

Artículo

Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein¹ On the Trinity in Hegel and Edith Stein

Luis Mariano de la Maza
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
sdel4@uc.cl

Resumen: Estudio comparativo de algunas de las principales reflexiones filosóficas de Hegel y Edith Stein en torno a la doctrina cristiana de la Trinidad. Ejes de la comparación son las fuentes filosófico-teológicas de ambos pensadores, su posición respecto de la posibilidad del conocimiento filosófico de la Trinidad y de la unidad de las personas divinas; la concepción que tienen sobre el amor y la vida intratrinitaria, así como sobre la Trinidad económica o histórica, y la oposición de ambos al panteísmo. Finalmente se recapitulan las principales consecuencias que se derivan de esta comparación.

Palabras claves: Trinidad, Filosofía, Teología, neoplatonismo, Hegel, Edith Stein.

Abstract: Comparative study of some of the main philosophical reflections of Hegel and Edith Stein on the Christian doctrine of the Trinity. Axes of the comparison are the philosophical-theological sources of both thinkers, their position regarding the possibility of the philosophical knowledge of the Trinity and of the unity of the divine persons; their conception of intra-Trinitarian love and life, as well as of the economic or historical Trinity, and their opposition to pantheism. Finally, the main consequences derived from this comparison are recapitulated.

Keywords: Trinity, Philosophy, Theology, Neoplatonism, Hegel, Edith Stein.

Recibido: 28 de octubre de 2022 / Aceptado 15 de diciembre de 2022.

¹ Ponencia presentada en el XII Simposio Internacional "Caminar nocturno en apertura trinitaria. Diálogos con Edith Stein", organizado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Edith Stein de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 11-12 de agosto de 2021, y repetida con modificaciones en el III Congreso Germano-Latinoamericano "Hegel y el Círculo de las Ciencias", organizado por la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED), Lima/Cusco, 31 de octubre-4 de noviembre de 2022.

INTRODUCCIÓN

La doctrina cristiana de la Trinidad es, como bien se sabe, un misterio revelado en las Sagradas Escrituras y expresado en fórmulas dogmáticas por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.² No obstante, también ha sido objeto de reflexión filosófica por pensadores que, más allá de sus diferencias, tienen un interés común por el espíritu como tema central de la filosofía, y comparten la convicción de que ella tiene que nutrirse con los contenidos esenciales de la religión cristiana, como es el caso del luterano Georg Wilhelm Friedrich Hegel y la católica Edith Stein.³ Ambos autores asocian la doctrina trinitaria con la filosofía del neoplatonismo de la antigüedad tardía; Hegel la refiere directamente a Plotino y Proclo, Stein lo hace principalmente a través de su recepción por San Agustín de Hipona, de quien deriva a su vez la doctrina trinitaria de Santo Tomás de Aquino. El desarrollo sistemático de Hegel sobre la Trinidad se encuentra sobre todo en las lecciones berlinesas entre 1821 y 1831,⁴ aunque su origen

² La más antigua fórmula magisterial de la fe de la Iglesia en la Trinidad es el *Credo apostólico*, construido sobre la fórmula trinitaria bautismal de Mt 28, 19 (cf. DH 10-12). El Concilio de Nicea (325) puso en el centro la divinidad del Hijo y su consustancialidad (*homousia*) con el Padre (DH 125-6). El símbolo *niceno-constantinopolitano*, profesión oficial de fe del segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381), destacó al mismo tiempo la divinidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo (DH 150). El símbolo del *Concilio XI de Toledo* (675), unificó textos de Padres de la Iglesia (sobre todo de San Agustín, San Fulgencio, San Isidoro de Sevilla) y de sínodos anteriores (DH 525-541). En la Edad Media fueron de importancia para la formulación del dogma trinitario el *Concilio IV de Letrán* (1215) (DH 800-802) y el *Concilio de Florencia*, (1438-1445) que presentó un compendio de la doctrina sobre la Trinidad, que puede ser considerado el final de la evolución del dogma (DH 1330-1).

³ Cf. Cf. LUIS MARIANO DE LA MAZA, “Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein”, *Teología y Vida* 56 (2015), 271-289.

⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. von Walter Jaeschke,

se remonta a su primera etapa como profesor universitario en Jena, que culmina con la *Fenomenología del espíritu* de 1807.⁵ Edith Stein se ocupa del tema después de su bautismo (1922), especialmente a partir de los escritos sobre antropología teológica y filosófica en Münster, y el momento culminante de esta reflexión se encuentra en *Ser finito y ser eterno* (1936),⁶ particularmente en los capítulos séptimo y octavo.

TRINIDAD Y CONOCIMIENTO HUMANO

Edith Stein sostiene que hay una lejanía abismal entre el mundo divino y el entendimiento humano: “Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia.”⁷ La desproporción infinita entre la capacidad del pensamiento humano y la realidad divina no significa, sin embargo, que se deba renunciar al esfuerzo de aproximación comprensiva tomando los debidos recaudos respecto de los conceptos de los que nos servimos. Una manera que recomienda y que utiliza la carmelita para evitar la tentación de confundir los conceptos humanos con un verdadero conocimiento de Dios es el recurso a imágenes, metáforas o parábolas, en especial cuando se trata de la Trinidad, “el más grande de todos los

Hamburg: Meiner, III-V, 1983-1985); *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Edición de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza, I-III, 1984-1987).

⁵ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, IX, 1980); *Fenomenología del espíritu* (Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2010).

⁶ EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*; (*Gesamtausgabe*, Freiburg i. B./Basel/ Wien: Herder, XI-XII, 2006); *Ser finito y ser eterno* (*Obras completas*, Vitoria/Madrid/Burgos: Ediciones el Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo, IV, 2007, 589-1200).

⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 720/156.

misterios de la fe.”⁸ Siguiendo a su mentor, el jesuita Erich Przywara, la carmelita llama al intento de conjugar el conocimiento filosófico con las verdades de fe una “*reductio ad mysterium*”, y con San Juan de la Cruz, comentando al Pseudo Dionisio, dice que la fe es una “luz oscura”, pues da a conocer algo que sigue siendo incomprensible.⁹ De Przywara toma también la versión actualizada de la doctrina escolástica de la *analogia entis* como ley fundamental de todo ente, y por tanto determinante también del método de investigación en aras de un saber unitario entre lo que ofrece la razón natural y la fe sobrenatural sobre la relación entre el ser finito y el ser eterno.¹⁰

Hegel también se refiere a la Trinidad como un misterio, pero el sentido de misterio para él es muy distinto al de Edith Stein. Mientras ésta se refiere a lo sobrenatural que está por encima del alcance de la comprensión meramente racional del ser humano finito, para Hegel se trata del conocimiento especulativo que trasciende los límites finitos de lo que denomina “representación” y del entendimiento, pero no de la razón. La representación es la modalidad de conocimiento atada a la sensibilidad, la imaginación y la narratividad mítica. La conciencia religiosa del hombre común se desenvuelve en esta modalidad del conocer. La filosofía moderna, en cambio, opera reflexivamente con el entendimiento abstracto, basado en el principio de identidad y dotado por tanto de conceptos fijos y excluyentes entre sí, tales como ser y pensar,

⁸ STEIN, *Loc. cit.*

⁹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 635/43.

¹⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 606 s./3 ss.

naturaleza y espíritu, finitud e infinitud. A estas dos modalidades superpone Hegel la razón especulativa, que se caracteriza por superar el pensamiento finito al conectar los conceptos contrapuestos como momentos parciales de unidades superiores en las que se niega su pretensión de verdad unilateral, pero a la vez se recoge la parte de verdad que se complementa con lo inicialmente excluido de ella. Así, por ejemplo, la razón especulativa rechaza un concepto de infinitud que excluya la finitud, puesto que con ello se autodestruye, y en cambio desarrolla un concepto de lo infinito en unidad con lo finito.

Si bien para Hegel la filosofía especulativa no se queda en la representación propia de la conciencia religiosa, considera que los contenidos de la religión son esencialmente verdaderos y necesarios para conocer la verdad absoluta, que no es otra que la verdad de Dios, la que por su parte el entendimiento finito es incapaz de conocer. Según Hegel, el misterio es oculto o secreto “para el entendimiento y para los modos sensibles de pensar”, pero “para la razón no es ningún misterio.”¹¹ Así, por ejemplo, que Dios sea unitrino es una contradicción que el entendimiento no puede asimilar, porque se rige exclusivamente por el principio de la identidad abstracta, pero para la razón “todo lo concreto y viviente es la contradicción en sí”,¹² y no por ello menos verdadero. Por lo tanto, la filosofía tiene que justificar y exponer la verdad de la religión de la manera más adecuada a esta, que según Hegel es el pensamiento especulativo.¹³

¹¹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 120.

¹² HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

¹³ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 166s.

UNIDAD Y TRINIDAD

La concepción hegeliana de la Trinidad conecta la doctrina cristiana con dos elementos que la configuran filosóficamente, a saber: el neoplatonismo de la antigüedad tardía y la estructura del concepto que desarrolla en la tercera parte de su *Ciencia de la Lógica*. Para Hegel, el neoplatonismo es la filosofía más estrechamente ligada con el cristianismo en general, pues comparte la concepción de la esencia divina como espíritu.¹⁴ Hegel valora en Plotino la distinción en el *nous* entre el pensar, lo pensado y el pensamiento, siendo el pensamiento la unión del pensar y lo pensado.¹⁵ Esta estructura del pensamiento que se piensa a sí mismo es profundizada por Proclo, a quien Hegel considera el máximo exponente de la especulación neoplatónica, porque trata los tres momentos de esta estructura triádica como tres totalidades que se interpenetran mutuamente, constituyendo así una totalidad concreta.¹⁶

En lo que respecta al concepto en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel lo entiende como una realidad viva y procesual, que se autodesarrolla a partir de la universalidad abstracta, se determina como particularidad y finalmente retorna a la unidad inicial como singularidad unificadora de lo

¹⁴ Cf. JENS HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (Hegel-Studien Beiheft 40; Bonn: Bouvier, 1999), 126.

¹⁵ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte der Philosophie* (Werke in zwanzig Bänden, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, XIX, 1979); *Lecciones sobre la historia de la filosofía* III (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), 45. Aunque menciona el Uno como primer principio, Hegel pone en el centro de la filosofía plotiniana el pensamiento que se piensa a sí mismo. Con ello deja de lado la concepción mística de Plotino, según la cual la unión del alma humana con el Uno se daría más allá del pensamiento racional. Cf. KLAUS DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 142-151.

¹⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* III, 60 s.

universal y lo particular, es decir como universalidad concreta.¹⁷ Por lo tanto, los múltiples contenidos del concepto no son algo externo a este, sino por el contrario, están puestos por él y en él.

La exposición hegeliana de la Trinidad muestra, además, dos líneas que corresponden a dos maneras diferentes de entender la relación entre el concepto del espíritu y el tercer momento del concepto, la singularidad. En la *Fenomenología del espíritu* (1807), en el manuscrito de sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* de 1821 y en las *Lección* de 1827, el Espíritu representa el concepto de Dios como tal y no se refiere explícitamente a la singularidad como momento diferente de los otros dos, la universalidad y la particularidad, sino que expresa su unidad. En este sentido, Hegel interpreta la Trinidad de un modo diferente a la ortodoxia doctrinal, pero coincidente con neoplatónicos cristianos como Mario Victorino y Nicolás de Cusa, según los cuales el tercer momento es la unidad a la que retornan los dos primeros momentos, que son la unidad inmediata y simple y su autodespliegue en una multiplicidad. En otras palabras, el Espíritu Santo es la unidad recíproca del Padre y del Hijo. No habría propiamente una trinidad, sino una unidad dual, y la concepción del Espíritu como una tercera persona correspondería a la perspectiva de la representación religiosa que no se ha elevado al nivel de la especulación. Pero, por otra parte, tanto en las *Lección* de 1824 como en el § 567 de la *Enciclopedia*, el Espíritu, aparte de caracterizar a Dios en general, se refiere en su

¹⁷ HEGEL, *Wissenschaft der Logik* II: *Subjektive Logik* (GW XII, 1981); *Ciencia de la Lógica* II: *La Lógica Subjetiva* (Edición de Félix Duque, Madrid: Abada 2015) 35, 57, 59 (de GW); cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830] (GW XIX, 1989); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830] (Edición bilingüe de Ramón Valls-Plana, Madrid: Alianza, 2017), § 240.

significado más estricto a la singularidad concreta como tercer momento, diferente de la universalidad y la particularidad.

Hegel considera apropiado hablar de personas intratrinitarias, no así de de números o sea de cantidades finitas al hacerlo de la realidad absoluta e infinita que es Dios. No obstante, acepta distinguir tres personas. Persona significa para Hegel que “el ser para sí ha sido llevado a la cima más alta [...] es la intensidad suprema del ser para sí”.¹⁸ En esta cima se resuelve, según Hegel, la contradicción absoluta de que tres personas son una y la misma, pues, en la máxima expresión de su ser para sí, las tres personas se comunican absolutamente entre sí, como momentos de la Unidad absoluta. Si faltara esta comunicación se aplicaría en el ámbito de lo divino lo que según Hegel caracteriza al mal en la esfera de las relaciones humanas, con lo que se refiere a la autoafirmación particular excluyente del otro, porque se niega a formar la comunidad de un “nosotros” espiritual. Por lo tanto, la plena realización de la persona implica a la vez su disolución: “la personalidad que no se abandona en la idea divina es lo malo.”¹⁹

Como Hegel, Edith Stein sostiene que el término *persona* no se aplica en el mismo sentido a los sujetos trinitarios y a los seres humanos. Ella parte de la definición de Boecio, recogida por Santo Tomás de Aquino: “sustancia individual de naturaleza racional”. Cada persona es un individuo único, posee una identidad incommunicable, en el sentido de que es indivisa en sí misma y dividida de los demás. Pero cuando se aplica el

¹⁸ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

¹⁹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III,122.

concepto de persona a la Trinidad divina todo es comunicable entre ellas: “nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su *quid* y de las que ninguna es posible sin las otras.” Con Santo Tomás, sostiene que el término *persona* expresa lo más *perfecto* de toda la naturaleza. En el teatro griego y romano era la máscara que permitía distinguir a los hombres de mayor dignidad. Por ser Dios lo sumamente perfecto y superar en dignidad a toda otra dignidad, el nombre de persona le corresponde a Dios en grado sumo.”²⁰

Si bien acepta, como Hegel, que las tres personas pueden designarse con el nombre de espíritu,²¹ también subraya su diferencia sin recurrir, como Hegel a la estructura lógica del concepto, sino como San Agustín y Santo Tomás, a las relaciones que trasmite la fe de la Iglesia desde los primeros Concilios:

“La doctrina de la fe señala la unidad de la “sustancia” (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno. Se diferencian por las “relaciones”: el Padre “engendra” al Hijo, el Padre y el Hijo “exhalan” el Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo forma de paloma y de lenguas.”²²

²⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 953 s./21s.

²¹ “Puesto que la vida personal es un salir desde sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual.” (STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 958/25).

²² STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 952/20.

AMOR Y VIDA

Según Edith Stein la unidad de la pluralidad divina radica en la fuerza del amor. El amor presupone personas diferentes y establece entre ellas un vínculo comunitario. El amor es apertura al otro y don de sí. Por lo tanto, mientras más perfecto sea, mayor es la unidad de las personas: "Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser -uno de una pluralidad de personas, y su nombre 'yo soy' equivale a 'yo me doy enteramente a un tú', 'soy uno con un tú', y por lo tanto equivale también a un 'nosotros somos.'"²³

La capacidad de donarse al otro implica a su vez la capacidad de disponer de sí mismo, de ser dueño de sí mismo, de conocerse a sí mismo y de autodeterminarse, es decir de actuar libremente.²⁴ Todas estas son notas que definen al ser espiritual, tanto en Hegel como en Edith Stein. Para Hegel, lo propio del Espíritu es revelarse al espíritu en su modo de ser más alto, que es el pensamiento. "Este Espíritu, para el cual es Él (el Espíritu) es [...] el Espíritu pensante, espíritu en el elemento de su libertad". Dios es, pues, "esencialmente para el pensamiento"²⁵ Dios, como concepto universal, como Padre, trinitariamente hablando, es el objeto propio del pensamiento que se diferencia de sí mismo, permaneciendo a la vez idéntico consigo mismo. Pero la carmelita se distingue de Hegel por seguir la tradición agustiniana, que concede primacía al amor respecto del conocimiento, o a la voluntad respecto de

²³ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 947/17. He corregido la traducción.

²⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 970/34.

²⁵ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 118

la inteligencia. Se conoce lo que se ama y en la medida en que se ama, cuya máxima expresión se encuentra en la unidad trinitaria:

“La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece -desde toda la eternidad- al Hijo en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega.”²⁶

La unidad de las personas trinitarias es “el reino del espíritu”, porque en ella se encuentran en grado máximo las cuatro notas esenciales con la que Edith Stein caracteriza al espíritu: la inespacialidad e inmaterialidad, el poseer una vida interna que permanece en sí, y el darse sin perder nada de sí. La realización más pura y perfecta del espíritu se encuentra en la entrega total de las personas divinas, “en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras.”²⁷

Hegel también recurre al concepto del amor, como un término adecuado para referirse a Dios, puesto que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia.²⁸ Aunque lo considera más bien perteneciente

²⁶ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 948/18.

²⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 956 s./23 s.

²⁸ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 192.

al ámbito de la finitud humana y por tanto al lenguaje de la representación antes que al del concepto especulativo:

“ ‘Dios es amor’ es una expresión muy apropiada; ahí Dios está en la sensación; Él es así persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es consciente de sí en el otro, como dice Goethe, en la desapropiación absoluta”.²⁹

Goethe es también citado por la santa carmelita, pero en un sentido distinto, a propósito del concepto del *logos* al comienzo del Evangelio de Juan:

“Los teólogos traducen: ‘En el principio era el Verbo’ por este término entienden el Verbo Eterno, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de Juan si, [...] tratamos de decir con Fausto: ‘Al principio era el sentido’.”³⁰

Si bien esta no es la traducción que prefiere Goethe en el *Fausto*, puesto que finalmente se inclina por el término “acción” (más cercano al principio de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte), Edith Stein lo escoge para subrayar la realidad de la esencia divina que da consistencia y coherencia a todas las cosas y es comprendida como contenido de conocimiento.³¹

²⁹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121.

³⁰ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 715/149. Goethe ofrece otras dos traducciones del *logos* en el Fausto: “fuerza” y “acción”, siendo esta última la que más le convence.

³¹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 716/150 s.

Otro concepto que se encuentra en Hegel y Edith Stein en relación con la Trinidad es el de vida. Según Hegel, para conservarse, la vida tiene que “entrar en la diferencia, en la lucha con la particularidad, encontrarse diferente respecto de la naturaleza inorgánica.”³² De este modo, la vida es resultado y presupuesto, porque se produce a sí misma diferenciándose en sí misma. En el mismo sentido, el Espíritu, como tercera persona diferente es a la vez lo primero presupuesto del tercero en cuanto resultado. Así se explica que el Espíritu sea tanto nombre propio de Dios, como nombre propio de la tercera persona, por cuanto en ella culmina el proceso trinitario. Este concepto de presuposición es muy importante, porque le sirve a Hegel para deslindar la Trinidad cristiana de otras, como la hindú o la desarrollada en la tradición platónica, que no llegan a una verdadera noción de espíritu, porque no está presupuesto en el principio.³³

Edith Stein dice que el ser de Dios es vida, en tanto que es eterna fuerza generadora, perpetua creación de sí, fecundidad infinita, permanente ofrenda de un yo eterno a un tú igualmente eterno, y que es a la vez recepción de sí siempre renovada en un proceso circular que se cierra en la tercera persona:

“Se trata de un movimiento eterno en sí mismo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir extrae de sí una vez más *en común* lo que es

³² HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 123.

³³ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 121ss.

dado y lo que es recibido -porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo-, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.”³⁴

TRINIDAD ECONÓMICA

La verdad especulativa de la religión cristiana no se encuentra para Hegel solamente en la Trinidad inmanente, sino también en la Trinidad real, histórica o económica, vale decir en la Encarnación de Dios y en la reconciliación de Dios y el hombre en el Espíritu Santo. El fundamento de la Encarnación es la autodiferenciación esencial de la Idea absoluta. Para que Dios sea espíritu tiene que exteriorizarse y aparecer como ser humano individual, no como un mero ideal de humanidad.³⁵

Hegel recoge la doctrina aristotélica del intelecto activo que posibilita la recepción del universal inteligible en el intelecto pasivo,³⁶ para exponer cómo la actividad del espíritu humano subjetivo que piensa al espíritu absoluto hace posible la realización efectiva del segundo en unidad con él. El espíritu humano realiza su unidad esencial con el espíritu divino en el proceso de efectuación del conocimiento especulativo del absoluto, es decir, por medio de la filosofía, que consiste en el retorno pensante al fundamento divino.³⁷

³⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 948/18.

³⁵ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 205.

³⁶ ARISTÓTELES, *De Anima* (Madrid: Gredos, 1983) III, 4-5.

³⁷Cf. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, 137.

La concepción hegeliana de la elevación del hombre a Dios por medio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo se inspira sobre todo en el Evangelio de Juan y en la interpretación platonizante de los padres griegos, especialmente de Orígenes y los Capadocios. En este sentido, el centro de su Cristología es que Dios se tiene que hacer hombre para que el hombre pueda ser Dios, distinto al enfoque de San Agustín y posteriormente Lutero, quienes recogen más bien el motivo paulino de la muerte en la cruz como expiación por el pecado de los hombres.³⁸

Para que el espíritu humano finito pueda elevarse y llegar a identificarse con el espíritu infinito de Dios no es suficiente, según Hegel, el esfuerzo de elevación del ser humano, sino que se requiere que Dios mismo salga de sí, aparezca y se revele visiblemente en la historia como hombre verdadero. Pero a su vez debe superar esa condición finita y retornar a la universalidad del espíritu que reúne la subjetividad humana y la objetividad divina. Ese es para Hegel el sentido de la muerte de Cristo en la cruz.³⁹ La realización efectiva de la unidad del hombre con Dios se cumple finalmente en la comunidad espiritual de los creyentes, en cuya conciencia Dios se hace presente, ya no solo como un hombre singular de existencia empírica pasajera en un lugar y tiempo particular, sino de modo universal, definitivo y permanente: “[...] en la unidad de la naturaleza divina y humana ha desaparecido todo lo que pertenece a una particularización exterior; lo finito ha desaparecido.”⁴⁰ El espíritu solo se

³⁸ HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, 138 s.

³⁹ Cf. DE LA MAZA, LUIS MARIANO, “Hegel, ¿la soberbia del concepto?”, *Teología y Vida* 33 (1992), 117-128.

⁴⁰ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 137.

realiza como espíritu cuando alcanza la plena conciencia de sí. El mal consiste en la autoafirmación del espíritu subjetivo que se aferra a su finitud y se cierra a su identificación con el espíritu absoluto.⁴¹

Si para Hegel la realidad del mundo es espiritual en tanto que brota de la exteriorización y autodespliegue de Dios, Edith Stein por su parte no llega a afirmar la identidad de naturaleza y espíritu, pero sostiene que “*todo lo material está constituido por el espíritu*. Esto no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que *cada hechura material está llena de espíritu*”.⁴² No hay materia sin espíritu; por eso, el mundo material puede ser considerado como una realidad significativa, un libro abierto que puede ser reconocido e interpretado por el espíritu.⁴³

En tanto que producto del espíritu, el mundo creado refleja también, según Edith Stein, su estructura trinitaria:

“El tres y uno ciertamente puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (como de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley de configuración de un ser vivo en todas sus partes.”⁴⁴

San Agustín y Santo Tomás habían establecido que el acto de crear no es algo propio de una sola de las personas divinas, sino que es común a toda la Trinidad, y ambos distinguieron entre vestigios e imagen de

⁴¹ HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, 129-132.

⁴² STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 972/35.

⁴³ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1012/64.

⁴⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1039 s./83 s.

Dios en la creación, reservando el segundo término para los entes racionales. Stein, por su parte, prefiere decir que toda la creación, tanto los seres racionales como los irracionales, han sido creados a imagen de la Trinidad.⁴⁵ La carmelita multiplica los ejemplos de tríadas en la creación y en el ser humano. Los seres finitos son una imagen del Padre en la medida que subsisten por sí mismos y son seres independientes; son una imagen del Hijo, *Lógos*, la Palabra de Dios, en la medida en la que poseen un sentido, una esencia determinada; y son imagen del Espíritu Santo en la medida en la que despliegan su esencia, tienen una fuerza vital o están vivos. Más allá de los seres finitos individuales, Stein describe un despliegue trinitario en distintas modalidades y grados del ser: los estados fundamentales de la materia son tres: sólido, líquido y gaseoso; también son tres los tipos de seres vivos: vegetales, animales y humanos, etc. Asimismo muestra estructuras trinitarias en los seres materiales, los seres vivos impersonales, los seres humanos y los ángeles. Por su naturaleza espiritual, tanto los ángeles como los seres humanos son una imagen de Dios de un modo mucho más genuino que las otras creaturas.⁴⁶

En lo que respecta al ser humano, la Trinidad se expresa en su naturaleza tripartita de cuerpo, alma y espíritu. Por su cuerpo, es imagen del Verbo Encarnado, por la unión del cuerpo y el alma en un ser subsistente, es imagen del Padre, y por poseer un alma espiritual, es imagen del Espíritu Santo.⁴⁷

⁴⁵ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 951/20, Nota 702.

⁴⁶ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1052/92.

⁴⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036.

Por otra parte, tanto el alma como el espíritu pueden ser también por separado una imagen del Dios Trino. En cuanto realidad subsistente por sí misma cargada de sentido y de fuerza, el alma sola “puede ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad”.⁴⁸ Por último, en el espíritu humano se da la imagen trinitaria de tres modos. *Ad extra*, la vida espiritual se despliega como conocimiento intelectual, sentimiento y voluntad; *ad intra* es conciencia de sí misma por medio de la memoria, autoconciencia emocional y autoafirmación volitiva del propio ser. Y por último, la vida externa e interna se unifican por el amor, en una dimensión igualmente triple: como amor justo de sí mismo, amor al prójimo y amor a Dios.⁴⁹

CONTRA EL PANTEÍSMO

Ya ha quedado establecido que, para Edith Stein, hay una distancia infinita entre Dios Creador y los entes finitos creados. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, dice que Dios es Acto puro, absolutamente simple y eternamente presente, por lo que no cabe distinguir en él esencia y existencia, ni ninguna otra estructura compuesta. En cambio los entes finitos, que dependen causalmente del Creador, se sitúan en el espacio y el tiempo y están compuestos de acto y potencia, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidentes. De esta manera se afirma la absoluta trascendencia de Dios y se evita una concepción panteísta de la realidad.

⁴⁸ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036/81.

⁴⁹ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1036-1044/81-87.

Hegel, por su parte, no acepta hablar de una trascendencia que implique un más allá del mundo, porque considera que eso implica poner límites externos a la infinitud de Dios. Lo finito no puede estar fuera de Dios, sino en Dios mismo, como audiferenciación interna a Él. Esta mediación entre infinitud y finitud, Dios y mundo, ha sido frecuentemente criticada como panteísmo, pero Hegel rechaza tajantemente esa calificación.⁵⁰ A su juicio, el panteísmo en sentido estricto es una doctrina que jamás ha sido sostenida por ningún filósofo, pues consiste en afirmar que el conjunto de todas las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente, son Dios (*cosmoteísmo*). Otro sentido del panteísmo que Hegel distingue como ajeno a su pensar es el que califica como panteísmo “oriental”, según el cual lo divino es solamente las realidades más elevadas, lo esencial del conjunto de las cosas (*politeísmo*). Por último, Hegel rechaza también aquella forma de panteísmo que se relaciona con un mal entendido sistema filosófico de la identidad absoluta, en el que incluye, entre otros, a Parménides y a Spinoza, por afirmar la unidad de una sustancia absoluta en desmedro de las realidades finitas, cuya existencia se niega o se rebaja a meros accidentes (*acosmismo*). En este sentido sería una concepción exactamente opuesta a lo que Hegel llama panteísmo en sentido estricto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para finalizar, destacamos los siguientes aspectos:

⁵⁰ Cf. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 573

1. Tanto Hegel como Edith Stein consideran que la filosofía, sin dejar de ser tal, debe nutrirse del contenido esencial de la religión, y en especial de la religión cristiana.
2. Ambos pensadores consideran, a su vez, que el principal contenido de la fe cristiana es la doctrina de la Trinidad.
3. La principal diferencia entre ambos se refiere al conocimiento humano sobre Dios o el absoluto. Según Hegel, la razón especulativa es capaz de superar las limitaciones del entendimiento finito y conocer el absoluto. La carmelita, en cambio, siguiendo la tradición de la teología negativa y de Santo Tomás de Aquino, se basa en la doctrina de la *analogía entis*, según la cual, al conocer a Dios, es más lo que no se conoce que lo que se conoce.
4. Tanto Hegel como Edith Stein distinguen entre la Trinidad inmanente y su manifestación en el mundo. En la carmelita esa manifestación se expresa en variadas imágenes de la Trinidad en la creación, a través de las cuales reconoce el ser humano la impronta del Creador y eleva su espíritu hacia Él. El filósofo suabo subraya en cambio el proceso a través del cual Dios y el ser humano llegan a plena unidad espiritual, mediada por la Encarnación, la muerte y resurrección de Cristo.
5. La concepción steiniana de la Trinidad acoge la doctrina de la fe, enriqueciéndola con reflexiones originales que no se apartan de la ortodoxia cristiana. Por su parte, la filosofía trinitaria de Hegel presenta ciertas fluctuaciones entre una tríada propiamente tal y una diáda de las personas del Padre y el Hijo unificadas en el Espíritu.

Junto con ello, el papel determinante que en su exposición cumplen las categorías lógicas, además, entre otras cosas, del uso del término de “momento” para designar a las personas divinas, han suscitado posiciones críticas, tanto del lado del catolicismo como del protestantismo. Pero también es justo reconocer que Hegel ha influido positivamente en una renovación de la reflexión cristiana sobre la Trinidad.⁵¹

6. Más allá de legítimas dudas y objeciones posibles al enfoque ofrecido sobre la doctrina trinitaria, no cabe duda que la contribución de ambos pensadores a una reflexión inteligente sobre un contenido esencial de la fe merece ser recogido, valorado y debatido en un tiempo como el actual, que no se destaca por el diálogo de vuelo especulativo de la filosofía con la religión.

⁵¹ En el protestantismo han reflexionado sobre la concepción hegeliana de la Trinidad especialmente Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg y Falk Wagner. Por el lado católico cabe mencionar a Jörg Splett, Albert Chapelle, Peter Henrici, Walter Kern, Ludger Oeing-Hanhoff, Emilio Brito y Hans-Urs von Balthasar. Sobre algunos de ellos, cf. WALTER JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 83-91.