten la proliferación de nuevas formas de reconstrucción, en plena afirmación de la discontinuidad. Es decir, lo que Hegel veía como negativo, viene a ser positivo en las huellas que deja su interpretación: no es necesario, ni tiene sentido, saber lo que objetivamente sucedió en el cristianismo antiguo, ni como historia, ni como acontecimiento. Así ocurre en Strauss.

La estrategia de Strauss, como señala Blanton⁸³, es reemplazar lo universal genérico con la repetición figurativa que se hace visible en la comparación de los pasajes del Nuevo Testamento con otros textos antiguos. Para él lo «natural» es idéntico con un horizonte de expectación que dibuja coleccionando textos antiguos. De este modo el núcleo histórico se hace hospitalario de expectativas colectivas que han orientado la percepción de algún hecho o evento. En lugar de hablar de estructuras genéricas de percepción Strauss encuentra una «mentalidad» que es capaz de generar percepciones, imágenes e historias casi de la nada. Del mismo modo que en el caso de Hegel, su práctica interpretativa es distinguible de la de la mayoría de sus contemporáneos, en la medida en que envuelve una doble comparación, la de los textos antiguos con otros textos antiguos y la de los textos antiguos con los hábitos de percepción modernos que construyen nuestros objetos antiguos. Sin embargo, la hermenéutica reflexiva de Strauss implica que la «autonomía» moderna sólo puede relacionarse con los textos bíblicos en la forma de un «lazo negativo»⁸⁴. La cultura –mentalidades, percepciones estéticas, imágenes e historias– ha sustituido al espíritu. Éste fue el destino romántico de la Biblia, incoado por Hegel⁸⁵.

⁸³ BLANTON, W., *Displacing*, 59.

⁸⁴ BLANTON, W., *Displacing*, 65.

⁸⁵ Como señala SHEEHAN, J., *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2007, 224: La forja de la biblia cultural a través de la maniobra de la traducción, entre otros elementos, fue un movimiento crucial en la construcción de la cultura «per se». La biblia cultural permitió a los académicos imaginar una herencia cultural común que no estaba afectada por cuestiones de creencia o increencia. También permitió que la religión pasara a ser ella misma un elemento cultural. Sorprendentemente, Hegel no aparece en su genealogía.

CONCLUSIONES

El análisis que hemos llevado a cabo en las páginas anteriores, nos conduce a la conclusión de que los trazos de la interpretación bíblica hegeliana son los siguientes:

1. El primer trazo es el doble movimiento de olvido y memoria del discurso temprano de Hegel sobre la religión cristiana que lo constituye al modo de una genealogía del cristianismo. Para Hegel el Nuevo Testamento se convierte en relevante en la medida en que representa la sutura entre lo particular (antiguo) y lo universal (moderno), o el límite disputado entre memoria y olvido en la apropiación moderna de los textos bíblicos. El Nuevo Testamento ilumina sobre lo que hay que olvidar y que en la pluma de Hegel da lugar a una *pars destruens*, a una especie de deconstrucción de la historia de la «positividad cristiana»; y también sobre aquello de lo que hay que hacer memoria, lo cual da lugar a una *pars construens* en su discurso sobre el cristianismo, que se eleva desde *El espíritu del cristianismo y su destino*, hasta las lecciones de filosofía de la religión.

2. Segundo trazo: la exégesis de la recepción. En la *pars destruens* va deconstruyendo las distorsiones que el contexto cultural operó en la figura, en el mensaje y en la herencia de Jesús y con ello Hegel inaugura lo que hemos denominado una exégesis de la recepción. Hegel pone de manifiesto el papel mediador de la recepción del mensaje en la configuración del mismo hasta el punto de mostrar cómo el contexto histórico de su revelación es al mismo tiempo su ocultamiento y desfiguración. Y esto no es evitable. Se puede decir que de algún modo Hegel está describiendo *avant la lettre* el círculo hermenéutico del que después hablaría Heidegger: la imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados. Jesús inevitablemente aparece ligado al momento de la interpretación y no es posible, por tanto, una imagen suya originaria. Hegel señala diferentes momentos en esa recepción que distorsionan la revelación.

Lo que para Hegel es deconstrucción necesaria para un desvelamiento, para la herencia posterior será la verdadera construcción o mítica o histórica de la figura de Jesús, sin posibilidad de acceso a ninguna otra «verdad» de su figura. Es el caso de Strauss, por ejemplo. También es la herencia que toma la hermenéutica radical.

3. Tercer trazo: En todo el transcurso de la recepción en la cual el «espíritu de la época» es la condición del desvelamiento de un cierto aparecer del

espíritu absoluto, aparece un elemento esencial de la interpretación hegeliana que se podría entender en el sentido de una cierta teología política: existe un isomorfismo entre la idea de Dios y el espíritu de la época. Ahí reside la paradoja de la Biblia: en que incluye el contenido de lo humano dentro del concepto de Dios. Lo secular y lo divino no se pueden definir independientemente uno de otro.

4. Finalmente: Hegel trata la Biblia como un texto moderno, es decir, reflexivo: implica la comprensión del espíritu por el mismo espíritu que está comprendiendo. O dicho de otra manera, juzga en la misma medida en que es juzgada. No se la puede juzgar sin ser juzgado por ella al mismo tiempo. Un aspecto de esta idea es que toda interpretación es, más que desveladora, productiva: la Biblia llega a la existencia con la interpretación, aunque no menos que la interpretación llega a la existencia con la Biblia. De ahí que el post-hegelianismo haya considerado que los prejuicios con lo que se aborda toda interpretación, lejos de ser un problema, son la condición de posibilidad de que la disciplina exegética siga avanzando y permiten la proliferación de nuevas formas de reconstrucción.

Bibliografía

- BAKER, H. C., *The Wars of Truth. Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1952.
- BLANTON, W., *Displacing Christian Origins. Philosophy, Secularity and New Testament*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- BROEKE, J. T., «Biblical Criticism in Some of Its Theological and Philosophical Relations», *The Biblical World*, vol. 2, 6 (1893) 444-451.
- DO CARMO FERREIRA, M. J., «Nueva religión. Un proyecto del idealismo alemán», en MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Universidad Complutense-Uned, 1996, 263-277.
- DUQUE, F., «El corazón del pueblo. La religión de Hegel en Berna», en MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J. (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Universidad Complutense-Uned, Madrid, 1996, 237-263.
- DUQUE, F. (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Circulo de Bellas Artes, 2010.
- FREI, H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in 18th and 19th Century Hermeneutics*, New Haven-London: Yale University Press, 1974.
- GINZO, A., *Introducción al concepto de religión en Hegel*, Méjico-Buenos Aires: FCE, 1981.
- GINZO, A., *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2000.
- HAHN, S. W. y WIKER, B., *Politicizing the Bible. The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*, New York: The Crossroads Publishing Company, 2013.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed., introducción y notas de RIPALDA, J. M., Méjico-Madrid-Buenos Aires: FCE, 1978.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, versión GAOS, J., Madrid: Alianza, 2004.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión I, II y III*, ed. y traducción de FERRARA, R., Madrid: Alianza, 1984.
- HEGEL, G. W. F., *Historia de Jesús*, ed. y traducción de GONZÁLEZ NORIEGA, S., Madrid: Taurus, 1981.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed., introducción y notas de VALLS PLANA, R., Madrid: Alianza, 2008.

- HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Band 65*, hrsg. VON HERMANN, F.-W., Frankfurt am Mainz: Vittorio Klostermann, 1989.
- HERRERO, M., «Religión y política: la respuesta de la filosofía de Hegel entre tensión y reconciliación», *Pensamiento*, vol. 72, 271 (2016) 279-294.
- HERRERO, M., «The “Philosophical Bible” and the Secular State», *The European Legacy* 22 (1) (2017) 31-48.
- HERRERO, M., «The Quest for Locke’s Political Theology», *Ethics & Politics*, XVIII (2016) 83-109.
- HERRERO, M., «Interpretation of Scriptures as Theological Political Act», en HERRERO, M., AURELL, J. y MICELI, A., *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites and Representations*, Turnhout: Brepols, 2017, 149-173.
- JAESCHKE, W., *Reason in Religion: the foundations of Hegel’s philosophy of religion*, Berkeley: University of California Press, 1990.
- LAERKE, M., «Jus Circa Sacra. Elements of Theological Politics in 17th Century Rationalism: From Hobbes and Spinoza to Leibniz», *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 6, 1 (2005) 41-64.
- LEGASPI, M. C., *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008.
- POLKA, B., «Interpretation and the Bible: The Dialectic of Concept and Content in Interpretative Practice», *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 4, 1 (1990) 66-82.
- REEDY, G., *The Bible and Reason. Anglicans and Scripture in Late Seventeenth Century England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- REVENTLOW, H. G., *Epochen der Bibelauslegung*, 4 vols., München: Beck, 2001.
- REVENTLOW, H. G., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, London: SCM Press, 1984.
- SHEEHAN, J., *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- WAKE, P., *Tragedy in Hegel’s Early Theological Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 2014.