

¿Destrucción o reconstrucción de las pruebas de la existencia de Dios? Continuidad y ruptura entre Kant y Hegel

Destruction or Reconstruction of the Proofs of God's Existence? Continuity and Break between Kant and Hegel

RESUMEN: Se intenta captar su significado de las pruebas por lo que se refiere a su posibilidad y a lo que dicen del concepto de Dios. Primero se trata el contexto en el que Kant lleva a cabo la destrucción de las pruebas: un cambio de paradigma (II.1); para considerar después el concepto de Dios que está en juego: Dios como ideal de la razón (II.2) y la destrucción de las pruebas tradicionales (II.3). Hegel valora y en su explicación parte de Kant, por haberlas tratado científicamente; su fallo consiste en que “se queda en la representación de un saber y un conocer finitos” (III.1); mientras que Hegel tiene otro concepto de prueba, que no es un simple ejercicio lógico (III.2), sino una elevación del espíritu a Dios, en la que el hombre y Dios están implicados (III.3), de modo que desde el ser finito se da una elevación y desde el Infinito un descenso y acogida de la elevación (III.4).

PALABRAS CLAVE: KANT, DESTRUCCIÓN DE LAS PRUEBAS, CAMBIO DE PARADIGMA, DIOS COMO IDEAL DE LA RAZÓN; HEGEL, TAREA DE LA RAZÓN, ELEVACIÓN PENSANTE A DIOS.

ABSTRACT: This study aims at grasping the significance of the arguments for God's existence, concerning its possibility and the concept of God involved therein. Firstly, it deals with the context in which Kant elaborates the destruction of the proofs: a change of paradigm (II.1), within which the concept of God is conceived as the ideal of reason (II.2), along with the destruction of the traditional arguments (II.3). Hegel starts from Kant in his explanation and values Kant's position and his scientific treatment of the problem, but his rejection falls short of the main scope, since Kant “remains within the representation of finite knowledge and cognition” (III.1). Hegel has a different concept of a “proof” of God, which is not a mere logical exercise (III.2), but an elevation of spirit to God in which both man and God are involved (III.3), so that there is an elevation from the finite being and a descent and acceptancy of this elevation by the Infinite being (III.4).

KEYWORDS: KANT, DESTRUCTION OF PROOFS OF GOD, CHANGE OF PARADIGM, GOD AS IDEAL OF REASON; HEGEL, TASK OF REASON, THINKING ELEVATION TO GOD.

I. INTRODUCCIÓN

En las dos primeras décadas del siglo XXI se ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. En la primera década por la presentación de pruebas científicas de la no existencia de Dios. Fue una verdadera avalancha, liderada por los así llamados «cuatro jinetes del apocalipsis»: Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris y Christopher Hitchens, a cuya propuesta se la cualificó de «nuevo ateísmo», por su intento de fundar el ateísmo sobre la ciencia.¹

En la segunda década hemos asistido a la versión contraria: científicos que, en nombre de la ciencia, dicen probar la existencia de Dios. El primero y con más resonancia internacional fue *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*,² cuyos autores son Michel-Yves Bolloré y Olivier Bonnassies, físico e informático el primero e ingeniero y teólogo el segundo, con un prólogo de Robert W. Wilson (premio Nobel de física de 1978). A este le siguió un estudio español *Nuevas evidencias científicas de la existencia de Dios*, de José Carlos González-Hurtado.³ Al poco de la publicación del libro francés ya salió una crítica a su planteamiento, titulada *La science l'épreuve de Dieu? Réponses au livre «Dieu, la science, les preuves»*,⁴ firmada por François Euvé, redactor jefe de la revista *Études*, físico de formación y teólogo de profesión, y Étienne Klein, también físico.

Hago estas referencias a la actualidad para recordar que la cuestión no es bizantina ni solo de carácter erudito o histórico, sino que despierta interés en nuestros días. Esta problemática nos lleva directamente a Kant y su destrucción de las pruebas de la existencia de Dios (1) y a considerar la contrapropuesta de pruebas por parte de Hegel (2).

II. KANT, DESTRUCTOR DE LAS PRUEBAS A PARTIR DE LA CIENCIA

En esta aportación no se intenta discutir las pruebas una a una, sino captar su significado, tanto por lo que se refiere a la posibilidad de tal empresa, un cambio de paradigma, como por lo que dicen del concepto de Dios del que se parte o se maneja. Por eso primero se intenta poner el contexto de pensamiento

[1] AMENGUAL, Gabriel, «Los nuevos ateísmos: visión teológico-filosófica»: *Estudios Eclesiásticos*, 89, n. 349, 2014, pp. 271-305.

[2] BOLLORÉ, Michel-Yves / BONNASSIES, Olivier, *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*. Prólogo de Robert W. Wilson. Madrid: Funambulista, 2023 (573 pp.).

[3] GONZÁLEZ-HURTADO, José Carlos, *Nuevas evidencias científicas de la existencia de Dios*, Madrid: VozdePapel, 2023 (262 pp.).

[4] EUVÉ, François / KLEIN, Étienne, *La science l'épreuve de Dieu? Réponses au livre «Dieu, la science, les preuves»*. Paris: Salvator, 2022.

en el que Kant lleva a cabo dicha destrucción de las pruebas (1.1); para considerar después el concepto de Dios que está en juego (1.2) y la destrucción de las pruebas tradicionales (1.3).

II.1. UN CAMBIO COMPLEJO DE PARADIGMA

La destrucción de las pruebas no se entiende si no se sitúa en su contexto, que es el de un cambio de paradigma. En efecto, la conclusión y a la vez la coronación de la metafísica tradicional lo formaba el ser supremo, Dios. La «Dialéctica» de la *Crítica de la razón pura*⁵ pone en conexión la crítica a la psicología, a la cosmología y a la teología, las tres ideas de la razón pura: alma, mundo/libertad y Dios. Mientras la psicología con sus «paralogismos» explica la unidad del mundo interior, el del sujeto; la cosmología con las «antinomias» explica la unidad del mundo exterior; el capítulo dedicado a la teología, el último y más sobresaliente, está dedicado al «Ideal de la razón pura», que trata de la unidad que lo abarca todo, «la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar» (KrV B 391), es decir, Dios. Aunque también en Kant el concepto de Dios sea el «concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero» (KrV B 669), experimenta un cambio radical. Se pueden señalar diversos pasos en la efectuación de este cambio.⁶

El primer paso en el cambio de paradigma empieza ya en el comienzo de la *Crítica de la razón pura*, del que ya se puede concluir que Dios *no puede ser objeto de conocimiento*. El concepto de Dios pierde la capacidad de constituir conocimiento. En efecto, el conocimiento -tal como se explica- proviene de la experiencia sensible; los sentidos son la única fuente del contenido del conocimiento. «Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia», aunque también es verdad que «no por eso procede todo él *de* la experiencia» (KrV B 1), porque el entendimiento ejerce una función decisiva, consistente en recoger, componer, sintetizar, llevar a unidad la multiplicidad de sensaciones recibidas de los sentidos, una actividad formal, no de contenido, que crea propiamente el objeto de conocimiento. «Hay dos troncos del conocimiento humano [...], a saber: sensibilidad y entendimiento; por el primero de ellos los objetos nos son

[5] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III. Cito por la trad. castellana: *Crítica de la razón pura*. Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara 1978. Se cita con A y/o B seguida del correspondiente número de página de la 1ª y/o 2ª edición.

[6] Estos cuatro pasos se inspiran en HÖFFE, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck 42004, pp. 256-258, donde distingue ocho pasos y en ID., *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986, p. 142, donde distingue cuatro, que tampoco coinciden con los aquí indicados.

dados, y por el segundo, son pensados» (KrV B 29).⁷ A pesar de esta decisiva actividad del entendimiento, no hay nada en el conocimiento que no provenga de los sentidos, aunque bien es verdad que quien conoce es el entendimiento, y a tal fin tiene que hacer su aportación propia, formal, pero decisiva. Esto significa que de Dios no tenemos ni podemos tener conocimiento, porque supondría que Dios es objeto de los sentidos, un objeto sensible y mundano.

La conclusión de lo expuesto es que de Dios no podemos tener ningún *conocimiento objetivo* y, por tanto, aunque Dios permanezca como la meta suprema de todo pensar, su existencia no puede probarse. El defecto radical de las pruebas (a excepción de la ontológica) es que parten de la realidad física, desde la cual se da un salto indebido, imposible e impertinente, porque desde la realidad empírica y mundana se pretende deducir algo en el nivel transcendente, de lo existente empírico se quiere concluir una existencia no empírica, transcendente. La misma razón, que declara imposible este salto, vale igualmente para los intentos de demostrar la no existencia; pues, aunque en negativo, el salto es el mismo.

A esta consideración epistemológica cabría añadir otra de carácter ontológico, a saber, Dios no es un objeto sensible del mundo, ni un ente entre los entes del mundo, aunque lo pensáramos como la unidad de todo ente,⁸ o como el ente supremo y necesario, fundamento y fuente de todo, puesto que entonces no sería más que un elemento necesario del mundo, aunque se lo considere como la causa primera, en cuyo caso, según Heidegger, no sería más que la divinización del principio de la causalidad o de la razón suficiente.⁹ La inclusión de Dios en el mundo vendría a negar la transcendencia de Dios. Frente a este planteamiento se ha reivindicado el carácter no necesario de Dios, sin

[7] Aunque también es verdad que en otro lugar incluye la razón en el conocimiento: «todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento, y termina en la razón» (KrV B 355).

[8] HEIDEGGER, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske 1957, pp. 51-67; *Identidad y diferencia*. Edición de Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos 1988, pp. 98-157. «La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas» (p. 49 / 127).

[9] «Con la última *ratio* de la *Natura*, como fundamento entitativo extremo y supremo, o sea primero para la naturaleza de las cosas, hay que poner aquello que se acostumbra denominar Dios. [...] Llevado al extremo, esto significa: Dios existe sólo en la media en que valga la proposición del fundamento». HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund* (1955-1956): *Gesamtausgabe*, Bd. 10; pp. 42, 43; trad. castellana: *La proposición del fundamento*. Trad. y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991, pp. 60, 61.

que por ello se convierta en superfluo; Dios no es ni necesario ni superfluo, sino gratuito,¹⁰ es gracia, es don, donación, amor.¹¹

El segundo paso consiste en sacar consecuencias de la razón anterior, si Dios no puede aparecer como fenómeno y, a pesar de todo, tenemos idea de él, habrá que pensarlo no como conocimiento, sino como *idea*. A pesar de la falta de conocimiento de Dios, porque no es un fenómeno, se puede hacer una afirmación sobre su concepto, a saber, que es *noúmeno*. Este es un concepto problemático para la razón, un concepto límite, del que no se puede tener conocimiento ni de que existe ni de que no existe, pero del que la razón no puede prescindir.

El oficio propio de la razón es pensar, para ello busca cogniciones incondicionadas que puedan servir de primeras premisas de una cadena de silogismos. Estas cogniciones incondicionadas son las ideas y se caracterizan por ser conceptos propios de la razón, aunque no tengan un objeto que les corresponda en la experiencia. A través de las ideas, la razón sistematiza el conocimiento empírico. Las ideas tienen, pues, un papel decisivo para pensar la realidad.¹²

Ello significa que, a pesar de la falta de conocimiento, Dios es un concepto necesario en el pensar. Esta afirmación no es un acto de piedad, la crítica de Kant a las pruebas ha sido sin piedad ni misericordia. Pero, antes de emprender la destrucción de las pruebas, Kant se pregunta por qué aparece Dios en el pensamiento y constata una necesidad. Antes se ha hecho mención a su función sistematizadora, a la cual cabe añadir su necesidad como ser incondicionado, tal como explica la cuarta antinomia. «Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe de modo necesario. En efecto, lo contingente solo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A esta se aplica, una vez más la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario» (KrV B 612).¹³ Sin embargo, se trata de una búsqueda conceptual de una «necesidad incondicionada», que «no es tanto para inferir luego a priori del concepto de ese ser la existencia del mismo» (KrV B 613).

El tercer paso consiste en poner de manifiesto un concepto positivo de Dios como idea, que aporta una innovación genial a la investigación de la

[10] JÜNGEL, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübinga: Mohr, 1977, pp. 16-44.

[11] MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 1991; vers. cast.: *Dios sin el ser*. Vilaboia (Pontevedra) / Castellón de la Plana: Ellago, 2010.

[12] MUÑOZ VELASCO, Julia, «La 'Dialéctica Trascendental'»: LEYVA, Gustavo (ed.), *Guía Comares de Kant*. Granada: Comares, 2023, pp. 175-194, ref. p. 179.

[13] Esta afirmación está en tensión con la refutación del argumento cosmológico.

naturaleza. Esto comporta un claro rebajamiento de rango teórico cognitivo, pero que en compensación conlleva una elevación del rango en la investigación teórica. La búsqueda de una condición absoluta de todos los fenómenos u objetos en general cobra la dignidad de un ideal de la razón pura teórica. De esta manera se sustituye la significación teórica cognitiva del concepto de Dios por una significación regulativa de la investigación. Ciertamente un Dios así entendido no puede ser objeto de veneración, más bien puede parecer como una creación de la razón, un ídolo. No es que Kant rehúse el Dios digno de veneración, sino que considera esta pequeña ocasión para colocar su concepto en una teoría del conocimiento y de la investigación. Como si el concepto de Dios nos enseñara a buscar siempre más lo incondicionado a partir de lo condicionado y lo contingente.

El cuarto paso prepara el terreno para una teología filosófico-moral, que se desarrollará en los escritos de filosofía moral, especialmente en la «Dialéctica de la razón pura práctica». Ello significa que, aunque en el plano de la teoría pocas esperanzas hay de poder decir algo sobre Dios, en el conjunto de las *Críticas* Dios no es expulsado, sino que más bien cambia de sede, se le traslada de la razón teórica a la razón práctica, que es la razón en su pleno despliegue, la que ostenta la primacía. Este traslado de sede conlleva un cambio del concepto de Dios. Mientras que para la razón teórica Dios era el ser supremo, el ser necesario, el ser originario, en la razón práctica presenta los perfiles de omnipotencia, omnisciencia, justicia y bondad infinitas. Seguramente una de las mayores aportaciones de Kant a la teología filosófica se encuentre precisamente en esta posición, según la cual estas dos clases de atributos, fundamentalmente distintos y a la vez complementarios, se juntan.

El peso de la cuestión de Dios y su función de guía moral es para Kant enorme, incalculable. Las tres *Críticas* desembocan y llegan a su término con una teología filosófica, y más en concreto, moral. El escrito sobre la religión se complementa aún con una interpretación de ciertos enunciados de la revelación judeo-cristiana a la luz de la creencia moral en Dios.

II.2. EL NUEVO CONCEPTO DE DIOS: DIOS COMO IDEAL

Antes de Kant, la filosofía solía determinar el concepto de Dios sobre todo por la *via analogiae* y la *via eminentiae*, es decir, por la extrapolación de sustancia y propiedades, convenientes al ser perfectísimo. La analogía era necesaria, porque de lo contrario nuestro lenguaje humano sería incapaz de decir algo acerca de Dios; y la extrapolación era igualmente necesaria a fin de indicar que lo significado pertenece a otro nivel, distinto de lo humano, es decir, trascendente. Kant se separa de estos caminos, su gran innovación consiste en transformar el ser trascendente en ser transcendental, la transcendencia en transcendentalidad,

es decir, en condición de posibilidad de existencia, con lo que su trascendencia se da en el más acá. Por ello las dos vías anteriores se transforman en *via reductionis*, en el «paso atrás», en búsqueda de las condiciones de posibilidad. Dios permanece siendo el objeto supremo, pero ya no un ser trascendente, sino un ideal transcendental. Miremos qué entiende Kant por ideal.

Ideal es un paso más por encima de la idea: una magnitud máxima en perfección pensada «in individuo», como individuo (KrV B 596). Un tal ser ideal se encuentra todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea, la cual ya se hallaba más lejos que las categorías. Categoría, idea e ideal son los tres peldaños de la escala ascendente que se distancia de la realidad objetiva. Respecto de la instancia decisiva, la realidad objetiva, el ideal se encuentra por tanto en la abstracción máxima, es decir, en el peldaño más alejado. Ello conlleva que el concepto de Dios une lo máximo con lo mínimo, puesto que une, por una parte, la máxima dignidad en el reino de los conceptos con la máxima cuestionabilidad en el reino de la experiencia, por ser lo más alejado de ella. Las categorías, que tienen una distancia menor, se dan siempre en cada una de las experiencias. Las ideas, el segundo peldaño en el alejamiento, contienen una unidad de la experiencia meramente pensada, sin que «pueda darse en los sentidos su objeto correspondiente» (KrV B 383). Al ideal, tercer peldaño de alejamiento, le falta incluso «las condiciones suficientes en la experiencia» (KrV B 599).

Sin embargo, los ideales no son fantasmas mentales, una creación de la imaginación, y menos aún mentiras, sino que cumplen una función criteriológica, propia de la razón. «Suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto» (KrV B 598). De esta manera Kant introduce un criterio moral, que no procede del imperativo categórico, sino del modelo ejemplar ideal. Ahora bien, dicho modelo no puede ser dado con ejemplos de personas o personajes literarios, sino «que siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ellos, sea para efectuar valoraciones» (KrV B 598). Al ideal, que cumple esta tarea para el conjunto de toda la experiencia, se le llama transcendental.

Ahora bien, el ideal no tiene solo una función moral, sino también teórica. En efecto, el ideal «sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de estos se refiere» (KrV B 604). Es el sentido metodológico del concepto de Dios. Dios, como *ens realissimum*, permanece siendo necesario para la razón a fin de pensar la totalidad, tanto en su sentido de *omnitud realitatis* (*ens realissimum*), como

también en tanto que su origen (*ens perfectissimum*). Pues para la búsqueda de la completud absoluta la razón ha de presuponer todos los predicados pensables, puesto que solo entonces el conocimiento puede decidir cuál de los predicados es el apropiado y cuál no.

Kant considera el ideal trascendental como «el único ideal verdadero del que es capaz la razón humana» (KrV B 604). Esta exclusividad se limita a la razón teórica. Sin embargo, dicha exclusividad contradice el concepto de Dios, ya que, como «la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar» (KrV B 391), es el principio de la perfección tanto natural como también ética, siendo a la vez el «ideal del bien supremo originario» (KrV B 832).

La ilusión dialéctica surge cuando «el compendio de toda la realidad empírica» se desliga de su condición de aplicación, de la experiencia sensible, y se convierte en un «principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general» o incluso en la unidad colectiva del todo de la experiencia (KrV B 610). Entonces, el que fuera un principio legítimo regulativo de la investigación, se convierte en ilegítimo concepto ontológico, pretendidamente constitutivo del conocimiento, una idea trascendente. En realidad, es simplemente un ideal trascendental, meramente pensable, que se resiste al conocimiento tanto afirmativo como negativo.

Si se tiene en cuenta esta ilusión dialéctica, se comprenden tres metamorfosis inadmisibles. El ideal primeramente es realizado, es decir, es hecho objeto, y encima es hipostasiado, es decir, es afirmado como existente fuera del pensamiento, y finalmente es personificado (KrV B 611 nota), pensado como persona individual. El resultado es que la persona, pretendidamente objetiva, una inteligencia suprema, es determinada como existente por medio de las categorías de realidad, sustancia, causalidad y necesidad y afirmada como creadora del mundo. Cuando de hecho las categorías son válidas para la experiencia posible y «pierden todo significado y constituyen vacías designaciones de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellas para salir del campo de los sentidos» (KrV B 707).

Con ello llegamos a la ribera de la destrucción de todas las pruebas.

II.3. DESTRUCCIÓN DE TODAS LAS PRUEBAS

Para el tratamiento sistemático de la teología especulativa, Kant reduce las pruebas a tres clases. Con ello sigue el orden que rige los tres capítulos de la «Dialéctica», pero haciendo una excepción. En efecto, en psicología hay cuatro paralogismos y en cosmología cuatro antinomias, en cambio en el dedicado al Ideal trascendental hay solamente tres pruebas de la existencia de Dios. También se hace una excepción en el sentido que en las dos primeras secciones se hace uso de las categorías, mientras que en el Ideal se hace uso de las clases de

juicios, pero siendo las pruebas solo tres, falta la cuarta, que se encuentra en el «canon», donde se expone el argumento moral (KrV B 838 ss.).

Las tres pruebas son conocidas. La primera que trata es la ontológica, aquella que del concepto mismo de Dios deduce su existencia, por ser, según Kant, la plantilla sobre la que se escriben las demás, pues esta prueba es la que da el concepto de Dios. Las otras dos pruebas representan modos diversos de alcanzar este concepto que ha servido de punto de partida para la primera prueba.

La base del argumento reside o bien en un concepto supremo (el argumento ontológico) o bien en la experiencia del mundo sensiblemente perceptible; esta experiencia puede darse de dos maneras, o bien en la experiencia indeterminada de alguna existencia (prueba cosmológica) o bien en la experiencia determinada del orden y finalidad (prueba físico-teológica). En la secuencia de la serie de las categorías al argumento ontológico le corresponde la unidad dentro de la categoría de cantidad; al cosmológico la realidad dentro de la categoría de cualidad; y al físico-teológico el concepto de causa dentro de la categoría de relación. Al argumento moral, expuesto como postulado de la razón práctica, le corresponde una categoría que falta dentro de la modalidad.

A cada argumento específico de cada prueba le corresponde un aspecto del concepto de Dios, incluso podría decirse que un concepto de Dios, aunque Kant no lo muestre expresamente. Así tendríamos que ontológicamente Dios es el absoluto ser supremo (*ens summum*); cosmológicamente como condición incondicionada de todas las series de condiciones, Dios es el ser originario (*ens originarium*) y necesario (*ens necessarium*); y físico-teológicamente es el creador del orden y de la finalidad del mundo.

Kant muestra el fracaso de las tres pruebas, fracaso que vale igualmente para los contraargumentos, de modo que rechaza de modo igualmente rotundo el ateísmo especulativo que la teología especulativa. Dios se resiste radicalmente a todo conocimiento objetivador, que se enreda en la ilusión dialéctica no solo en los pasos de los argumentos singulares, sino incluso en la misma meta: la existencia de Dios.

Las tres pruebas están unidas y de alguna manera se implican, se van sumando, excepto la primera, el argumento ontológico. En cambio, la prueba cosmológica consiste en el argumento ontológico y el cosmológico; y la prueba físico-teológica contiene el argumento ontológico, el cosmológico y el físico-teológico.

Simplemente un breve recuerdo de la prueba ontológica, tal como la expone Kant. Dicho argumento sostiene que la existencia es un elemento imprescindible de la perfección, por lo que del concepto del absolutamente supremo deduce su existencia. En el caso especial de Dios, la afirmación de

su existencia se considera un juicio analítico y no sintético. En realidad, dice Kant, «es» en la proposición «Dios es» no significa ningún predicado real (cf. KrV B 602). Dios no tiene, además de las propiedades de la perfección teórica y práctica, complementariamente la propiedad de la existencia. La afirmación de la existencia aclara más bien que del concepto formado y fijado existe efectivamente el objeto pertinente, lo cual va más allá del mero concepto. Mientras que la proposición «Dios es todopoderoso» es verdadera analíticamente, puesto que el concepto de Dios no permite falta alguna de poder, la afirmación «Dios existe» es, como «toda proposición de existencia, sintética» (KrV B 626).

Considerado bajo el punto de vista formal lógico, el argumento ontológico hace una confusión: iguala la existencia con una propiedad, cayendo en una equivocación. Sin embargo, no solo se enreda en un engaño sofístico, sino también en una ilusión dialéctica.

Mención especial merece el postulado de la existencia de Dios, formulado por la razón práctica. No es un argumento en el sentido clásico, pero algo dice acerca de Dios y de la vía para acceder a su pensamiento. Aclaremos primero el significado de postulado. Postulado no es un mero axioma, que es cierto intuitivamente, y del que se distingue además por su carácter práctico. Tampoco es una hipótesis, que es una proposición que se da por aceptada o por presupuesta para una explicación de algo. «El postulado es una proposición teórica, que no es teóricamente (i.e., apodícticamente) cierta».¹⁴ ¿Qué afirma el postulado? Afirma una condición necesaria para un objetivo necesario. «Cuando X es necesario y Y es presupuesto como una condición necesaria a priori, entonces Y es postulado».¹⁵ Y esto es lo que Kant tiene en mente cuando afirma que la existencia de Dios es un postulado: una condición necesaria para que se dé algo necesario, en este caso la consecución del bien supremo, la moralidad y su unión con la felicidad; debemos postular la existencia de Dios, porque la moralidad (la X que antes mencionábamos) es necesaria y Dios es la condición necesaria de la moralidad y su unión con la felicidad, el bien supremo. Tiene algo de argumento, aunque su curso sea el inverso de los demás, pues se basa en el «paso atrás», hacia lo que necesariamente se ha de dar por supuesto, si se quiere alcanzar el objetivo necesario. El concepto de Dios, que ahí emerge, es un Dios no garante de la moral, sino de la felicidad.

Una vez más nos encontramos con el resultado de la afirmación de una presencia imborrable de Dios en la filosofía kantiana y bajo la forma de afirmar la necesidad absoluta de Dios, aunque, por otro lado, de él poco conocimiento se puede alcanzar.

[14] BECK, L. W., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, München: Fink, 1974, p. 233.

[15] BECK, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, p. 233.

III. CONFRONTACIÓN DE HEGEL CON KANT

En su exposición de las pruebas de la existencia de Dios, Hegel no puede menos de confrontarse con Kant,¹⁶ precisamente porque -como afirma él mismo- «la crítica kantiana es la única que ha suprimido científicamente estas demostraciones».¹⁷ Con ello Hegel observa que, además de ser Kant el destructor de las pruebas, las ha tratado científicamente, se las ha tomado en serio y las ha pensado. En esta confrontación en modo alguno pretende Hegel volver a las formas anteriores a Kant, es decir, a la teología filosófica natural prekantiana; el planteamiento kantiano y el prekantiano se resienten del mismo defecto, consistente en hacerlas asunto de la reflexión del entendimiento. De la crítica de Kant, Hegel saca un resultado positivo, pues ha puesto de manifiesto que «el modo descrito de pensar, demostrar, conocer, no es capaz de alcanzar lo infinito, lo eterno, lo divino».¹⁸ Con ello apunta Hegel a lo que a sus ojos es el defecto de su época, que tiende a sustituir el pensamiento por la creencia (Jacobi) o el sentimiento (Schleiermacher).

III.1. CRÍTICA HEGELIANA A KANT

El punto de partida hegeliano de la filosofía en general y de la filosofía de la religión en particular se encuentra en Kant, no en el Hegel del sistema o en el Hegel joven. Lo es por estos tres puntos: 1) por su «crítica a toda teología desde principios especulativos de la razón» (KrV B 639 ss.); 2) por su restitución del pensamiento de Dios mediante el argumento de la filosofía práctica; 3) por su despliegue de la filosofía de la religión en el contexto de esta nueva fundamentación del pensamiento de Dios. Hegel contradice los tres puntos y la solución que aportan es sustituida por una nueva. Muestra el fracaso de la argumentación kantiana.¹⁹

Hegel critica la crítica kantiana de las pruebas, empezando por afirmar que Kant «ha desconocido el fundamento más profundo de aquellas pruebas».²⁰ El punto decisivo es la cuestión de la capacidad de conocer, de alcanzar a Dios, que se plantea sin que se considere la esencia de Dios. El fallo de Kant consiste en que «la cuestión acerca de la capacidad de nuestra razón para conocer a Dios

[16] Un resumen de esta confrontación WEISCHEDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: WBG vol., 11975, pp. 364-366.

[17] HEGEL, G. W. Fr., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme, 2014, p. 198.

[18] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 60.

[19] JÄSCHKE, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1986, pp. 22-25.

[20] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 217.

se ha planteado de manera formal, a saber, como crítica del saber, del conocer en general, [...] de manera que estas determinaciones debían alcanzarse abstractando del contenido». Trata de la posibilidad del conocimiento, pero no del conocimiento específico de Dios. En último término ello se basa en que Kant «se queda en la representación de un saber y conocer finitos»,²¹ sin entrar en el concepto en cuestión, el concepto de Dios.

Por ello Hegel quiere intentar dar un nuevo sentido a las pruebas, prescindiendo del modo de conocer finito propio del entendimiento. Afirma que «hemos de liberar a aquel conocer de su unilateralidad y con ello al mismo tiempo se ha de mostrar por los hechos que hay otro conocer, distinto de aquel que se da como único».²² Este otro modo de conocer es obviamente el punto decisivo en el intento de Hegel de obtener, después de la aniquiladora crítica de Kant, un nuevo sentido para las pruebas. Es el traslado de la cuestión del ámbito del entendimiento al de la razón, de la mirada exterior al conocimiento especulativo, es decir, en el que se encuentra implicado tanto el sujeto como el objeto. «La prueba en cuanto prueba [en su sentido prekantiano y kantiano] es solamente el proceso del entendimiento, [mientras que] aquí solamente la razón especulativa resulta competente».²³ Este es el paso que no da Kant, aunque parece vislumbrarlo al trasladar la cuestión del ámbito del entendimiento al de la razón práctica, donde Dios aparece como idea de la razón y donde la razón actúa con todas sus capacidades, aunque Kant no las explore en el sentido cognitivo.

III.2. LAS PRUEBAS COMO TAREA DE LA RAZÓN

En Hegel, las pruebas adquieren una gran relevancia. No son solo un pequeño capítulo de la teología natural, sino que se sitúan en el corazón mismo del sistema, constituyen el puente entre la lógica y la filosofía de la religión; en concreto trazan el paso de lo finito a lo infinito, la elevación del espíritu del hombre a Dios. De algún modo vienen a trazar un camino comparable al de la *Fenomenología del Espíritu*, que va desde la certeza sensible hasta el saber absoluto.²⁴ La conexión entre estas dos partes de la filosofía podría hacer pensar que por su forma son parte de la lógica y por su contenido de la filosofía de la

[21] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 82 s.

[22] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 63.

[23] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1983, Bd. I, p. 58; trad. castellana: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión* [1824]. Madrid, Alianza, 1984, p. 54.

[24] AMENGUAL, Gabriel, «Introducción» a HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, pp. 14-19.

religión; pero nada más alejado de la realidad, dado que «lo lógico no constituye meramente el lado formal, sino que de hecho está en el centro del contenido».²⁵

Empecemos por ver qué entiende Hegel por prueba. Distingue un doble significado de ‘probar’. En un sentido superficial “significa que un contenido, tesis o concepto han sido puestos en evidencia como resultando de algo precedente”;²⁶ este probar, según Hegel, es más un mostrar que un demostrar. En un sentido más profundo probar significa que el resultado no puede derivar simplemente de algo precedente, sino que se encuentra en su interior.²⁷

La prueba de la existencia de Dios es, por tanto, resultado religioso de una premisa filosófica, la cual a su vez no puede ser meramente resultante de algo que la precede, sino que se origina en el conjunto de la exposición sistemática de la filosofía. El lugar de las pruebas de la existencia de Dios es, por tanto, religioso y filosófico, puesto que por su forma y por su contenido pertenecen a la lógica y a la religión y, por consiguiente, a “la consideración pensante de ésta: la filosofía de la religión”.²⁸ Su objeto, Dios, pertenece tanto a la filosofía como a la religión y en este sentido las pruebas pueden encontrarse en cualquier lugar, cualquier concepto podría dar acceso a pensar a Dios. De esta manera las pruebas no solo son rehabilitadas, sino situadas en el centro de la filosofía misma, convertidas en una pieza que marca el movimiento decisivo del ejercicio de la razón.

III.3. LA PRUEBA COMO ELEVACIÓN PENSANTE A DIOS

¿Cuál es este movimiento decisivo del ejercicio de la razón? Hegel entiende las pruebas no como meras operaciones lógicas del entendimiento, sino como modos de la elevación del espíritu, contienen «la elevación del espíritu a Dios».²⁹ En la medida en que tienen como meta la existencia de Dios, puede hablarse también de que se da una «absoluta elevación». Esta elevación es lo propiamente significativo en las pruebas. Pues lo verdadero en ellas consiste en que

[25] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 45.

[26] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, p. 265, cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I, p. 249; *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 56s.; en esta lección segunda Hegel distingue distintos usos de la prueba en las ciencias: matemática, historia, etc. Seguramente el Aquinate (*STh* I, 2,3) se quedaría con este significado superfluo al hablar de “vías”, las cuales todas concluyen en que este movimiento o esta causa, etc. «es el que todos entienden por Dios». BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: PUF, 1991 realiza un estudio comparativo entre los dos pensadores, al hilo sobre todo de las propiedades o atributos de Dios.

[27] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, p. 353, cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I, p. 333s.

[28] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 45.

[29] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 54.

precisamente muestran la marcha de la elevación del hombre a Dios, solo que dicha marcha ha sido oscurecida por la forma de abordarlos el entendimiento. Precisamente esta figura falsa cree Hegel poder superarla con sus reflexiones sobre el camino filosófico hacia Dios.

Si la elevación en sentido general se entiende como elevación del pensamiento, ello vale especialmente de la elevación que se articula en las pruebas. Estas son «un comprender pensante, de lo que es la elevación del espíritu a Dios».³⁰

“Elevación del espíritu” significa mucho más que una mera deducción o inferencia. Es más, excluye que sea una mera operación de esta índole. El espíritu abarca al hombre entero, también su sentimiento y la orientación práctica de su vida. La prueba intenta, pues, elevar al hombre entero a otra dimensión. Todo ello queda patente en la exposición del concepto de religión, que representa esta elevación; así lo afirma expresamente en referencia a la prueba cosmológica, pero puede decirse en general de todas las pruebas: “La llamada prueba cosmológica no ha de ser considerada más que como el esfuerzo por llevar a la conciencia lo que es lo interior, lo puramente racional del movimiento en sí mismo, del cual, su vertiente subjetiva, se llama elevación religiosa”.³¹

Por ser un movimiento del hombre entero, de su espíritu, no es un mero razonamiento, un movimiento subjetivo, por el que nosotros, mediante el entendimiento, pasemos de una constatación a otra, de un punto de partida a una conclusión. En tal caso se trataría o bien de un mero mostrar de lo que ya había y expresamos con nuestro razonamiento, o bien sería una posición, una creación de nuestro entendimiento o sentimiento. La prueba, como la religión misma, es relación del hombre entero, pero no sólo del hombre: “Pues, si de hecho por religión se debería entender solamente una relación desde nosotros para con Dios, no se permitiría un ser independiente de Dios; Dios *sería solamente en la religión*, algo *puesto*, producido por nosotros”.³² También Dios está implicado.

Hegel critica las pruebas tradicionales de incurrir en una contradicción, que consiste en que, tomando como punto de partida lo contingente, de él se deduce lo necesario. De esta manera se viene a poner como absoluto lo

[30] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 91.

[31] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 221. Se resalta este aspecto en AMENGUAL, Gabriel, “La religión en su realización. La Filosofía de la religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa”, en: FERNÁNDEZ, Víctor M. / GALLI, Carlos M. (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2005, pp. 614-632.

[32] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 86.

que de entrada era afirmado como relativo, al deducir de él lo absoluto. Esta contradicción Hegel la supera mostrando la unidad indisoluble entre el finito y el infinito; muestra que efectivamente el finito por sí mismo dice relación con el infinito y no sólo por la relación que nuestro entendimiento establezca desde fuera; la contingencia de lo finito es una relación a su otro, al infinito, que anida en el finito mismo, como su propia verdad; la contingencia o carácter accidental de lo finito, cuya esencia consiste en pasar y caer (accidente proviene de *cadere*, caer, recuerda Hegel), consiste en pasar al infinito, en recaer en él. A este movimiento del finito le corresponde un movimiento semejante, descendiente, de exteriorización, por el cual el infinito se exterioriza en el finito y en él retorna a sí, de manera que en el infinito se da la relación con otro que es a la vez relación consigo.

En resumen, si se entendiera la elevación solamente como un movimiento subjetivo entre dos extremos separados, o bien se absolutiza el punto de partida, que se ha dado como contingente, o bien se convierte en contingente el absoluto, que se pretendía deducir. “La elevación a Dios es, por sí misma, la superación [*Aufheben*] de la unilateralidad de la subjetividad en general y ante todo del conocimiento”.³³

La elevación pensante a Dios ciertamente tiene que aparecer en las pruebas de la existencia de Dios en la forma de un silogismo. Exige no solo describir una experiencia fundante, sino que se muestre en su necesidad. Esta es de hecho la intención de Hegel. «La elevación del espíritu a Dios es por sí misma aquel itinerario necesario del pensar, que, según la expresión corriente, se llama concluir». ³⁴ Pero, ¿cómo debe demostrarse esta necesidad? La respuesta de Hegel es: Por su derivación de la esencia del espíritu, también el humano. «Esta elevación es además esencialmente fundada en la naturaleza de nuestro espíritu, le es necesaria; esta necesidad es lo que en esta elevación tenemos ante nosotros, y la exposición de esta necesidad misma no es otra cosa que lo que por otra parte llamamos probar». Ello significa además que esta elevación «se muestra en sí misma [...]. Solamente hemos de mirar con precisión su propio proceso y encontraremos que es en sí misma necesaria, la necesidad, cuya comprensión precisamente ha de resultar de la prueba». ³⁵

Esta comprensión de las pruebas puede tener dos lecturas. Una lectura religiosa, en el sentido insinuado de que no se trata de un acto puramente mental, sino del espíritu o del hombre entero, por el que se eleva a Dios, un

[33] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 123.

[34] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 112.

[35] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 34.

acto característico de la religión.³⁶ «La religión en su concepto es la relación del sujeto o de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu; o bien, tomando el concepto especulativamente, ella es el espíritu consciente de su esencia y de sí mismo. [...] La religión es, pues, el espíritu que se realiza en la conciencia. Pero cada realización es una relación en la que deben ser considerados dos aspectos: la elevación del hombre hacia Dios o la conciencia que se vuelve consciente de Dios, Espíritu, y el Espíritu que se realiza en la conciencia».³⁷ Estas mismas palabras de Hegel han dado pie a una lectura puramente lógica o especulativa, que presenta el itinerario necesario del pensar, en todo caso siempre inmanente, en la que no se trata de una relación con una alteridad, sino de nada más que de una relación consigo mismo y por tanto de la autorrealización del espíritu, que toma conciencia de su ser y esencia. Esta segunda lectura es la que está en la base de la crítica de la religión de L. Feuerbach.

III.4. LAS DOS FORMAS FUNDAMENTALES DE LAS PRUEBAS

Hegel asume la división de las pruebas que hizo Kant, e igualmente distingue la ontológica, la cosmológica y la físico-teológica. Anota que las posibles no solo son estas tres, sino que cabe tomar «una multitud infinita de puntos de partida, desde los que se puede pasar a Dios y que necesariamente se ha pasar, así también una multitud ilimitada de pasos esenciales que deben tener la fuerza de probar».³⁸ A pesar de tal posibilidad, su tratamiento se centra en las tres pruebas mencionadas.

La diferencia principal reside en su punto de partida, la meta y consiguientemente el proceder. La cosmológica y la físico-teológica tienen el ser finito como punto de partida, empiezan desde el ser y se elevan a Dios; mientras que la ontológica empieza en Dios, parte del concepto de Dios y pasa al ser.

Ello significa que la elevación del espíritu a Dios se ha de entender de una manera doble: una desde el ser finito, como una acción del sujeto que se eleva y la otra como proveniente de Dios y como su acción acogedora de la elevación. Hegel habla de «la actividad de este elevarse mismo a Dios», e igualmente de que «no es la actividad, que como tal únicamente cae en el subjetivo elevarse como tal», sino que «Dios es espíritu, que despierta aquel elevarse a él, aquella religión en el hombre».³⁹ En este contexto Hegel sitúa la elevación dentro del ámbito religioso y como acto religioso.

[36] HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I: *Introducción y Concepto de religión*. Madrid: Alianza, 1984, pp. 80, 109, 124, 156, 255.

[37] HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, p. 80.

[38] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 110.

[39] HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, pp. 120, 121.

Las pruebas son, pues, no meras argumentaciones, ni meras acciones del sujeto pensante, sino que también Dios entra en juego, establece relación con quien le busca y va a su encuentro.

IV. CONCLUSIÓN

Ambos filósofos nombran a las pruebas de la misma manera. También coinciden en que el decisivo es el argumento ontológico, porque en él se hace tema del concepto de Dios, que está en juego en toda prueba. Pero la valoración de dicha prueba es opuesta en uno y en otro. De todos modos, cabe valorar que Kant, a pesar de la destrucción de las pruebas, mantiene la idea de Dios y le da un lugar relevante en la crítica de la razón práctica. Kant empieza el tratamiento de las pruebas por la ontológica, precisamente porque da el concepto de Dios y dicha prueba está implicada en las demás. Hegel termina con ella, puesto que es el resultado de todo el recorrido, aunque también actúe de principio. Para ambos Dios tiene el estatuto de una idea de la razón, aunque su presencia y función sea totalmente diferente, para Kant la función práctica de garantizar la consecución del bien supremo, para Hegel, en cambio, lo decisivo es que en su alteridad e infinitud está presente en toda la realidad finita.

La radical diferencia entre ambos reside en el nivel epistémico en el que plantean las pruebas: para Kant el entendimiento finito, para Hegel la razón especulativa. El entendimiento se mantiene fuera del recorrido de la argumentación, se trata simplemente de un razonamiento a partir de la experiencia sensible llevada a conocimiento por el entendimiento y por ello las pruebas son rechazadas, algo que también Hegel aplaude. Según la visión hegeliana, desde un planteamiento intelectualista la argumentación a partir de la realidad física no podría consistir sino en absolutizar la realidad finita, puesto que de ella se deduce el Infinito, o bien en finitizar el resultado de la prueba. También Hegel considera un salto indebido el que se pretende dar desde la realidad física, finita, al Infinito.

La referencia a la realidad es en ambos decisiva, aunque contraste el modo de afrontarla. Dado el diferente nivel de consideración, la realidad para Kant es simplemente finita, es la realidad física, perceptible sensiblemente, que el ser humano tiene ante sí, sin verse él mismo implicado en ella. Kant no encuentra base en lo cognoscible para la afirmación de Dios, de lo finito no hay paso a lo infinito, pero se mantiene a Dios como idea de la razón, que ejerce una función necesaria en la moral. Cabría afirmar que de la realidad empírica no hay paso a Dios, pero sí, en cambio, desde la realidad de la libertad y de la acción, como garante de alcanzar el fin último, el bien supremo. Kant encuentra un camino de acceso a Dios cuando considera la realidad como el espacio de la acción humana en la que se juega su felicidad, esto es, en la moralidad. Hegel,

en cambio, no establece unas relaciones externas entre la realidad y Dios, sino internas, de mutua implicación: lo finito, desde su propio interior, remite a lo infinito y lo infinito no puede tener lo finito como ajeno, sino como el ámbito de su propia exteriorización y manifestación. Lo infinito reside en el seno de la misma realidad finita. Se da, pues, una mutua implicación entre lo finito y lo infinito. En lo finito aparece lo infinito y lo finito alcanza su plena realización en lo infinito. Por ello la elevación es, en el fondo, una toma de conciencia de la propia realidad.

Volviendo al tema de actualidad, acerca de la posibilidad de que la ciencia nos conduzca a Dios, ¿qué habría que decir? No creo que ni Kant ni Hegel se sumaran a ver en las conclusiones científicas argumentos de la existencia de Dios, como si de los conocimientos ofrecidos por la ciencia se pudiera deducir tal existencia o la no existencia. La razón es que ambos parten del argumento ontológico -aunque lo valoren de modo contrapuesto- como el que subyace en todo argumento, es decir, que todo argumento presupone el concepto de Dios, el cual no puede deducirse de los datos de la ciencia. Ello significa que para poder comprender la realidad como indicio que nos lleve a Dios, hay que partir de la idea de Dios.

Seguramente en lo que ambos se acercarían es a admitir que, supuesto el concepto de Dios, la creación ofrece signos de su presencia, como es la belleza y el bien. Para el Kant de la *Crítica del Juicio*, también en la naturaleza puede darse lo bello y lo sublime, de modo que la naturaleza puede ser indicio de lo sagrado y divino. Ello no la convierte en argumento de la existencia de nada más que de su belleza, pero sí en signo, en guiño, como dirían Hölderlin y Heidegger, indicio de algo más allá de ella. Así es que creo que se puede ir con Kant más allá de Kant. Y para Hegel todo lo finito es expresión y manifestación del Infinito, que habita y da vida a todo ser desde dentro.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMENGUAL, Gabriel, «La religión en su realización. La Filosofía de la religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa», en: FERNÁNDEZ, Víctor M. / GALLI, Carlos M. (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2005, pp. 614-632.
- AMENGUAL, G., «Los nuevos ateísmos: visión teológico-filosófica», *Estudios Eclesiásticos* 89, n. 349, 2014, 271-305.
- AMENGUAL, Gabriel, «Introducción» a HEGEL, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2014, pp. 9-42.
- BECK, L. W., *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, München: Fink, 1974.
- BOLLORÉ, M.Y. / BONNASSIES, O., *Dios, la ciencia, las pruebas. El albor de una revolución*. Madrid: Funambulista, 2023.
- BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: PUF, 1991.

- EUVÉ, F. / KLEIN, E., *La science l'épreuve de Dieu? Réponses au livre «Dieu, la science, les preuves»*. Paris: Salvator, 2022.
- GONZÁLEZ-HURTADO, J. C., *Nuevas evidencias científicas de la existencia de Dios*, Madrid: VozdePapel, 2023.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1983, Bd. I.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión* [1824]. Madrid, Alianza, 1984.
- HEGEL, G. W. Fr., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Traducción, introducción y notas de Gabriel Amengual Coll. Salamanca: Sígueme, 2014.
- HEIDEGGER, M., “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*. Edición de Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1988.
- HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund* (1955-1956): *Gesamtausgabe*, Bd. 10.
- HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*. Trad. y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991. Höffe, O., *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.
- HÖFFE, O., *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2004
- JAESCHKE, W., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1986.
- JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübinga: Mohr, 1977.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft B: Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978.
- MARION, J. L., *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 1991.
- MARION, J. L., *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra) / Castellón de la Plana: Ellago, 2010.
- MUÑOZ VELASCO, J., «La ‘Dialéctica Trascendental’»: LEYVA, Gustavo (ed.), *Guía Comares de Kant*. Granada: Comares, 2023, pp. 175-194.
- WEISCHDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: WBG, vol. 1, 1975.