

**¿FILOSOFAR LA RELIGIÓN?
Una aproximación desde Hegel**

**¿FILOSOFAR LA RELIGIÓN?
Una aproximación desde Hegel**

Sixto Vinicio Guanín Vásquez C. Ss. R.

Ediciones
ABYA-YALA
1999

¿Filosofar la Religión?
Una aproximación desde Hegel
Sixto Vinicio Guanín Vásquez C. Ss. R.

1a. Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633 / 506-217 / 506-251
Fax: (593 2) 506-255
E mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-551-1

Impresión: Producciones Digitales UPS - Docutech

Impreso en Quito-Ecuador, 1999

INDICE

Prólogo	5
Introducción	7
I. PENSAR LA RELIGION	17
Pensamiento Filosófico y las otras formas de pensamiento (La Religión)	
1 Planteamiento del problema	17
2 La Verdad: objeto de la filosofía y de la religión	18
3 Necesidad de pensar la religión	22
4 Definición suprema de lo absoluto	25
5 Dios como realidad	27
6 La reflexión y su límite. La especulación como conocimiento concreto	30
7 La filosofía contiene la necesidad de pensar a Dios ...	34
8 El conocimiento de Dios implica la mediación del pensamiento	37
9 El Saber Absoluto: contenido de la filosofía y de la religión	39
10 Totalidad: noción básica de Hegel	41
11 Conclusión: la religión justificada ante la filosofía ...	43
Pensamiento lógico y religión	
12 Lógica y saber de Dios	53
13 El paso de la representación al concepto	61
14 Aplicación del pensamiento lógico a la religión	64

15	Las formas del conocimiento. Conocimiento especulativo	66
16	Posiciones del pensamiento	71
17	Conclusión: La filosofía justificada ante la religión ...	72
II. HACIA EL CONCEPTO DE DIOS		79
El conocimiento de Dios como presuposición de la Filosofía de la Religión		
18	Punto de partida del conocimiento de Dios	79
19	En la historia universal encontramos la racionalidad del mundo	80
20	Del concepto de razón en la historia: Nus y Divina Providencia	82
21	Posibilidad del conocimiento de Dios	85
El estudio filosófico de la religión		
22	Dios se revela como espíritu	89
23	Dios se revela como un espíritu	91
24	Qué es la religión?	93
25	Objeto de la filosofía de la religión	95
26	Del conocimiento de Dios	99
27	De la naturaleza de Dios	101
28	Del límite de la religión respecto de lo absoluto	105
29	Elementos fundamentales de la religión	108
III. CONSIDERACIONES FINALES		119
Apéndice		133
Bibliografía		147

PROEMIO

Este texto es el resultado de una larga investigación del autor.

En su elaboración se agradece a quienes han colaborado con sus valiosos aportes: particularmente al profesor de la Universidad Javeriana de Colombia Lcdo. *Franco Alirio Vergara*, a los alumnos (as) de las distintas Universidades por las cuales el autor ha incursionado durante estos años. En la revisión final a los docentes de la Universidad Católica del Ecuador: Doctores *Freddy Alvarez* y *Fernando Barredo s.j.* Y de manera muy especial a la *Comunidad Salesiana de Quito-Ecuador* juntamente con *Ediciones ABYA-YALA*.

Quito, Julio de 1999

DEDICATORIA

A mi padre, madre , hermanos y hermanas, a mis amigos y amigas; pues, la amistad del hombre es con frecuencia un apoyo, la de la mujer es siempre un consuelo; y, particularmente, a los “amigos, amantes de la sabiduría”, a los que se apasionan por querer conducir de la mejor manera su “sentido común”, a quienes hacen y se interesan por la Filosofía.

A MANERA DE PROLOGO

Querido Sixto,

Tanto tu como yo estamos de acuerdo en que el conocimiento sobre Dios debe ser reflexionado. Todavía retumba en nuestros oídos la conocida afirmación kantiana: “*Yo pretendía anular el saber para reservar un sitio a la fe*”. No es ninguna fantasía la separación de los dos saberes.

Los miedos y las persecuciones, tuvieron un nuevo giro, retratados por Eco en su novela *En nombre de la Rosa*. Ockam eliminó el principio *Credo ut Intelligam* -*creo para entender*- para declarar que la revelación y la fe son inaccesibles al entendimiento cognoscitivo. De esta manera, él afirmó que el único fundamento de la fe se encuentra en sí misma. La fe se presentó como inaccesible al conocimiento humano. Y, al mismo tiempo, que el saber fue separado de la fe, a éste se le arrinconó en el campo de los particulares básicos: *la cosa individual es conocida, ante todo, de una manera directa e individual*. La ontología y la metafísica, en cambio, se convirtieron en un mero juego de conceptos al que no corresponde ningún conocimiento de las mismas. De aquí se deduce que la ciencia, en cuanto tal, nada tiene que ver con la Revelación ni con la fe y que es, metódicamente, profana y atea.

Lutero, influenciado por Ockam, declara la incapacidad de la razón para tratar los problemas de la fe. La razón queda confinada al hombre corrompido ya que lo conduce hacia su perdición. Para él, *la razón ya no pertenece a Dios, es una meretriz que se vende al servicio de cualquiera*. De esta manera, el antagonismo se agudiza, Dios es totalmente Otro porque El vive oculto y separado radicalmente del mundo y del hombre. La prueba máxima de la separación, la cree encontrar en la frase de la Carta a los Corintios: “*la sabiduría del mundo es locura para Dios*”.

De una fe que subordinó a la razón con san Agustín: “*Nisi credideritis non intelligetis*” -*si no creéis no entenderéis*- se paso con los modernos a la declaración: “*De omnibus dubitatum est.*” Desde ahora, la fe

cristiana pierde su aspecto totalitario y se convierte en una especialidad. La fe se relativiza y pierde su fuerza, se hace cada vez más débil, más estrecha, más monótona e impotente. Se convierte en una fe ajena al mundo.

El saber también sufrió las consecuencias de su separación porque el mundo quedó limitado a lo que se podía empíricamente dominar por las ciencias naturales. El principio de naturaleza sustituyó al mundo con su anterior principio divino. El conocimiento perdió el trasfondo sobrenatural. Para algunos, desde ahora surge la posibilidad del conocimiento sin amor.

Karl Jaspers, en *Der Philosophiches Glaube*, ha logrado, nuevamente, una aproximación enriquecedora para el Concilio Vaticano II con lo que ha llamado: *la fe filosófica*, desde donde llena de significado a la fe del hombre que piensa, que se pregunta por todo lo que puede saberse. Esta fusión es doblemente crítica; por un lado, recupera la posición humilde de la fe que no pretende conocerlo y gobernarlo todo; y, por otro, ataca la superstición de la ciencia que aspira a ser la salvación de la humanidad. Para Jaspers, al igual que Hegel, la incredulidad es la no-filosofía, porque la fe filosófica apela únicamente a la existencia y a la razón.

Quizás, lo más claro que mantengamos hasta el momento es lo que nos ha dicho el papa filósofo, Juan Pablo II, en la Encíclica Fe y Razón: *“La fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”*. En efecto, buscar la verdad desde la filosofía, como intuyó Hegel, es entrar en el campo religioso. No hay otro camino; por tanto, renunciar a la religión, es renunciar a la posibilidad de conocer la verdad absoluta. Es aquí, donde se encuentra la fuerza de tu reflexión.

Quito, 27 de Julio de 1999.

Freddy Javier Alvarez González.
Prof. de Filosofía de la Universidad Católica del Ecuador

INTRODUCCIÓN

El motivo de este libro se origina en mi experiencia sacerdotal y filosófica. En los seminarios eclesiales en que me preparé para el sacerdocio, mi “razón”, mi “pensamiento”, fueron relegados a “guardarse en las bibliotecas”, para dar paso a los dogmas y planteamientos teológicos, que generalmente fueron presentados como “superiores y necesarios, verdades eternas, inmutables e indubitables”, que uno recibía sin cuestionar. Con esta manera de proceder se presentaba a la filosofía como un quehacer inútil para la misma formación seminarística; y, para los ya “preparados en humanidades”, que llegaban al seminario en pos de una vida sacerdotal, como un quehacer innecesario.

Durante el tiempo que se le dedica a la labor filosófica en el mismo proceso de la formación sacerdotal, y como estudiante de filosofía (en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador), gratamente me sentí apasionado por el quehacer filosófico, y aunque se me sugirió “cerrar los libros de filosofía para que pronto recibiera el ministerio sacerdotal”, no por esto dejé que se perdiera aquel interés, pasión. Comprendiendo así que me era imperioso “salir de ese estado infantil” (Kant).

Por fortuna, mis superiores consintieron que hiciera un estudio más serio y profundo en Filosofía, en la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Allí mi acercamiento a esta ciencia se consolidó y puedo sostener con mayor radicalidad que la filosofía, su actividad, su especificidad es un quehacer necesario para la vida e incluso para el propio ministerio sacerdotal.

Lo que me ha llevado específicamente a realizar este estudio, es el hecho de constatar en nuestra época dos fenómenos:

- 1.- El ocaso de la religión (y no sólo de la religión “cristiana-oficial” sino de toda dimensión religiosa en el ser humano), de Dios; es decir, gente que pretende vivir en la indiferencia religiosa, se dicen o llaman “ateos”, consideran que la religión no sirve de nada para el desarrollo de las ciencias y del hombre mismo, y antes de “ocuparse de ella”, se prefiere vivir en la indiferencia, llegando incluso a creer que no hay necesidad ni siquiera de pensarla.
- 2.- De otro lado, se da una especie de “necesidad de Dios”, necesidad de esa realidad divina que se ofrece en los templos o doctrinas religiosas a donde la gente acude cada vez en mayor número. Notamos, en nuestra sociedad actual, una especie de “regreso al templo”, pero que nos hace pensar también que tal regreso no se ha asimilado, no se ha pensado; tal parece que, “las ovejas regresan al establo” y no reflexionamos este hecho.

Estos dos fenómenos son innegables para nosotros. Se observan claramente en nuestra vida social hechos ante los cuales el pensador no puede permanecer indiferente; pues, por lo menos, en la segunda situación (“regreso a los templos”), se tienen ideas, se manejan concepciones, de las relaciones entre el ser humano y su mundo. Se opina que ese regreso se debe, entre otras cosas, a que en la medida en que la religión satisface aspiraciones del hombre, de la fe o creencia, se ofrece una especie de opción más vital o legítima, que la de la actividad pensante -particularmente la filosófica-, la cual no la satisface esas necesidades, en la medida en que se ha identificado la filosofía con un ateísmo militante.

La gente con su actitud ha deslegitimado la obra del pensamiento, lo cual hace que al pensador se le imponga una pregunta: ¿cuál es la legitimidad del pensamiento?, ya que, al menos en ciertos ámbitos, está cuestionado. De hecho, por ejemplo, en algunas comunidades religiosas se impide el estudio profundo de la filosofía porque a sus seminaristas ésta “los puede volver ateos”.

Por otro lado, los que son indiferentes parten del supuesto de que para el desarrollo de las ciencias y del ser humano no se requiere ocuparse de la religión, que el pensamiento es autónomo y suficientemente poderoso para alcanzar sus fines. Pero es un hecho que estas

mismas personas que pretenden ser indiferentes viven rodeadas de gente creyente y, en este sentido, se ven “obstaculizados” por ellos porque tienen que vérselas con barreras, tradiciones, etc., que entorpecen en la práctica su tarea. De aquí que podemos decir, entonces, que la indiferencia no puede, en la práctica, ser tal.

De toda esta encrucijada nos podría sacar solamente una actitud que se ha denominado de la tolerancia pero, entonces, nos preguntamos: ¿la tolerancia es algo que se puede lograr inmediatamente, sentimentalmente con el puro reconocimiento de las partes o es algo en que los seres humanos tienen que trabajar y para ello tienen que dialogar y así reconocerse efectivamente y no sólo afectivamente? De ser así es tarea del pensamiento.

En conclusión, tenemos que tanto fuera de la religión como dentro de ella, el pensamiento se halla en problemas que tocan no solo sus relaciones con “otras” esferas de lo humano sino que hacen cuestionarse así mismo su legitimidad, su naturaleza. Ahora bien, nos parece que la filosofía, cuya tarea está caracterizada porque lleva a su realización la actividad del pensar, no puede permanecer indiferente ante vasto territorio que le ofrece dificultades y cuestiona su existencia. Aunque se tratara de abandonar la religión y solicitar su abandono, habría que hacerlo de modo pensante. De otra parte, aún los religiosos requieren pensarla en la medida en que también para ellos la tarea del pensamiento se les ofrece como un obstáculo.

El tema del que nos vamos a ocupar cae en el campo de la Filosofía de la Religión, y se podría decir que en general esa es nuestra preocupación. No dudamos, que el estudio del problema de la religión debe ser interdisciplinario y que hay muchas maneras de abordar el problema. De hecho, conocemos estudios sobre fenomenología de la religión, psicología de la religión, historia de la religión, etc. Empero, nosotros lo abordamos desde la relación de pensar-religión. Y como no se puede pensar en abstracto, hay que plantear el problema general de un modo determinado, nuestro tema será el pensar mismo, pero no lo haremos propiamente como creyentes sino como filósofos.

Ahora bien, sabemos que el pensamiento cuando tiene que legitimarse, se legitima de acuerdo con su momento histórico; a veces el problema parece provenir de la política¹, otras de la moral, etc.; en nuestro caso, el motivo de preocupación como filósofos será la religión.

De lo anterior se desprende que este trabajo es en primer lugar una tarea filosófica la cual, como bien lo implica su esencia (la de pensar), tiene que partir incluso de las preguntas más primarias, las preguntas por su legitimidad, entonces cabe preguntarse:

¿La filosofía se puede ocupar de Dios?

¿Dios puede hacer parte del discurso filosófico?

¿Hasta qué punto la filosofía puede ayudarnos a pensar el fenómeno religioso? ¿En qué sentido la filosofía puede tratar la religión si, por una parte, está el hecho de que la filosofía a veces desprecia a la religión y, por otra, el hecho de que la misma religión desprecia a la filosofía, llegando a veces a considerarla un obstáculo?

¿Hasta qué punto es posible en el discurso filosófico tratar a Dios, a la religión, si parece que hay entre ellas una indiferencia y antagonismo?

La filosofía no puede mostrarse indiferente ante el fenómeno religioso por el solo hecho de calificarlo como “irracional”; y la teología o la religión, no pueden dejar de preguntarse sobre sus creencias por el solo hecho de considerarlas “datos revelados”, “palabras de Dios”, “cuestiones de fe”. Por esto entonces queremos:

En primera instancia, mostrar la necesidad de pensar la religión, de filosofar la religión y en últimas de pensar a Dios. Queremos hacer un alegato en el sentido de que no se puede rechazar la religión aún en nuestra época tan moderna y supuestamente alejada de la superstición, dejándola simplemente de lado, puesto que en ese fenómeno se expresan necesidades sentidas y elaboradas de un modo pensante respecto de los problemas de este mundo, no sólo del “otro mundo”.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que la religión cristiana, la que conocemos, no es necesariamente terreno del dogmatismo sino que originariamente es el terreno de la libertad, y aunque su historia se

nos aparezca como la historia de la herejía, de la persecución al pensamiento -hecho que delata una historia, un quehacer de libertad, y de su conciencia-. Queremos, mediante nuestra reflexión hablar de la libertad del pensamiento en el terreno de la religión y de la necesidad de pensar la religión en el terreno del pensamiento para la libertad como algo necesario, pues aunque creamos que la última fase de la libertad es un momento profano, ese mismo “progreso” no ha sido alcanzado sin su historia sacra.

Y tercero, en fin, puesto que los dos problemas anteriores indagan por la naturaleza del pensar, lo que queremos es plantearnos esa naturaleza del pensar, porque, en cierto sentido, en la cuestión de pensar a Dios como la verdad se mide la cuestión de la naturaleza, el poder y la verdad del pensamiento. A decir verdad, nuestro trabajo es, en definitiva, un modo de preguntarnos por la filosofía.

La presente obra será, ante todo, más que una respuesta a estas inquietudes, un seguimiento provisional del problema, y creemos que Hegel nos ayudará adecuadamente. Pero, ¿por qué Hegel nuestro guía?

Porque consideramos que él ha sido uno de los que precisamente se ha puesto esta cuestión y ha tratado de desarrollarla. En cierto modo la cuestión de la relación entre el sentimiento y el pensamiento -de modo general-, y la relación entre religión y filosofía -de modo específico-, atraviesan toda la obra hegeliana. En la época de Hegel vemos que la filosofía necesita justificarse ante el sentido común y la religión y, además, sabemos que el problema de la libertad del pensamiento se vivía en torno a la libertad religiosa, de lo cual Hegel es testigo y protagonista excepcional.

De otra parte, la filosofía de la religión ocupa un lugar muy importante en la comprensión de todo el pensamiento de Hegel. Su tratamiento no es simplemente una teoría apriori a un problema, sino que incluso la construcción del pensamiento de Hegel ha pasado por la elaboración del contenido religioso de su época. El pensamiento filosófico de Hegel fue asumido desde problemas teológicos, es decir, Hegel entra en la filosofía y adviene su pensamiento filosófico por el desarrollo de algunos problemas teológicos. Pero además, también está el he-

cho de que la determinación especulativa del pensamiento, es decir, su filosofía especulativa y sistemática (eso que Hegel alcanzó), no puede concebirse sin pensar la religión. En otras palabras, la religión en Hegel no es sólo cosa de su juventud sino que hace parte de todo su devenir filosófico y de su concepto de filosofía.

Herederero de la Ilustración, Hegel asume el problema de la religión como el problema de la libertad de pensamiento. Es decir, la libertad de pensamiento y con ello la libertad de la actividad filosófica, tenía que pasar por una crítica asunción del pensamiento religioso. En otras palabras, Hegel no es un autor que piense la religión como un fenómeno ya dado o como fenómeno abstracto, aparte de los demás problemas sino que ve la mundanidad y racionalidad, del problema religioso. Dado lo anterior, hágase la interpretación que se haga no se puede soslayar dicho problema².

Por otro lado, “¿qué sería de la crítica de la religión hecha por Feuerbach y Marx e incluso la de hoy sin Hegel?”³. Considerado “el Aristóteles de la filosofía moderna” y, ya en su tiempo, “el más grande de cuantos filósofos haya producido Alemania, superior en mucho a Kant, a Fichte y Schelling”⁴, su concreto pensamiento es casi desconocido, tanto para la mayoría de los centros docentes, como para el público lector en general. De hecho, los discípulos y sucesores de Hegel no han insistido tanto en aquello que aprendieron de su filosofía como en los puntos que rechazaban por una u otra razón, y resulta así frecuente conocer numerosas críticas, globales unas y de matiz o de detalle las más, desconociendo, no obstante el elemento del cual tales críticas parten, es decir, los textos mismos que inspiran las diferencias.

Como ya señalábamos, una de las inquietudes de Hegel está constituida por el problema de la religión, al que intenta dar su interpretación propia dentro de su visión enciclopédica del saber. No es que hoy siga apareciendo legítimo acentuar de un modo unilateral la dimensión teológica del pensamiento hegeliano pero si es inevitable considerar el problema religioso como uno de los puntos de referencia fundamentales para entender el sentido de la elaboración hegeliana. Como resultado de todo ello, Hegel se ha convertido, también aquí, en una es-

pecie de clásico al que hay que acudir de un modo ineludible cuando queremos comprender el destino religioso del mundo contemporáneo.

Por último, aunque sabemos de las múltiples y rigurosas interpretaciones y valoraciones de la Filosofía de la Religión de Hegel así como del devenir histórico que ha tenido la recepción de Hegel⁵, sin embargo, nosotros queremos adentrarnos en su obra de un modo personal. Las interpretaciones que existen matizan muchos resultados cuya dignidad no podemos menospreciar, su pertinencia y respetabilidad no ofrecen duda, al menos, para nosotros; algunas de ellas nos han estimulado la lectura de Hegel. No obstante, en nuestro trabajo, queremos dar cuenta de nuestra experiencia personal con el autor.

A pesar de todo lo señalado, anotamos que es muy difícil precisar el por qué Hegel y el por qué de la religión, y lo único que podemos alegar es que la tarea del pensamiento no puede ser ajena al problema de la religión. Por otra parte, la necesidad de hacer este trabajo es, en cierto modo, personal y actual, pues así como en la época de Hegel muchos filósofos abandonaron la religión y religiosos despreciaron la filosofía (o incluso algunos llegaron hasta identificarlas sin más), también hoy parece justo hacerse este planteamiento, porque la religión es un fenómeno que no podemos soslayar tanto por la cantidad de personas que se denominan religiosas, y practican la religión, como por el hecho de que la religión hoy ha tomado impulso. Buscamos “sencillamente”, que la filosofía cumpla con su obligación: la de dar cuenta de lo existente.

Nuestro cometido será, por lo tanto, presentar un ejercicio de acercamiento al problema en Hegel; sobre todo, a partir de las lecturas que por nuestra propia cuenta hemos podido hacer del autor, pues creemos que una asimilación juiciosa de los textos conlleva en principio una tarea creativa. Procuramos elaborar el problema sin dudar que quizá el mismo es mucho más profundo de lo que hemos podido hacerlo; pero en fin, lo que queremos demostrar en nuestro trabajo con Hegel es el aprendizaje en el planteamiento del problema.

A lo largo de este estudio hemos sentido la necesidad de conciliar la filosofía y la religión y he aquí que nuestro trabajo pretende ser

un acercamiento a tal propósito, sin dejar de mencionar las dificultades del problema y de la lectura de Hegel. A este respecto, son igualmente intensos los sentimientos de admiración y miedo de no poder muchas veces desenredar los textos o ser conscientes de la lógica misma de la exposición hegeliana. De todos modos, consideramos que en él se hace un esfuerzo filosófico por tratar un problema no sólo teórico sino práctico, es decir, este trabajo es práctico en la medida en que la clarificación teórica puede por lo menos ayudarnos en la “ilustración” del problema práctico. Lo que se hace en gran parte será más bien una reconstrucción del problema. Puede dar la impresión que reconstruimos un problema del pasado y no del presente, pero como hemos anotado, por una parte, el problema es pasado relativamente, y por otra, en filosofía sabemos que la historia del problema hace parte del problema.

Es necesario aclarar que, aunque en la obra de Hegel la religión ha sido objeto de estudio desde su juventud,⁶ nosotros abordaremos el problema desde lo que este autor nos ofrece en su obra madura. Es decir, no desde sus Escritos de Juventud, que según la mayoría de sus intérpretes han sido denominados teológicos, sino sobre todo desde la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, y desde las Lecciones de Filosofía de la Religión⁷ porque allí encontramos el planteamiento hegeliano de la filosofía como Saber Absoluto; lo que nos permite plantearnos el problema de la religión o de Dios, pues la pretensión de la religión es dar cuenta de la Verdad Absoluta o por lo menos hablar desde ella; así mismo porque Dios en la religión es considerado como la Verdad Absoluta. En este sentido pensamos que tal texto nos servirá, pues, en él se encuentra la Filosofía como ejercicio puro del pensamiento que deduce desde sí y mediante su actividad el contenido de la realidad efectiva y en ese decurso encontramos las relaciones con la religión.

Este estudio lo dividiremos en dos partes:

En la primera parte, nos concentraremos, en un primer momento, esencialmente en la Introducción a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas porque creemos que allí Hegel hace un examen en el que la Filosofía como actividad pensante, al procurar definirse a sí misma lo hace en relación con el contenido de la religión. En un segundo momento, basados en los párrafos del 19 al 25 de la Lógica, pretendemos

plantearnos el problema de ¿cómo el pensamiento es capaz de dar cuenta de Dios o cómo legitimar el tratamiento de la religión ante la filosofía?

Y, en la segunda parte, también en dos momentos, queremos ofrecer un “itinerario” al concepto de Dios. Así, primero, basados en las Lecciones de la Filosofía de la Historia planteamos el conocimiento de Dios como presuposición de la Filosofía de la Religión. Y, segundo, a partir de las Lecciones de Filosofía de la Religión queremos dar pistas para un estudio filosófico de la religión⁸.

NOTAS

- 1 Por ejemplo en Grecia el filósofo tenía que legitimarse, demostrar su peculiaridad ante la polis, el arte, la tecnología, etc.
- 2 Para obtener más información a este respecto, el lector puede consultar las primeras páginas del saber Absoluto en la Fenomenología del Espíritu, donde según Hegel se alcanza el punto de vista especulativo exclusivo de la ciencia, donde la conciencia ha alcanzado la unidad interna de sujeto y objeto. Allí Hegel narra cómo la historia del Absoluto pasa por la historia de la religión, es decir, cómo los capítulos de la filosofía están en la religión. Y se puede consultar también la Estética donde Hegel narra como la religión es de modo viviente la expresión de las necesidades más remotas del espíritu; por ejemplo, en Grecia en donde coinciden religión y arte, en ella, en la religión, se expresan los más altos pensamientos del hombre que no pueden ser concebidos sin la relación con lo más inmediato y mundano del hombre.
- 3 cf. HANS KÜNG, *La Encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1974.
- 4 H. Heine, *Contribution a L'histoire de la Religió et de la Phiposophie en Allemagne*, p 287. Citado por Escohotado, Antonio, *La Conciencia infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- 5 El Lector puede ver a este respecto el APENDICE.
- 6 “El joven Hegel reflexiona constantemente la relación entre religión y fantasía, religión y libertad. En tiempos del joven Hegel hay que tener en cuenta que incluso sociológicamente la intelectualidad pasaba de ordinario por la carrera eclesiástica protestante, fuese luego seguida en un campo pastoral o no. El que los temas humanos tuviesen que ser pensados teológicamente implicaba ya una óptica y un tratamiento especial, poco concordes con lo que se suele entender por “ilustración”, de no ser porque la “Ilustración” fue mucho más Teológica de lo que haría suponer al espectador ingenuo su polémica con las iglesias y religiones. El germen del Idealismo se halla en la teología ilustrada” Cf. G.W.F.

HEGEL, Escritos de Juventud. Edición, Introducción y Notas de José M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica. México. 1978 p. 26.

- 7 Además de lo que ya señalamos al comienzo de esta Introducción respecto de que la filosofía de la religión ocupa un lugar muy importante en la comprensión de todo el pensamiento de Hegel, que no es sencillamente una aplicación de una teoría apriori a un problema, sino que incluso la construcción del pensamiento de Hegel ha pasado por la elaboración del contenido religioso de su época.
- 8 NB. Consideramos que la reflexión que hacemos en este trabajo es un todo unitario y por ello no hemos incluido subtítulos en el cuerpo del escrito. No obstante, como una guía para el lector, en la tabla de contenido, se indican los temas de los párrafos, excepción hecha de las conclusiones.

I. PENSAR LA RELIGION

“La religión es el modo de la conciencia de acuerdo con el cual la verdad existe para todos los hombres, para los hombres con cualquier grado de educación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo específico de su conciencia, que exige un trabajo al cual no se someten todos los hombres, sino solo un pequeño número de entre ellos. El contenido es el mismo siempre, pero como dice Homero, algunas estrellas tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres efímeros. Del mismo modo, hay para la verdad dos lenguajes, el del sentimiento, la representación y el intelecto que tiene su sede en categorías y en abstracciones inadecuadas, y el del concepto concreto”.

G. W. F. HEGEL., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Prefacio a la segunda edición.*

§ 1

Partimos del supuesto de que nuestro trabajo se inscribe en el marco de la filosofía de la religión y la filosofía es la actividad pensante por excelencia; en este sentido, debemos empezar preguntándonos por el derecho o el deber de la filosofía de pensar la religión. Y la filosofía, a diferencia de otras actividades, no sólo piensa sino se pregunta por lo que piensa. En este sentido, por ello, debemos preguntar por el derecho o deber de la filosofía de pensar la religión.

A primera vista, el trabajo filosófico y la religión no parecen coincidir. Hay algunos que dicen que la religión no es pensamiento; y, otros, que la filosofía no puede pensar a Dios porque él más bien se muestra como objeto de otra actividad (de la creencia, de la fe, del sentimiento, etc.). El problema y su solución se nos mostrará más de cerca si analizamos la naturaleza del pensamiento y su relación con otras formas o actividades de la conciencia lo que nos permitirá ver: en qué medida la filosofía es capaz de pensar ese objeto y en qué medida no so-

lo es capaz sino que puede hacerlo sin menospreciar o dañar dicho objeto, y hay que ver cuál es el efecto que eso tiene, en particular en lo que nos interesa: la religión.

Por eso, como hemos dicho, vamos a indagar en la naturaleza misma del pensamiento; en primer lugar, tal como lo ve el filósofo y de este modo encontrar luces que clarifiquen el problema. Es decir, analizando las notas del pensamiento podemos encontrar el por qué pensar la religión y con Hegel, nuestro autor, legitimar el tratamiento filosófico de la religión a la vez que legitimar, como él lo hizo, la tarea del pensamiento ante la religión.

§ 2

Hegel parte de una representación de la época según la cual filosofía y religión se ocupan del mismo objeto; en otras palabras, la representación que se hacían de Dios, en la época de Hegel, es que Dios era la verdad y, por tanto, la religión tiene por ocupación la verdad, la cual es también la ocupación de la filosofía. Más aún, en esa época, por lo que podemos apreciar desde las primeras afirmaciones de la Introducción a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, era necesario legitimar las pretensiones que tenía la filosofía¹ de conocer la verdad o Dios²:

“La Filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y (de poder suponer) como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir (su discurso). Pero también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas tienen la verdad por objeto y precisamente en el sentido más elevado (de esta palabra), a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y él solo lo es. Ambas tratan además de la región de lo finito, de la naturaleza y del espíritu humano, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya... La Filosofía puede, por tanto, suponer desde luego una cierta familiaridad con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y esto por la simple razón de que la conciencia se hace representaciones de los objetos antes (en el tiempo) de

hacerse conceptos de ellos, hasta el punto de que el espíritu que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.”³

En este párrafo vemos que están analizadas las pretensiones iniciales del tema de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas; y en él, además de partir del presupuesto histórico -de su época- de que la Filosofía y la Religión tienen el mismo objeto, Hegel explica el punto de partida, la materia -por decirlo así-, desde la que avanza la Filosofía, a saber: la representación.

Se nos dice que la Filosofía supone cierta familiaridad y esta familiaridad es la representación; entonces, la filosofía tiene que suponer la representación y tomándola como base proseguir su actividad.

En otras palabras, el que va a pensar, cuando va a pensar ya está familiarizado con el objeto por medio de la representación; es decir, la Filosofía no parte de cero, para Hegel, no hay un vacío del conocimiento y, por consiguiente, la tarea del conocimiento no es la de “llenar ese vacío”. Su tarea consiste, por el contrario, en transformar esas representaciones en concepto.

Además, de entrada Hegel caracteriza al sujeto de la actividad pensante: es el espíritu que piensa o el espíritu pensante, para el cual y ante el cual es necesaria la Filosofía:

“... a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la necesidad de su contenido y también de demostrar tanto el ser como las determinaciones de sus objetos. Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como impropio hacer suposiciones o aseveraciones, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad de establecer un comienzo, ya que un comienzo en cuanto inmediato hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto”⁴.

Para el espíritu pensante no es suficiente el conocimiento inmediato que tenemos de los objetos. Esta es la dificultad del comienzo, por una parte, no partimos -como hemos dicho-, del vacío del conoci-

miento; por otra parte, el filósofo se declara insatisfecho de la familiaridad con el objeto.

Como veremos en lo sucesivo, respecto de nuestro tema específico, -el conocimiento de Dios en la religión y en la filosofía-, el problema será el mismo: No se tratará de averiguar si Dios es y quién es, como si no lo conociéramos y quisiéramos llegar a conocer, pues de él suponemos su representación: Dios es la verdad y sólo el lo es; sino de conocerlo de un modo absoluto, conceptualmente, para lo cual el espíritu pensante hace valer, lo que Hegel denominará, la necesidad filosófica de pensar.

De otra parte, como la diferencia entre la filosofía y la religión no es su objeto, tendremos que especificar precisamente su diferencia la cual nos permitirá reconocer no solo la filosofía sino la religión.

La diferencia radica, según Hegel, en el pensamiento que, obviamente, constituye el contenido de la conciencia⁵. Dicho pensamiento, ateniéndonos a la representación o afirmación, no aparece “puro” sino que aparece, en un primer momento, como “sentimiento, intuición y representación”⁶, las cuales son denominadas pensamiento por el solo hecho de ser humanos.

En otras palabras, el espíritu pensante es el que alcanza el pensamiento puro, y el pensamiento puro aplicamos a la religión; o sea, no dudamos de que la religión no piense, lo que pretendemos es dar cuenta de ese pensamiento; entonces, ya no sólo lo llamamos espíritu pensante sino espíritu lógico.

De otra parte, al caer en la representación de que el hombre se distingue de la naturaleza, de los animales, por su razón, no pretendemos pensar, según Hegel, que no hay pensamiento en la religión. La religión es humana y por tanto pensante partiendo de una representación que todos tenemos; y sea cual fuere la actividad que se nos represente, ésta está teñida del pensamiento.

Entonces, por tanto, el problema religioso no será que el sentimiento es exclusivo de la religión y por consiguiente la filosofía no tie-

ne nada que decir en este campo, sino que aunque el sentimiento diferencie a la filosofía de la religión de todos modos en el sentimiento hay pensamiento. El pensamiento como tal no sustituye el sentimiento religioso⁷.

Aún a riesgo de repetir un poco más lo dicho señalamos que

Para Hegel, la conciencia

*“antes de formarse conceptos se forma representaciones de los objetos”*⁸.

Es decir, las representaciones constituyen el contenido básico de nuestra conciencia; ellas pueden ser vistas como metáforas de los pensamientos y de los conceptos. Pensemos, por ejemplo, de Dios tenemos representaciones, metáforas, mitos, cuentos, contenidos en nuestra conciencia religiosa, y como “sujetos activos” hay que dar cuenta de ellos, podemos someterlos a la consideración pensante.

En estas afirmaciones podemos observar dos cosas:

En primer lugar, que el pensamiento, en cuanto nota definitoria de la naturaleza humana⁹, no aparece -en tanto contenido de la conciencia- de manera inmediata y acabada, es decir, como concepto o conocimiento “pensado” de los objetos, esto es, como pensamiento filosófico. Por el contrario, el pensamiento, en líneas generales, es todo aquello que realiza la humanidad por el sólo hecho de ser pensante, de tal manera, que su primer aparecer denota un contenido determinado como representación o sentimiento.

En segundo lugar, cabe anotar, por lo anterior, que nada hay en el hombre ni en sus múltiples contenidos que sea extraño al pensamiento. Cada producto humano es producto de su naturaleza pensante; todo contenido -ya se trate de un sentimiento, una volición, una pasión o bien un concepto- se encuentra penetrado por el pensamiento. El pensamiento lo penetra todo, y, por lo tanto, cuando despliega su actividad puede saberlo todo.

Estos dos puntos nos llevan a considerar, por tanto, que los contenidos inmediatos como impulsos, pasiones, etc., no sólo serán parte

de la subjetividad humana, sino que su naturaleza es de hecho racional en el sentido en que son un producto exclusivamente humano, o sea, un producto del pensamiento. Estos contenidos, estas representaciones, se podrían entender, entonces, como contenidos inmediatos, no reflexivos, en la medida en que no han sido mediados ni elevados a la forma concreta y verdadera.

De acuerdo con lo anterior, la conciencia tiene un contenido que da el carácter a sus formas y las determina; este contenido no es otro que el pensamiento. Así, el contenido es, pues, uno, pero aparece bajo distintas formas. Podemos hablar, entonces, de un pensamiento que constituye todo lo humano, y de un pensamiento conceptual, -el modo filosófico de conocer-:

“No es lo mismo tener sentimientos y representaciones determinados y penetrados por el pensamiento, que tener pensamientos sobre ellos¹⁰. Los pensamientos engendrados por el pensar reflexivo aplicado a aquellos modos de la conciencia son lo que se comprende como reflexión, raciocinio, u otros términos semejantes, incluso filosofía¹¹.”

Esto nos hace ver que la reflexión no es el “único camino” para alcanzar la representación de lo eterno y verdadero, y tenerlo por verdadero; como hemos señalado, el pensamiento no sustituye el sentimiento. Por ejemplo, las pruebas metafísicas de la existencia de Dios fueron presentadas como si solamente a través de su conocimiento y del conocimiento que pudiesen engendrar, fuese posible esencialmente la fe y el convencimiento de la existencia de Dios. Tal afirmación sería muy congruente con otra que sostuviera que no podemos comer hasta haber logrado el conocimiento de todas las determinaciones químicas, botánicas o zoológicas de los alimentos, y que para digerirlos tuviésemos que esperar a habernos graduado en anatomía y fisiología¹². Si así fuese, estas ciencias se habrían hecho muy útiles en su propio campo, como la filosofía en el suyo.

§ 3

En este sentido, entonces, podemos decir con Hegel que el pensamiento, tomado en su más amplia generalidad, adquiere diversas for-

mas, entiéndase, diferentes determinaciones: sentimiento, intuición, concepto, etc. Como contenido se constituye en objeto para la conciencia; pero debido a que adquiere diversas formas, parece como si nacieran varios objetos para la conciencia

“y lo que es en sí lo mismo puede parecer un contenido distinto”¹³.

Mientras que por su parte, el pensamiento filosófico es, fundamentalmente, una forma particular del pensamiento: el pensamiento entendido como concepto. Este pensamiento tiene como característica la mediación, es decir, que como tal debe elevarse desde la representación para alcanzar el concepto. En otras palabras, el pensamiento filosóficamente tiene la exigencia de pasar de la representación al concepto¹⁴.

En este sentido, para Hegel, la Filosofía

“pone pensamientos, categorías o, más exactamente, conceptos en lugar de las representaciones.”¹⁵.

Pero, recordemos que el hecho de que poseamos representaciones no significa que sepamos de manera inmediata qué conceptos corresponden a ellas, es decir, no es suficiente tener representaciones para que uno conozca

“los pensamientos y conceptos de ellas”¹⁶.

Para Hegel, entonces, el contenido que llena nuestra conciencia, constituirá la *“determinidad”¹⁷*, de los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, obligaciones, etc., y también de los pensamientos y conceptos, y como sea que tales determinidades en tanto se es consciente de ellas, se pueden llamar representaciones resultará que, se puede decir de manera general, la filosofía pone conceptos en lugar de representaciones por la misma necesidad de satisfacción del pensamiento.

La Filosofía, por consiguiente, tendría que

“despertar la necesidad¹⁸ -subjética- de su modo propio de conocer”¹⁹,

y en relación con los objetos de la religión, es decir, con la verdad en general, debería mostrar su capacidad de conocerlos adecuadamente desde la filosofía misma, así lo precisa, nuestro autor, en el párrafo 10 de su Enciclopedia:

“El pensamiento propio del modo filosófico de conocer precisa él mismo de justificación, tanto respecto de su necesidad como respecto de su capacidad para conocer los objetos absolutos”²⁰.

De aquí que en relación con la conciencia común, la filosofía tendría que despertar la necesidad subjetiva de su modo de conocer; debería, en relación con los objetos de la religión (con la verdad en general), mostrar su capacidad de conocerlos (adecuadamente) desde ella misma. La necesidad de pensar la religión está en que el espíritu tiene una actividad íntima que es precisamente pensante en cuanto pensamiento.

Entonces, si el pensamiento, gracias a su actividad, se eleva desde la representación para alcanzar el concepto, para convertirse en pensamiento filosófico, el contenido verdadero de la conciencia lo obtendremos elevando a la forma del concepto:

“... para experimentar lo verdadero de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc.; es preciso reflexionar”²¹;

o visto de otra manera, la reflexión transforma las representaciones en pensamientos. Notamos en todo esto que se da una necesidad de satisfacción del pensamiento por el sólo hecho de ser seres humanos.

Ahora bien, como consecuencia de que el pensamiento es lo único que la filosofía vindica como forma propia de su tarea, esta ciencia sufre del desprecio que se le hace

“...cuando incluso aquellos que no se han esforzado por alcanzarla, se hacen la ilusión de saber desde pequeños de qué va, de modo que con una educación general y, sobre todo, desde los sentimientos religiosos, se sien-

ten capaces de echarse a andar y de pararse, es decir, de filosofar y de juzgar sobre filosofía”²².

Es decir, que aquellos que no se han esforzado por alcanzar la filosofía, se creen con derechos de juzgarla, desconociendo incluso que - como hemos visto-, nada humano es extraño al pensamiento²³.

§ 4

Hasta aquí hemos empleado la expresión espíritu sin explicarla. Queremos, antes de continuar hablando del contenido de la filosofía y su relación con la religión, detenernos en la consideración de ¿qué es el espíritu?.

Así tenemos que, según Hegel, aparecen ante nuestra conciencia dos reinos: el reino de la naturaleza y el del espíritu, siendo este último el que lo abarca todo, es decir, encierra todo cuanto ha interesado e interesa al hombre²⁴. Esto ya nos da una clave de qué es el espíritu: aquello que está abarcado por el hombre²⁵. El espíritu no es una cosa abstracta, su existencia consiste en tenerse a sí mismo por objeto; el espíritu es pensante y es el pensamiento de algo que es, de cómo es y de qué es.

Podríamos decir que el espíritu sabe, pero saber es tener consecuencia de un objeto racional: “sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí”. La esencia del espíritu es la libertad, él tiene la capacidad de abstraerse de su existencia desde su existencia; él es capaz de abstraerse de sus circunstancias, de elevarse, de separarse de ellas; no obstante no poder vivir sin sus circunstancias, y esto es lo que, en Hegel, se denomina la relación negativa, el hecho de poder separarse de sus circunstancias y de su propia actividad; entonces, de aquí que negar la determinación natural sea lo que hace al hombre ser espiritual.

La universalidad abstracta es, en este sentido, la esencia del espíritu y ser en la universalidad es alcanzar un ser ahí pero ese es su propio ser ahí; en la abstracción alcanzada, en la universalidad mora el es-

píritu y se convierte en su ser ahí, esto es lo que nos hace seres espirituales; en este sentido, el universal está particularizándose y es ahí idéntico consigo mismo.

Puesto que el poder abstraerse, saberse a sí mismo, es la nota característica de lo espiritual, la abstracción, elevación sobre la naturaleza es la capacidad más definitoria y egregia del hombre, y en la medida en que ponga en juego esas capacidades más alcanza y realiza su ser. Una consideración más determinada de la religión, el arte y la filosofía nos mostrarán que ellas hunden sus raíces en dicha capacidad. Por lo cual, legítimamente, podemos decir que son necesidades espirituales, que son productos de la libertad, que son productos del pensamiento caracterizado como aquella capacidad de abstraerse y de aplicarse a la consideración de los objetos. En este sentido Hegel puede decir que:

“Lo absoluto es el espíritu; he aquí la definición suprema de lo absoluto. - Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y (toda) ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal²⁶.

No obstante, aunque como impulso o tendencia, en todo lo humano hallamos su actividad como espíritu y el reconocimiento de este hecho -nos lo recalca Hegel en la cita anterior-, es en cierto modo la tarea de la historia universal; y, por ello, es que debemos hallar la noción de espíritu y más aún, su concepto:

La palabra y la representación de espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba dado a la representación y que es en sí la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdaderamente e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma²⁷.

Lo anterior, podemos decir, es de modo más preciso tanto lo que es común como lo que diferencia a la filosofía de la religión. Sin embargo, es necesario determinar esto mucho más de cerca, y para ello debemos regresar a nuestra reflexión inicial.

§ 5

Tenemos que el contenido que se le aparece a la Filosofía, a la conciencia, es el pensamiento que aparece de manera inmediata bajo la forma de representaciones. Hegel llamará a este contenido la “*realidad efectiva*” y a la primera conciencia que tenemos de ese contenido la llamará “*experiencia*”²⁸.

El acuerdo entre realidad y experiencia (y como la filosofía quiere alcanzar la realidad), será la prueba por lo menos extrínseca de la filosofía. En este sentido la filosofía no puede tener como prurito el diferenciarse del contenido de la experiencia; y en materia religiosa su prurito no será tampoco el desconocer la experiencia religiosa para alcanzar el contenido de Dios. Esto nos remite más bien a otro aspecto que no podemos desconocer y será el de cómo en ese proceso de reconocimiento del espíritu aparece naturalmente la diferencia de la filosofía y las otras formas de reconocimiento de la realidad. Para ello Hegel nos tiene que ilustrar acerca de cómo accedemos al pensamiento en el sentido filosófico.

En términos de la Filosofía del Espíritu tenemos como resultado de lo anterior que lo que se hace para alcanzar el punto de vista filosófico es desplegar la verdad que se halla en la certeza exponiendo sus diferenciaciones, por ello Hegel dice que

“Siendo la Filosofía un modo distinto de los otros modos de hacerse consciente de ese único haber, modo que se distingue solamente según la forma, resulta necesaria su conformidad con la realidad efectiva y con la experiencia. Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca²⁹, de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconciente con la razón-que-esta-siendo³⁰, es decir, con la realidad efectiva”³¹.

Lo anterior nos remite a la famosa proposición hegeliana:

“Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es real es efectivamente real, eso es racional”³².

Ya habíamos señalado que en cierto modo para Hegel todo el contenido de la conciencia es racional por el hecho de ser pensante; y como tal, la realidad (todo lo que se nos ofrece a nuestro espíritu es racional), está impregnada de esa actividad y, por lo tanto, esa realidad es efectivamente racional.

Esto que parece un pensamiento esotérico para el lector de Hegel, es la proposición que expresa con demasiada claridad las doctrinas religiosas sobre la “divina providencia”, siendo la providencia el modo cómo el sentido común se representa a Dios y su gobierno en el mundo³³.

Pero, en lo referente al sentido filosófico de dichas proposiciones, Hegel está refiriendo que es preciso saber no solamente que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que sólo él es lo verdaderamente³⁴, sino que también es necesario saber, desde el punto de vista formal que el simple estar ahí es en parte fenómeno y es solamente en parte realidad efectiva³⁵, por lo que hay que alcanzar la totalidad de esa realidad. Esto es decisivo tanto para la comprensión de la filosofía hegeliana como para el tema que nos ocupa.

En la vida ordinaria es común entender por “realidad efectiva” la existencia en general es decir, representaciones tales como el bien, el mal, el error, la voluntad arbitraria, así también como aquellas cosas que tienen una existencia pasajera. Sin embargo, e incluso para la conciencia ordinaria, una existencia pasajera, contingente, no es tan real como aparece inmediatamente, o en términos de Hegel

“Lo contingente es una existencia que no tiene mas valor que el de una posibilidad, algo que tanto es como podría igualmente no ser”³⁶.

Ahora bien, a la realidad efectiva de lo racional se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Y por el lado contrario, se opone también a la realidad efectiva de

lo racional la representación de que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o también demasiado impotente para conseguírsela.

Hegel nos explica, sin embargo que a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber moral que él receta muy a gusto,

“... esa sabihondez no tiene razón cuando imagina que, al tratar de esos objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro de los intereses propios de la ciencia filosófica”³⁷.

Como si el mundo hubiese tenido que aguardar al entendimiento para saber cómo debe ser; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser? ³⁸.

Precisamente en el ámbito de la religión se expresa esta diferencia, y esa es la que se halla en el origen de la religión cuando se expresa que Dios es la verdad, y entonces a esta verdad se la puede conocer o no. Si se la puede conocer, surge la sabihondez generalmente moralizante, y si no se la puede conocer es porque, según se dice, tales cosas son telarañas mentales que no merecen atención.

Pero, Hegel nos muestra que la preocupación por la verdad en cualquier terreno delata una posición y una conciencia del mundo³⁹. La realidad racional debe distinguirse, en primer lugar, de este tipo de existencia contingente⁴⁰, y en segundo lugar, de lo que propiamente se entiende por idea e ideal y que algunos suponen que es lo que constituye el contenido de la filosofía, pues la filosofía, según Hegel,

“trata solamente de la idea, la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva”⁴¹,

su contenido será, entonces, la realidad consumada que ella debe aprehender y elevar a su forma racional.

Ahora bien, si, como hemos dicho, el contenido de la Filosofía no es otro que el de la realidad, ella como actividad pensante no puede ejercitarse con el propósito de ofrecerle al mundo fórmulas para su mejoramiento ni menos aún con el propósito de dar reglas prácticas para vivir en él. Esto es en lo que termina una filosofía cuyo contenido no sea la realidad sino el deber ser.

Ya nos dice Hegel que en cuanto a

“la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, ella aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada (...) sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual”⁴²,

el reino del espíritu. En este sentido se puede afirmar que la Filosofía no es en ningún modo edificante; es, por el contrario, develante, conceptual teórica.

§ 6

De todo lo expuesto podemos concluir con Hegel que el pensamiento nace de la experiencia, que la filosofía depende de la experiencia. Por lo que vemos que hay algo en común entre la religión, el sentido común y la filosofía, y es que cuando ellas se enuncian parten de la experiencia.

Así pues, dado que consideramos que la filosofía depende de la experiencia y que el contenido de la religión es la experiencia, podríamos pensar que el atenerse a lo empírico podría satisfacer la necesidad de conciliar nuestro contenido subjetivo con la realidad. Pero Hegel critica el principio denominado de la experiencia ya que experiencia no es lo que necesariamente hace referencia a la sensación; sencillamente porque, por ejemplo, en un proceso filosófico nos preguntamos también acerca de Dios, y en el caso de Dios sabemos que él no es empírico en el sentido estricto de la palabra, aún el sentido común, que pre-

tende tener experiencia de Dios y por tanto de la verdad, reconoce que Dios no puede ser conocido sensiblemente.

Ahora bien, la respuesta podría ser que para tener el conocimiento efectivo de la verdad, para alcanzar la racionalidad (el enlace entre lo universal y lo particular) del contenido del saber, habría que ejercitarse en la *reflexión* de lo sensible, en la aplicación del pensamiento a la experiencia cuyo modelo se halla en las ciencias empíricas. En efecto, las ciencias empíricas reflexionan la realidad para alcanzar las leyes del mundo, lo que es lo limitan a la ley de la experiencia, de aquí que se ha llegado a pensar que por esto habría que atenerse a la ciencia empírica, que ella sería el máximo conocimiento en el sentido de alcanzar la unidad o realidad de las cosas⁴³. Sin embargo Hegel expresa que:

“Como sea que el reflexionar en general contiene en primer lugar el principio de la filosofía (también en el sentido de comienzo) y después de este principio haya florecido de nuevo en los tiempos modernos con su [propia] autosuficiencia (después de la reforma luterana), en tanto desde su comienzo mismo no ha sido sostenido de manera meramente abstracta como [había ocurrido] en los comienzos filosóficos de los griegos, sino que enseguida se ha arrojado sobre la materia aparentemente desmedida del mundo fenoménico, ha venido a darse el nombre de filosofía a todos los saberes que se ocupan del conocimiento de la medida estable y universal dentro del océano de las singularidades empíricas, y [que se ocupan también] de lo necesario de las leyes dentro del aparente desorden de la multitud infinita de lo contingente; de esta manera [la filosofía] ha tomado al mismo tiempo su contenido de su propia intuición y percepción de lo externo e interno, de la naturaleza presente, e igualmente del espíritu presente y del pecho de los seres humanos”⁴⁴.

Con lo anterior podemos decir, por tanto que, la determinación infinitamente importante del principio de la experiencia es que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que estar allí el ser humano, sea con sus sentimientos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencial. Entonces, aquellas ciencias que se han llamado [por otros] filosofía las denominamos ciencias empíricas en razón del punto de partida que adoptan, estas ciencias lo que persiguen y producen son leyes, proposiciones universales, una teoría (los pensamientos de eso que está ahí). Así, por ejem-

plo, se ha llamado “filosofía natural” a la física newtoniana⁴⁵. Y lo que dichas ciencias, con sus leyes, proposiciones, teorías, procuran es satisfacción. Por lo tanto encontramos, podemos decir, que las ciencias empíricas surgen, de una necesidad de satisfacción: la de la unión necesaria de lo universal (la ley) con lo particular.

Lo que sucede es que en los tiempos modernos la razón subjetiva en el hombre ya no se conforma con “saber” la verdad respecto de los objetos sino que exige satisfacción en la forma⁴⁶. Cuando se analiza la forma de satisfacción que dan las ciencias empíricas, ésta no cumple con la exigencia de la razón subjetiva porque la forma de enlace entre lo universal y lo particular es exterior. En este sentido, dado el resultado de tales ciencias, que es de hecho un universal indeterminado, no se encuentra ligado por sí mismo con lo particular. El resultado queda así como exterior e incluso como accidental. De otro lado su punto de partida es dado de manera inmediata, el cual se convierte en la presuposición de la que se parte.

Estos dos aspectos muestran que en las ciencias empíricas,

*“no se da plena satisfacción a la forma de la necesidad”*⁴⁷.

Dicha satisfacción es, pues, tarea de la filosofía que tiene en común con las ciencias empíricas su naturaleza reflexiva, pero que va más allá de dicha naturaleza y se ve en esta necesidad por querer alcanzar la unidad de la conciencia con el mundo, lo que se denomina su carácter *especulativo*. En otras palabras, la razón subjetiva exige no solo el conocimiento, no solo exige estar en su contenido, exige además su satisfacción según la forma y esta forma es en general la necesidad⁴⁸; pero la reflexión, en la medida en que se orienta a dar satisfacción a esa “menesterosidad”, es lo propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*⁴⁹.

Por eso para Hegel, la reflexión filosófica siendo común con la naturaleza reflexiva de las ciencias empíricas, también se distingue de ella; además de las formas comunes, posee también formas propias, la más universal de las cuales es el concepto.

En este mismo sentido podemos entender la siguiente afirmación:

“La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, solo en esto: no en que aquella deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y lo usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de estas ciencias] introduce otras categorías y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a ese cambio de categorías. La lógica especulativa contiene a la lógica anterior y a la metafísica, contiene sus mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetivos, pero al mismo tiempo las reelabora y las transforma como ulteriores categorías.

Hay que distinguir entre lo que se llama concepto en sentido especulativo y lo que usualmente se denomina así. Es sobre este último sentido sobre el que descansa la afirmación repetida millares de veces hasta convertirse en prejuicio, que lo infinito no se puede captar con conceptos”⁵⁰.

Pero, la filosofía se distingue de las ciencias empíricas porque tiene formas propias para que ese primer universal, resultado de esas ciencias, sea a su vez concepto⁵¹.

Sabemos ya que el espíritu procura satisfacción a su propia intimidad, tenerse como objeto de sí, de su propio saber, oponiéndose a esas formas de su existencia (las imágenes, fines, etc.). De este modo se encuentra a sí mismo puesto que su principio es el pensar.

Entonces, podemos precisar la tarea de la filosofía como: el espíritu, cuya naturaleza más íntima es el pensamiento, exige una satisfacción de sí mismo, y para ello debe tomar al pensamiento como un objeto, por el cual puede llegar hasta sí mismo y aprehenderse. El espíritu debe tomarse a sí mismo en el pensamiento⁵².

En otras palabras, el pensamiento debe tomarse a sí mismo, como objeto para llegar a ser en y para sí. En dicha exigencia -que es propiamente la exigencia de la filosofía- el pensamiento tendrá que aventurarse en una serie de contradicciones de tal manera que puede correr el riesgo de convertirse en pensamiento abstracto, o sea, que puede es-

tacionarse en la inmovilidad y unilateralidad de sus propias determinaciones. Pero también puede suceder que el pensamiento agobiado por sus contradicciones no quisiera operar como negación y quiera recurrir a soluciones parciales o inmediatas que erigiría en formas del conocimiento de la verdad.

A este respecto Hegel dice que:

“El pensar, desesperado de poder resolver por sí mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, el pensamiento no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente Platón, ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado saber inmediato como forma exclusiva de hacerse consciente de la verdad”⁵³.

Es en este sentido que se opina que la caída en la religión es muchas veces la caída en el sentimiento por el cansancio del pensamiento. Cuando el hombre religioso se propone entender, conocer, puede caer en ese cansancio o llegar incluso al escepticismo y por lo mismo se ve tentado a volver a sus creencias, a refugiarse en calmantes religiosos. Lo anterior se manifiesta, como nos lo refiere Hegel, en la denominada Misología, es decir, odio al logos, al pensamiento.

Sin embargo, la necesidad filosófica -que es de suyo la necesidad del pensamiento- se opone a este resultado y obliga al pensamiento a seguir su marcha, evitando con ello que renuncie a sí mismo. Esta necesidad que obliga al pensamiento a solucionar sus propias contradicciones es lo que constituye su naturaleza dialéctica, es decir, que por ser actividad, el pensamiento pone determinaciones que debe negar y superar. En otras palabras, según Hegel, podemos decir que precisamente lo que nos pone escépticos eso mismo hay que seguirlo pensando⁵⁴.

§ 7

Habiendo visto cómo surge la filosofía de una necesidad y si queremos captar en ella por qué contiene a la vez la necesidad de pen-

sar a Dios, es necesario, según Hegel, observar claramente el proceso del pensamiento:

El pensamiento, para nuestro autor, tiene como punto de partida

*“la experiencia, o sea, la conciencia inmediata y razonadora”*⁵⁵.

Impulsado por esta conciencia el pensamiento se eleva hasta sí mismo estableciendo con esto una relación esencialmente negativa respecto a su punto de partida, niega la experiencia. En este primer momento él alcanza la satisfacción en sí mismo⁵⁶, o sea, se pone en una relación inmediata consigo y se determina como universalidad abstracta. En otras palabras, respecto del mundo sensible, el pensamiento tiene que ver cómo salva los fenómenos, tiene que ver cómo salva las apariencias⁵⁷, lo que produce las ciencias empíricas, las cuales por su propio impulso llevan

*“consigo el estímulo para vencer la forma con la que se ofrece la riqueza de su contenido en cuanto algo meramente inmediato y hallado (una pluralidad de cosas colocadas junto a otra y por ende una pluralidad contingente) y para elevar ese contenido a necesidad”*⁵⁸.

Este estímulo obliga al pensamiento a salir de la universalidad abstracta y de la satisfacción en la que se encuentra y a recoger el contenido inicial con sus diferentes determinaciones. El pensamiento cuanto más se eleva a sí mismo más plasma el contenido, pero más plasma el contenido cuanto más recoge la experiencia.

Es decir, por el desarrollo de las ciencias empíricas, la filosofía se ve obligada a recoger la experiencia, lo cual no significa que ella se devuelva a esa misma experiencia: el estímulo que llevan las ciencias empíricas obliga a la filosofía a moverse por sí misma; y, entonces, si el movimiento inicial era dado por la experiencia ahora el pensamiento, por su propia dinámica, en este automovimiento plasma el contenido de las ciencias empíricas y de la forma. El pensamiento procede así libremente

“en el sentido de que brota del pensar originario solamente con arreglo a la necesidad de la cosa misma”⁵⁹.

En lo dicho hasta aquí, y respecto de la necesidad, tenemos que Hegel ha tenido que reconocer cuál es la necesidad de la que surge la filosofía y nos hemos podido hacer una especie de historia del pensamiento surgido de esa mencionada menesterosidad o necesidad.

Así pues, hemos dicho, que el pensamiento tiene posiciones, se va poniendo y oponiéndose, y visto como desde un punto de vista genético se podría determinar que el pensamiento puro surge de dos necesidades:

Primero: la necesidad del espíritu, de estar en su suprema intimidad, cosa que no puede hacer sino oponiéndose o distinguiéndose de las diversas formas de su existencia, podemos decir, es la dialéctica del pensamiento consigo mismo, en una especie de diálogo consigo mismo, diálogo que no es desde cero sino distinguiéndose, o sea, manteniendo una relación negativa con sus objetos en los cuales el está de algún modo contenido. Y,

Segundo: la necesidad de la forma; es decir que, el pensamiento quiere captar de sus objetos no simplemente su existencia, su ser ahí, sino también la forma de la necesidad. El sujeto parte ahora de la necesidad de la demostración, lo que se llama necesidad de la forma. No solamente debe tener el contenido ante sí sino mostrarse como necesario, es decir, demostrarse.

Vemos, de otra parte, que de esta necesidad igualmente surgen las ciencias empíricas, pero esa necesidad no se satisface en la forma de estas ciencias porque, como ya se anotaba, la forma de enlace entre lo universal y lo particular es exterior y, por lo mismo, el resultado de estas ciencias (universal), no se encuentra ligado por sí mismo con lo particular.

§ 8

Lo anterior nos conduce al tratamiento de la relación de la mediación (reflexión del pensamiento) y, de la inmediatez (el contenido como dado). Es el punto que Hegel denomina relación entre **inmediatez y la mediación** en la conciencia que el espíritu tiene de sí en el pensamiento⁶⁰.

Al respecto, según Hegel, y por lo que hemos dicho anteriormente, del hecho de que el espíritu no se satisface solamente con lo dado sino que busca tenerlo ante sí y lo transforma⁶¹, podemos concluir que lo mediato y lo inmediato son dos momentos que parecen como distintos; están, por una parte, en conexión intrínseca y, por otra, no pueden faltar en dicho movimiento. Nos dice Hegel:

“Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación”⁶².

Es en ese continuo proceso de tomar algo como inmediato, como dado y aplicarle la reflexión, mediatizarlo, donde hallamos a Dios como objeto del pensamiento o del saber. Expresándolo con nuestras propias palabras diremos que:

Hegel saca la filosofía de una necesidad: El hombre moderno que quiere conocer, conocer como necesidad existencial. Este hombre necesita unirse al mundo, saberse unido en lo más íntimo con la realidad; pero en ese proceso se encuentra insatisfecho con el mundo (cosa que se muestra en la relación negativa con lo sensible, con los fenómenos), insatisfecho con lo inmediato y, por otro lado, quiere satisfacer esa necesidad. Es un problema del conocimiento donde se juega el espíritu (este es el carácter práctico de la filosofía). El hombre que quiere conocer no sólo nos informa una necesidad sino también una posición ante el mundo, ante sí mismo.

La filosofía es “mundana” pues surge de una relación con el mundo, y cuanto más se aleja del mundo más se lleva ese mundo del que se aleja.

Tal es precisamente el paso de lo sensible a lo suprasensible cuyo objeto o ente supremo es Dios. Así, el conocimiento de Dios implica una relación negativa respecto a su punto de partida (la representación) y en ese sentido se da una mediación,

“pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta”⁶³.

Se comprende así, que el paso a otro término no constituye una operación simplemente positiva -en cuanto se niega y se suprime el primer término-, sino que en el tránsito se contiene el primer término pero como momento superado.

De este modo, el conocimiento de Dios, como de todo suprasensible, comprende una elevación sobre la sensación e intuición: en la insuficiencia de las cosas sensibles se nos muestra la necesidad de Dios (la finitud de las cosas nos muestra a Dios); pero a la vez, la aprehensión de Dios exige de la aprehensión de las cosas sensibles⁶⁴. Para Hegel está claro que el objeto de la razón es Dios el cual debe ser conocido, es to es, determinado, pensado⁶⁵.

El saber acerca de las cosas de Dios opuesto a aquel lado empírico, no es por eso menos autosuficiente; es autosuficiente precisamente mediante esa elevación y negación; es más, se da su propia autosuficiencia esencialmente mediante esa negación y elevación⁶⁶.

Pero, de otro lado, la inmediatez (lo sensible, la experiencia) propia del pensamiento (lo a priori) consiste en la universalidad abstracta en la cual está en relación consigo mismo, relación estimulada por la experiencia; no obstante constituir ésta su mediatez, ella a su vez es una mediación en tanto que es reflejo de sí⁶⁷. En esta universalidad el pensamiento es indiferente a la determinación, incluso, indiferente a su propio movimiento. Para Hegel, en esta inmediatez el pensamiento se encuentra satisfecho consigo mismo y radica ahí, por tanto, su indiferencia hacia la particularización y con ello también hacia su propio desarrollo.

Sin embargo, para nuestro autor, cuando uno más trata de tener ante sí lo inmediato -lo sensible- más hay que elevarse por él y meditarlo por la reflexión. Entonces, la necesidad de Dios, que es un suprasensible, se nos muestra como un tipo de comportamiento en relación con la experiencia sensible y por tanto surge de la misma necesidad de la que surge la filosofía. De aquí que para Hegel no hay problema el que la Filosofía hable de Dios puesto que el objeto de la Filosofía es lo suprasensible, pero lo suprasensible es el tema de la religión igualmente.

Para salir de este problema hay que decir que la filosofía no se satisface en la reflexión: en pensar la experiencia y problematizarla, porque la reflexión se detiene en un momento negativo, y nosotros no solamente debemos afirmar que Dios no es lo sensible sino que tenemos que averiguar, como se ha dicho, qué es.

La reflexión en general se comporta negativamente respecto de los objetos, por eso la necesidad de la filosofía Hegel no la llamará reflexión, que es la necesidad de la que surge la ciencia, la llamará, como hemos visto, reflexión de la reflexión, o sea, la especulación.

§ 9

De todo esto podemos concluir, entonces, que el contenido de la filosofía no es un aspecto de la realidad sino que es toda la realidad. Es saber Absoluto.

Nótese que Hegel se está refiriendo con esto al mundo moderno y por eso es que señala que el contenido positivo de las ciencias no satisface todas las exigencias del conocimiento en cuanto que ellas son precisamente existenciales.

En la religión se nos revela una necesidad del pensamiento que, como señalábamos, es una necesidad sentida y que exige satisfacción. Para Hegel, la misma necesidad de la filosofía, que no puede satisfacerse en el conocimiento positivo de las ciencias, es la que exige el conocimiento Absoluto; este conocimiento ya no es simplemente un pensa-

miento reflexivo sino propiamente especulativo y absoluto porque no se refiere a relación del pensamiento con uno o muchos objetos particulares sino con la totalidad de lo real. Así mismo cuando pensamos en Dios no lo pensamos relacionado con su obrar en este o aquel objeto sino que como ente supremo, lo pensamos relacionado en el mundo como totalidad⁶⁸.

Hemos llegado al punto en que Hegel localiza propiamente el punto de vista especulativo y que es el que determina, según él, la historia de la filosofía.

Para nuestro autor, bajo la figura propia de la historia externa, el nacimiento y desarrollo de la filosofía se representa como historia de esta ciencia. Esta figura confiere a los grados de desarrollo de la idea la forma de una secuencia contingente; es decir, que el quehacer filosófico tiene la huella de la contingencia, y de algo así como de una mera diversidad de los principios y de las realizaciones de estos principios dentro de las filosofías correspondientes.

De aquí que aparentemente tendría razón quien le critique a la filosofía una inestabilidad en sus planteamientos; pero, puesto que la realidad es cambiante, inestable, y la filosofía esta llamada a dar cuenta de esa realidad, entonces, tal calificativo (crítica), se convierte en un reconocimiento de su tarea.

Así, la génesis de la filosofía, considerada desde la historia de la filosofía, representa la marcha del espíritu viviente⁶⁹.

Por tanto, los diversos sistemas filosóficos corresponden a distintos momentos de la configuración del espíritu en su propio autoconocimiento. En otras palabras, los sistemas filosóficos no son más que una misma filosofía “**en diversos grados de desarrollo**”, que se determina en esos sistemas y en los fundamentos particulares de cada uno de ellos. Esto implica al mismo tiempo, que la última filosofía sea producto de todos los sistemas precedentes y que ella contenga los fundamentos de todos ellos;

“será la más desarrollada, la más rica y la más concreta”⁷⁰.

La anterior afirmación nos hace ver, según Hegel, que el desenvolvimiento histórico de la filosofía es el mismo desenvolvimiento del pensamiento. Visto desde el interior, este desenvolvimiento representa la libertad del pensamiento que

“es en sí concreto (...), es idea y en su total Universalidad la idea o lo absoluto”⁷¹.

De ahí que la ciencia de este pensamiento deba tener la forma del sistema:

“...porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como totalidad; y sólo mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo (...), es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares”⁷².

Y al considerar que la filosofía y la religión tienen en común la verdad⁷³, entonces, la religión deberá tener, el mismo camino para ir a la verdad⁷⁴.

Ahora bien, dado todo este proceso, hay que tener en cuenta que la lógica, como ciencia del pensamiento puro, es metafísica pues el pensamiento en su quehacer hasta su sí mismo contiene la realidad; y, La Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas es el desarrollo del pensamiento y la filosofía pero liberado del movimiento histórico.

§ 10

Para Hegel hay varias maneras, según la Introducción a la Enciclopedia⁷⁵, de presentar la Filosofía: Primero la Fenomenología, las etapas por las que cruza la conciencia en su devenir cognoscitivo-existencial. Segundo, la historia de cómo se arriba al pensamiento puro, el pensamiento propiamente filosófico, y que va desde el comportamiento negativo con respecto a la experiencia que es el de la reflexión hasta el pensamiento especulativo o pensamiento lógico. Tercero, la histo-

ria de los sistemas especulativos, y su exposición liberada de su acaecer histórico, la cual es precisamente la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas; en la cual el pensamiento es concreto en el sentido de que contiene como pensamiento las categorías de la realidad, es decir, en términos actuales, la idea como unidad viviente de sujeto-objeto. Además, en cuanto contiene todas las determinaciones, el pensamiento es Absoluto, es conocimiento absoluto; y, la ciencia de este desenvolvimiento (o sea, la del pensamiento libre como idea), esa ciencia es sistema porque lo verdadero sólo es como sistema verdadero.

Por lo anterior, la noción básica de Hegel es la noción de totalidad, y esta noción hemos de relacionarla con Dios porque la relación de Dios con los seres no se refiere solo a que se trate con una o con otra cosa sino con el todo y el saber precisamente así tiene que proceder. Es por eso que, en cierto sentido, la filosofía expone la lógica de Dios mismo, sólo que la lógica pura será la actividad de Dios puro; es en la representación que esto ya está, en cuanto que nos imaginamos que en Dios hay un plan divino que se explicita cuando se da en la existencia (con todo lo que implica darse existencia), es decir el ponerse que es un oponerse.

Entonces, la exposición de la filosofía es saber absoluto y Hegel dice que un filosofar sin sistema no puede ser nada científico. Igualmente nos dice que cada parte de la filosofía es un todo filosófico el cual es un círculo en sí mismo y como saber absoluto significa la exposición de la cosa como unidad de sus determinaciones. Cada esfera funda a la otra.

Cuando vamos a hacer esa exposición tenemos un resultado previo que es precisamente el acceso a ese puro elemento del pensamiento que como libre va a sacar de sí las determinaciones; obsérvese que el pensamiento filosófico cumple con la definición de libertad que es la capacidad de determinarse desde sí. Por eso hay que advertir que la lógica no está exenta de contenido, Hegel dirá, como veremos más adelante, que la lógica es especulativa en el elemento de que contiene el ser, pero en elemento del pensar o ser puro. Es decir, accedemos al terreno de la lógica pura del ser. Y cuando el pensamiento puro o absoluto, se pone a su tarea, encontrará la religión por su camino.

Así, para Hegel:

“... La religión se manifiesta como una parte del ser allí y del obrar y del actuar, cuya otra parte es la vida en su mundo real. Ahora bien, como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu o el espíritu en su religión son lo mismo, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino a la inversa en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y objeto de su consciencia⁷⁶ ... La realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación⁷⁷.”

Hegel considera, entonces, a la religión como parte de la modernidad que debe analizar la filosofía. Pues como ya hemos insinuado, surgen de la misma necesidad de la relación existencial cognoscitiva.

En la época de nuestro autor (y como lo planteamos en la Introducción en nuestra época), ella exige pensamiento, y el pensar surge de la misma experiencia de la vida, surge como experiencia cognoscitiva⁷⁸. Tal es la relación básica de la religión con la filosofía.

§ 11

En lo que hasta aquí llevamos de nuestro tratado tenemos que hemos encontrando cómo justificar la religión ante la filosofía, en la medida en que surgen de la misma necesidad que es la experiencia del mundo y exigen la satisfacción de la forma⁷⁹. No se trata del contenido, se trata de la forma; el filósofo exige que su contenido no solo se muestre como tal sino como necesario, es decir, no solo que se le muestre sino que se le demuestre, y no solo en este campo sino en cualquier campo⁸⁰.

El espíritu pensante no quiere decir que no sea religioso, puede ser religioso pero, precisamente la religiosidad de la época moderna es así también pensante porque exige no solamente que Dios es; es decir, no solamente exige la fe y Dios está en lo más íntimo del corazón, sino que exige reconocerlo y esto es en esencia el luteranismo, lo que nos lle-

va a afirmar que, de algún modo, Hegel le da curso al luteranismo en filosofía a lo que el luteranismo es en materia de religión.

Hemos con esto legitimado como tarea del pensar, la religión. Pues ella surge la misma necesidad de la filosofía.

Ahora, sirviéndonos de algunos párrafos de la Lógica, buscaremos legitimar el pensamiento, la filosofía, ante la religión ya que consideramos, con Hegel, que la filosofía y la religión parten de una coincidencia, a saber: que la representación que se hace de Dios la religión es lo que busca la filosofía; es decir, en cuanto la filosofía busca la verdad en sí y para sí, y Dios en la religión nos lo representamos el ser en sí y para sí; por esto y en ese sentido, Dios es considerado como el objeto absoluto del conocimiento.

NOTAS

- 1 “...para Hegel , Religión y Filosofía participan de un mismo y único objeto: Dios, el sentido último y radical de la existencia humana” Cf. Díaz, Jorge Aurelio, Estudios sobre Hegel, Colombia, 1986, Universidad Nacional, pp. 168 ss.
- 2 Parece que en nuestro tiempo la religión está en un estado inferior y privado. Pero, por paradójico que hoy parezca, Hegel sentía la imperiosa tarea de mostrar la capacidad de la filosofía de conocer sus objetos.
- 3 HEGEL, G.W.F. Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas (Desde ahora este título citaremos así: Enciclop.) Introducción. Alianza Universidad, Madrid, 1997. Parág. 01 p. 99-100.
- 4 HEGEL, G.W.F. Enciclop. Parág. 01 p. 100.
- 5 Para un mejor tratamiento de este tema se puede consultar en: Kojeve, Alexandre, La Dialéctica del Amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires, s.a. La Pléyade. pp. 8-489
- 6 HEGEL. Enciclop. Parág. 02 p. 100-101.
- 7 Respecto a este punto se puede consultar en el Prefacio de Principios de la Filosofía del Derecho, de Hegel, por ejemplo cuando nos dice que: “La filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* la razón... Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en sí y por sí... Es una gran obstinación, obstinación que hace honor al hombre, no querer reconocer nada en los sentimientos que no haya sido justificado por el pensamiento” cf. HEGEL, Princi-

pios de la Filosofía del Derecho, Prefacio. Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988. pp. 39-54.

8 HEGEL. Enciclop... Parág. 02 p. 101.

9 Referente a este tema pueden verse los escritos de muchos autores como por ejemplo Pascal quien afirmaba que: “El hombre es una mezcla de ángel y bestia, de racionalidad e irracionalidad, de materia y espíritu, de libertad y esclavitud, de egoísmo y amor, de ser y de nada” Cf. PASCAL, Blas, Pensamientos, Aguilar, Madrid, 1963. También los escritos de ZUBIR X., Siete Ensayos de Antropología Filosófica, USTA, Bogotá, 1982.

Y, particularmente, respecto del autor que nos ocupa, se puede ver en la Fenomenología del Espíritu la cual, según Alexandre Kojève en su obra La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel, es una Antropología Filosófica, su tema es el hombre en tanto que humano, el ser real de la historia. Esta obra podría ser dividida en dos partes. La primera (cc. I-V) no toma en cuenta la evolución de la humanidad. Hegel analiza allí los elementos que se hallan en cada hombre real (con predominio de uno de ellos), y estudia también al hombre fuera de sus relaciones con la sociedad, lo cual es una abstracción voluntaria. (En el c. V se trata del Hombre concreto, más este hombre vive en sociedad si bien se desinteresa de ella: su existencia real misma es pues “abstracta” de alguna manera; tal es precisamente la existencia del Intelectual).

EL hombre real es siempre un ser social, es decir, político e histórico: él vive y actúa dentro de un Estado y sus actos crean la Historia. Esta es la Historia analizada íntegramente (porque ella está terminada, según Hegel), en la segunda parte (cc. VI-VII). En esta parte Hegel muestra como vive, actúa y se comprende el Hombre que reúne en sí mismo todos los elementos constitutivos (Momento) descritos en la primera parte: Sensación, Percepción, Entendimiento por un lado; Deseo, Lucha por el reconocimiento, Trabajo, del otro; en fin, la Razón que le permite reflexionar (reflektieren) sobre sí mismo y sobre el mundo. Cf. Kojève, Alexandre, La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires, Pléyade, s.a., pp. 40-45; 104-105.

10 Podríamos decir en otras palabras: “pensar la reflexión”; dar al contenido, ya racional, una forma también racional.

11 HEGEL. Enciclop. Parág. 02 p. 101-102.

12 Ibid., Parág. 02 p. 102.

13 Ibid., Parág. 03 p. 103.

14 Este paso es un proceso doloroso según nuestro autor.

15 HEGEL Enciclop.. Parág. 03 p.103.

16 Ibid., Parág. 03 p. 103.

17 HEGEL. Enciclop. Parág. 03 p. 102.

18 Necesidad subjetiva o menesterosidad. Puede verse en los diccionarios de lengua alemana la traducción del término *Bedurfnis* para comprender la riqueza del término.

19 HEGEL. Enciclop. Parág. 04 p. 104.

20 HEGEL. Enciclop. Parág. 10 p. 111.

- 21 Ibid., Parag. 05 p. 104. Esta afirmación hegeliana se identifica con la creencia inserta ya en la conciencia común, acerca de que las cosas no son en su verdad tal como aparecen a la percepción sensible. Por ello es necesario un trabajo de reflexión para que podamos acceder a la esencia de los objetos, ya sean éstos internos o externos.
- 22 Cf. HEGEL. Enciclop.. Parág. 05 p. 105.
- 23 “Dada la importancia del modo en que se realice la tarea filosófica (...), no se puede negar la necesidad de apoyo y protección que desde muchos lados distintos parece tener la filosofía. En efecto, en muchas producciones de la ciencia positiva, así como en textos de edificación religiosa y en otras literaturas indeterminadas, se observa no sólo ya el comentado desprecio por la filosofía, que se expresa en quienes inmediatamente demuestran estar retrasados en el desarrollo del pensamiento y para los cuales la filosofía es algo totalmente extraño; la consideran sin embargo como algo totalmente acabado, incluso se dirigen expresamente contra la filosofía y declaran que su contenido -el *conocimiento conceptual de Dios* y de la naturaleza física y espiritual, el *conocimiento de la verdad*- es una presunción insensata y pecaminosa. Allí se ve cómo una y otra vez, interminablemente, la razón es acusada, rebajada y condenada, o por lo menos se deja traslucir cuán incómodas resultan para una gran parte de la actividad que debería ser científica las inevitables pretensiones del concepto (...) Se oye incluso *recomendar la llamada doctrina de la razón*, con el convencimiento de que por ser una ciencia seca y estéril, pronto se la abandonará (...); la recomendación se hace con la convicción de que en ningún caso puede resultar perjudicial, así como tampoco ser útil para nada” cf. HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Prefacio. pp. 48-49.
- 24 Para una mejor profundización y comprensión de este tema remitimos a lo expuesto por HEGEL tanto en la Fenomenología del Espíritu en el capítulo referente al Espíritu pp. 259-392. Como en La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en los Parágrafos 377-577.
- 25 Precisamente cuando se piensa en Dios, se piensa que lo espiritual es algo más que el hombre, que la pura abstracción del ser humano en la naturaleza; sin embargo, observando qué es el hombre podemos decir qué es lo espiritual, viendo sus notas. La primera nota es que el hombre se tiene a sí mismo como objeto, la primera nota del espíritu será por tanto el tenerse a sí mismo por objeto, pero tenerse a sí mismo como objeto es lo que en el hombre podemos denominar pensamiento; por tanto, el espíritu es pensamiento y ésta constituye su primera determinación.
- 26 HEGEL, Enciclop. Parág. 385.p. 437.
- 27 HEGEL, Enciclop. Parág. 385.p. 437.
- 28 HEGEL. Enciclop. Parág. 06 p. 105. Hegel utiliza aquí el término conciencia en dos sentidos: el primero se refiere al contenido propio que distingue al hombre de su entorno y, en última instancia, al espíritu. El segundo, se refiere propiamente a la actividad de ese contenido, a su propia experiencia que obviamente sólo puede llevar a cabo la conciencia como facultad del hombre y por la cual es llevado a la forma del concepto.

- 29 Anotamos que dice claramente “piedra de toque extrínseca” (de fuera) y no intrínseca.
- 30 HEGEL., Parág. 06 p.106. La filosofía de Hegel se propone reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad (“el concepto”).
- 31 HEGEL, Parág. 06 p. 106-107.
- 32 Ibid. Parág. 06 p. 106.
- 33 No hay que igualar la divina providencia con Dios, ni menos aún como lo refiere la filosofía, sino que la divina providencia es el modo como el sentido común se representa a Dios, entonces estas proposiciones, de cierto modo, están en el sentido común como lo mostraremos en la segunda parte de nuestra obra.
- 34 No solamente habría que saber que Dios es la realidad sino en qué sentido comprender eso de un modo absoluto.
- 35 Cf. HEGEL. Parág. 06 p. 106
- 36 HEGEL. Enciclop.. Parág. 06 p. 106-107.
- 37 HEGEL. Enciclop. Parág. 06 p. 107.
- 38 HEGEL. Parág. 06. P. 107.
- 39 Pues para Hegel la filosofía tiene una existencia que afecta a lo público, así lo manifiesta en el Prefacio a los Principios de la Filosofía del Derecho. Cf. p. 47.
- 40 Pues, ¿qué valor tendría una filosofía de lo contingente?. No dejaría de ser a su vez más que una filosofía pasajera.
- 41 HEGEL. Enciclop. Parág. 06 p. 107.
- 42 Se puede consultar en: HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Prefacio, p.54.
- 43 Conciliación de su ser contingente con su ser verdadero.
- 44 HEGEL. Enciclop., Parág. 07 p.107-108.
- 45 A este respecto Hegel nos refiere en la nota de su Enciclopedia, que también la revista editada por Thomson lleva el título de Anales de Filosofía o Revista de Química, Mineralogía, Historia Natural, Agricultura y Arte [16 vols. Londres, 1813-1820 New Series (edited by R. Phillips, 12 vols., Londres, 1821-1826)]. Cf. HEGEL. Enciclop. Nota de Hegel p. 109.
- 46 Hegel alude y se dirige a su mundo histórico, al estado de la formación espiritual general de la época, tal como ella se desarrolla. Y a ello se refiere cuando habló de la conciencia subjetiva. Se dan dos realidades, por un lado está el hecho de que el individuo moderno no se satisface con lo que le digan o tan solo con mostrarle las cosas, sino que quiere hallarlas por sí mismo y ante sí mismo; y, por otro lado, está el hecho de que tiene que efectivamente hallarlas por sí mismo ante la experiencia. Entonces, la ciencia filosófica, su sentido, surge en diálogo con el estado histórico del saber, ella revela la historicidad de la cual surge.
- Y de otro lado, la necesidad de experiencia subjetiva, por ejemplo en el campo de Dios, es la que ha hecho surgir no solo el movimiento empírico en el campo del saber sino el movimiento de la reforma protestante en el campo de la religión.

Hegel nos manifiesta en su obra *Principios de la Filosofía del Derecho* que: “Es una gran obstinación, obstinación que hace honor al hombre, no querer reconocer nada en los sentimientos que no haya sido justificado por el pensamiento. Esta obstinación es lo característico de la modernidad y, por otra parte, el principio propio del protestantismo. Lo que Lutero inició como creencia en el sentimiento y en el testimonio del espíritu es lo mismo que posteriormente el espíritu más maduro se ha esforzado por captar en el concepto, para liberarse así en el presente y por lo mismo encontrarse en él. Así como, según una expresión que se ha vuelto famosa, una filosofía media aparta de Dios -y es esta misma medianía la que hace del conocimiento un acercamiento a la verdad- mientras que la verdadera filosofía, en cambio, conduce a El (...) Así como la razón no se contenta con el acercamiento -que no es ni frío ni caliente y por lo tanto debe ser vomitado (Apocalipsis 3, 16)- tampoco se contenta con la fría desesperación que admite que en esta temporalidad todo anda mal o, a lo sumo, mediocrementemente, pero que afirma que en ella no se puede tener nada mejor y que sólo por ello hay que estar en paz con la realidad; es una paz más cálida la que proporciona el conocimiento”. HEGEL. Prefacio de *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. y Prólogo de Juan Luis Verma. Barcelona, Edhasa, 1988 pp. 53-54.

47 HEGEL. Enciclop. Parág. 09 p. 110.

48 Hegel lo trató detenidamente en el Parágrafo 01 de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.

49 HEGEL. Enciclop. Parág. 09 p. 111.

50 Ibid., Parág. 09 p. 111.

51 Respecto de la relación de la filosofía con las ciencias empíricas es necesario, según Hegel, que la primera recupere y utilice el contenido de las segundas para determinarlo luego a través de categorías propias de la ciencia especulativa, y darle de esta manera la forma absoluta conceptual de la necesidad. Si las ciencias empíricas de suyo no pueden acceder a los objetos absolutos -ya por la naturaleza de estos objetos, ya por el principio de experiencia del que ellas parten- el concepto especulativo tendrá la necesidad de conocerlos, para lo cual debe partir de un contenido que le ha sido dado por las ciencias empíricas.

52 Pensar no es sólo la actividad aplicada a los objetos, no es sólo relación o actividad cognoscitiva de los objetos, sino que es actividad consigo mismo, entonces, no se puede acusar al pensamiento de ser o buscar una huida del mundo. Y veremos cómo de esa necesidad de satisfacción surge el saber de Dios.

53 HEGEL. Enciclop. Parág. 11 p. 113.

54 Tomamos una postura distinta a aquellos que “con la devoción y la Biblia han pretendido la máxima justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues, en efecto, la religiosidad envuelve en una simple intuición del sentimiento lo que en el mundo se presenta como un reino orgánico de verdades diferenciadas. Pero (...) abandonará la forma de esta región apenas salga de su interior y penetre en la claridad del despliegue y de la riqueza revelada de la idea. De aquel interior servicio divino conservará la adoración por una verdad y una ley existente en sí y por sí, elevada por encima de la for-

- ma subjetiva del pensamiento.” Cf. HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Prefacio, p.46.
- 55 HEGEL. Op. cit. Parág. 12 p. 113. Entendiendo aquí por punto de partida la génesis de la filosofía de la necesidad. Ella parte de la necesidad de la satisfacción de sí mismo. Esto impone la necesidad de la forma, que es entonces, la forma de la necesidad.
- 56 Según lo que se tome como principio de las cosas allí el pensamiento se satisface dentro de sí mismo. Cuando los filósofos quieren encontrar el principio de las cosas eso mismo es lo divino, el agua, el aire, el fuego, etc., es lo divino (nos referimos a la época del Hiloísmo y recordemos que lo divino tiene tres características: que se mueve, que es inmortal y que gobierna). Los primeros filósofos encontraron el principio de todas las cosas en lo divino, entonces, ellos encontraron la satisfacción del pensamiento en lo divino. En este sentido, para hablar en términos de San Agustín la teología natural es una primera filosofía, la teología natural es base del pensamiento de la teología sobrenatural. Dios es esencialmente universal y debe ser adorado universalmente. En los primeros filósofos griegos se encuentra auténtica teología natural, porque esta teología está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad. Más información a este respecto se puede encontrar en la obra de Jaeger, Werner, La Teología de los primeros filósofos griegos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- 57 Parménides, por ejemplo, “se sumergió en el puro éter del saber” del pensamiento, mientras que Anaxágoras intentó ver cómo se conciliaba el pensamiento con los fenómenos, su principio era un principio activo, con carácter ordenador. Pero “elevarse al éter del saber” es, en cierto sentido, tener una relación negativa de la experiencia.
- 58 HEGEL, Parág. 12 p. 114.
- 59 Ibid., Parág. 12 p. 114.
- 60 Relación que de alguna manera se ha venido mostrado en la reflexión anterior, porque para llegar al inmediato elemento de sí mismo el pensamiento necesitó del estímulo de la conciencia natural. Sin embargo, no basta quedarse en este elemento del sí mismo ya que al faltarle la experiencia éste no estaría completo. En este sentido, es que requiere de una reflexión más alta: la del pensamiento puro.
- 61 “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de concebir y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí” HEGEL. Principios de la Filosofía del Derecho, p. 53.
- 62 HEGEL, Enciclop. Nota de Hegel al Parág. 12 p. 114.
- 63 Ibid., Parág. 12 p. 114.
- 64 No huida del mundo sino vuelta a él.
- 65 A este respecto se pueden consultar los Parágs. 49, 50 y 51 de la Enciclop.

- 66 Negación y elevación son actividades que por tanto no se dan en el vacío, son concretas, por así decirlo, y en este sentido parten efectivamente de lo que niegan. La experiencia sensible es negada precisamente porque, valga la redundancia, se ha experimentado. En este sentido Platón por ejemplo cuando propone la elevación a las ideas indica que es necesario hacer tal elevación movidos por la relación con el mundo sensible. Platón dice que la misma experiencia reclama el pensamiento. Cf. PLATÓN, Diálogos, La República. Libro V 472a-d; Libro VII 523a-ss.
- 67 Lo suprasensible es reflejo de lo sensible
- 68 Para los efectos de nuestro trabajo recuerde el lector que cuando hablamos de Dios en relación con el mundo lo hablamos en relación con el todo y no con una parte del mundo por eso hablamos de Dios creador, de Dios omnipotente, de Dios omniabarcante, etc., y esto es lo que permite que Hegel fácilmente diga que la filosofía al ser conocimiento de lo absoluto ella contiene la religión.
- 69 La necesidad del espíritu de darse a sí mismo satisfacción es lo que contribuye en última instancia a la historia de la filosofía.
- 70 Cf., HEGEL. Parág. 13 p. 116.
- 71 HEGEL. p. 117.
- 72 Ibid., p. 117. Dicha afirmación se justifica en la medida en que, según Hegel, la falta de sistema en la filosofía hace parte del sentimiento subjetivo, lo cual implica que su contenido sea accidental. El contenido, insistirá el autor, será necesario sólo como momento del todo. Respecto a este mismo problema, véase HEGEL. Fenomenología del Espíritu: Prólogo, Introducción, Saber Absoluto. Traduc. X. Zubiri. Madrid: Revista Occidente, 1935.
- 73 “Dios es la verdad y sólo él lo es”.
- 74 De la misma experiencia de mundo y de pensamiento surgen la filosofía y la religión lo cual implica que se da un paralelismo y correspondencia entre la historia de la filosofía y la historia de la religión. A una filosofía de lo inmediato corresponde igualmente una religión de ese tipo y, lo mismo, a una filosofía desarrollada, reflexiva o especulativa, corresponde igualmente una religión así. En este sentido, sería un error creer que hay una misma experiencia religiosa sólo que la miran de diversos modos las filosofías. No. Cada filosofía tiene ante la vista la experiencia de mundo de su tiempo y, por lo tanto, tiene su experiencia religiosa correspondiente. Un nuevo movimiento de la religión, la religión moderna, muchas veces tiene en cuenta el desarrollo de la filosofía, por eso se considera que estudiar la filosofía es muy importante para estudiar el nuevo curso de la religión. Así como aconteció cuando el cristiano tuvo que dar cuenta ante la razón con lo cual la teología y la religión se vieron afectadas por su desarrollo, y esto no fue sólo explicación de la fe. Así mismo la experiencia del cristiano afecta el nuevo curso de la filosofía y, como se ha señalado, a la inversa, el nuevo curso de la Ilustración afecta la fe.
- 75 Cf. HEGEL. Enciclop. Parág. 16 pp. 118-119.
- 76 Se está planteando aquí el paso de la religión a la filosofía de la religión.
- 77 HEGEL, Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 397.

- 78 Entendiendo que la necesidad de conocimiento es vital y que en el saber se procura satisfacción a unas necesidades del espíritu.
- 79 El filósofo surge de la misma necesidad pero exige la satisfacción respecto de la forma.
- 80 “Dado que el espíritu pensante no se contenta con poseerla de ese modo inmediato, qué más necesita esta verdad sino que se la conciba, que se le de al contenido, ya en sí mismo racional, una forma también racional (no se trata de darle racionalidad al contenido, el contenido como contenido es racional, de lo que se trata es de darle la forma también racional, es de unir razón con razón), para que aparezca así justificado ante el pensamiento libre, que no se detiene ante algo dado, ya se apoye en la exterior autoridad positiva del estado o del acuerdo entre los hombres, o en la autoridad del sentimiento interno y del corazón o el testimonio de la aprobación inmediata del espíritu, sino que parte de sí mismo y justamente por ello exige saberse unido en lo más íntimo con la verdad” cf. HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho, Prefacio, p.42.

PENSAMIENTO LOGICO Y RELIGION

“La Filosofía no debe empequeñecerse ante la religión, como si debiera considerarse dichosa siendo tolerada por ella. Pero, de otra parte, debe también guardarse de considerar semejantes mitos, y, en general, las representaciones religiosas como cosas viejas y sin valor, porque han sido honradas durante siglos entre las naciones”

G.W.F. HEGEL, *Lógica*. Parágrafo. 24. p.41.

§ 12

Partimos de que para Hegel la filosofía como tal es el conocimiento de Dios al pensar la verdad en sí y para sí, no como un conocimiento más al lado de otros conocimientos. El conocimiento de Dios es un conocimiento absoluto e infinito que contiene en sí, como momentos, los conocimientos finitos determinados¹.

Así mismo, vimos que el hombre tiene religión precisamente por su carácter racional; esta capacidad reflexiva cuando se pone radicalmente obliga al filósofo a aplicar el pensamiento a la religión, a preguntarse por el contenido religioso y en esto el filósofo va más allá del religioso; pues, como señalamos, como espíritu libre, no se contenta con dar por supuesto el contenido; no obstante, hemos visto que el problema religioso es originariamente cognoscitivo en el sentido que el conocimiento surge de necesidades vitales, la necesidad de satisfacción consigo mismo intimidad y necesidad de la forma.

Dicho lo anterior, nos planteamos ahora el problema de la siguiente manera:

Hemos legitimado la religión ante la filosofía puesto que hemos visto que en ella hay una tarea del pensar. Pero ahora surge una cosa: algunos han pensado que llevar a Dios ante el tribunal del pensamien-

to puro puede ser un atentado contra la religión, por esta razón nos preguntamos:

¿En qué sentido se puede someter a Dios a la consideración lógica?

¿De qué manera, el pensamiento es capaz de dar cuenta de Dios o cómo legitimar el tratamiento de la religión? (Tratamiento que tomará cuerpo cuando Hegel nos plantee la cuestión de la Filosofía de la Religión).

Para ello, nos basaremos, continuando con la reflexión anterior, en la parte inicial de la Lógica de la Enciclopedia o Pequeña Lógica, en los párrafos del 19 al 25, por considerarlos de suma ayuda para este tratamiento, y siguiendo, en lo posible, el orden de exposición de nuestro autor. Daremos cuenta, entonces, de la relación de la Lógica con la Religión, o en qué medida el trabajo o la actividad del espíritu puede ser empleado para la exposición del concepto de Dios, pues, no se trata de sólo creer en Dios, sino de conocerlo. Es decir, de la capacidad que tiene la filosofía para acceder a la verdad absoluta, en otras palabras, una manera de legitimar la filosofía ante la religión.

Como hemos señalado anteriormente, el comienzo de la filosofía radica exclusivamente en el pensamiento, el cual al elevarse hasta sí mismo, se toma por objeto. Es por eso que el comienzo que aparece como inmediato, sea a la vez mediato puesto que ha requerido de un movimiento gracias al cual el pensamiento se alcanza a sí mismo para constituirse a sí mismo en el comienzo².

Ahora bien, si la religión tiene su comienzo en el pensamiento, es preciso remitirnos ahora a lo que Hegel entiende por Ciencia de la Lógica, en la cual el pensamiento se determina a sí mismo; así pues, la Lógica será el terreno donde el pensamiento se desenvuelve como tal. Según el propio Hegel:

“se puede decir, primero que la lógica es útil al sujeto en sus relaciones, en cuanto el sujeto, estudiándola, se procura una cierta educación para alcanzar determinados fines. Y esta educación consiste en que ejercita en ella

*su pensamiento, porque esta ciencia es el pensamiento del pensamiento (...) La lógica es la forma de la verdad pura (...), es la verdad pura misma (...), su utilidad será algo más que un simple ejercicio formal del pensamiento*³.

En la Lógica Hegel determina el pensamiento como principio de la filosofía: en tanto filosófico el pensamiento se halla en estado puro puesto que es un resultado que contiene en sí todas las determinaciones. Pero el tratamiento que el autor da al pensamiento, parte de una presuposición obtenida en la Fenomenología del Espíritu⁴: la identidad entre la realidad y la idea.

La idea es lo más real y el pensamiento es una determinación de ella. En este sentido parecería surgir una dificultad: el paso de lo lógico a lo ontológico que aquí no estaría expuesto. Sin embargo, a través de la exposición misma, nuestro autor nos muestra de qué modo esto es así: el movimiento de esta exposición precisa las relaciones entre la filosofía y lo real y el papel que juega en la realidad la actividad del pensamiento. El desarrollo del pensamiento hasta su acceso al pensamiento puro obliga a pensar el contenido de la religión, porque el objeto del pensamiento, según la representación, y el de la religión son, según Hegel, el mismo: la verdad; según una opinión muy común en el ámbito de la religión hay una desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la verdad absoluta.

Así, pues, se trata de analizar en qué sentido y cómo decimos que el pensamiento es capaz de alcanzar la verdad. Claro está que según la representación, en tanto que la verdad es infinita (-en la época de Hegel-), y se opina que el pensamiento en cuanto depende del hombre es finito, por lo cual sería desproporcionado y esto es lo que nos hace analizar precisamente el que toque legitimar la posibilidad del conocimiento de Dios. Cabe señalar que semejante problemática, de hecho, incluirá la cuestión de lo finito y lo infinito.

Para enfrentar esta cuestión, a manera de ilustración, podemos mencionar con Hegel algunas posiciones ante este problema:

En primer lugar, aquella opinión que invocando la virtud de la humildad afirma que siendo nuestra naturaleza finita y limitada caería en un acto de soberbia si pretendiese alcanzar la verdad. De esta forma, estamos condenados a vivir en el

“círculo vulgar de los fines finitos”⁵.

Creemos que esta es una actitud que se cierra a todo planteamiento.

Una segunda posición que trata de salvar la anterior dificultad sostiene, que si bien no se puede conocer a través de procedimientos finitos, es posible, no obstante, encontrar la verdad de un modo inmediato en nosotros mismos:

“Ese aire desdeñoso que se adopta frente a ella, ese que adoptó Pilatos frente a Cristo, ¿Qué es la verdad? Dice Pilatos, entendiendo así que sabía a qué atenerse en todas las cosas⁶, y que nada hay que merezca ser tomado en serio; lo expresa también Salomón cuando decía que todo es vanidad”⁷.

Pero esta posición inmediata del corazón no implica más que un alejamiento de la verdad porque la investigación rigurosa, -qué es propiamente la necesidad de la filosofía-, queda desplazada por la simple convicción subjetiva, de tal suerte que la verdad queda rebajada al sentimiento subjetivo; se corre el riesgo de quedarse en un plano meramente subjetivo, intimista. De hecho, podemos encontrarnos con gente que vive una fe “encerrada”, sin conectarla con su comunidad que es el espacio donde se realiza la fe. Entonces, será un problema tratar de juntar estas dos realidades: una vida intimista, encerrada en sus creencias personales, y que al mismo tiempo se manifieste en la comunidad.

La tercera opinión, no menos ingrata, se refiere al desprecio por la investigación seria acerca de cualquier objeto. En este sentido, la investigación por la verdad aparece como una ocupación ingenua porque

“nada hay que merezca ser tomado en serio”.

Lo que podemos inferir de esta posición es que, por su falta de objetividad, sólo puede mostrarnos la

“inanidad subjetiva”⁸.

Finalmente, podríamos hacer referencia a aquella consideración del todo positiva que toma la investigación lógica como un simple entretenimiento que no incide ni debe incidir para nada en la formación del espíritu. Concepción utilitaria y superficial que cree que

“...al elevarse por encima del círculo de las representaciones ordinarias, se pierde uno en una región peligrosa y se confía en un océano en que se es azotado (...) por las olas del pensamiento y que después de todo, se vuelve a las arenosas playas de las cosas de este mundo que se ha abandonado por nada absolutamente”⁹.

Ahora bien, hemos dicho que el pensamiento constituye el objeto de la lógica. Este puede ser tomado bajo una forma ordinaria, como por ejemplo, cuando se lo opone a lo real, a lo verdadero, de tal suerte que el pensamiento resulta ser un elemento subjetivo y arbitrario que no contiene a la cosa misma por estar separado de la realidad. Pero también se puede formar de él una alta opinión y entender que sólo el puede

“aprehender lo que hay más elevado, la naturaleza divina y que los sentidos nada pueden darnos a conocer de esa naturaleza”¹⁰.

En efecto, el ser sensible no es el ser espiritual por excelencia; este último tendrá, pues, por esencia e intimidad al pensamiento.

La anterior afirmación no se contradice, con la determinación que hemos hecho en el apartado anterior y en la cual hemos demostrado que el pensamiento, de manera general, es lo que constituye todo lo humano. El espíritu puede determinarse como espíritu sensible, como sentimiento, por ejemplo. Sin embargo, la diferencia radica en el contenido del sentimiento:

“éste como tal, es, en general, la forma del ser sensible (...). Esta forma puede, muy bien, apoderarse del contenido concreto, pero este contenido no pertenece a esta forma”¹¹.

Es decir, la forma del sentimiento no es la más adecuada al espíritu, pues éste

“no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento”¹².

En otros términos, el espíritu sólo podrá ser aprehendido bajo la forma del pensamiento; entonces, si la religión es originariamente sentimiento, por la experiencia sensible donde ella se mueve se da una necesidad del pensamiento puesto que la forma de dicha experiencia al no ser la más adecuada tendría como contenido de sí misma un “sol ilusorio”.

Existe gente religiosa que pretende llegar a Dios con su solo sentimiento, “con el corazón”, pero para Hegel, el corazón no basta para acceder a Dios, pues

“..la forma del sentimiento es la más inadecuada al contenido espiritual. Este, Dios mismo, no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento. En este sentido el pensamiento no es simple pensamiento (subjetivo, arbitrario, etc.) sino que es la más alta (...), la única forma bajo la cual el ser eternal y absoluto puede ser aprehendido”¹³.

Y es preciso decir que aún el conocimiento del pensamiento, en cuanto actividad puramente subjetiva, realza al hombre y tiene interés para él, pues conociendo lo que es y lo que hace, para Hegel, es como el hombre se distingue del animal.

La ciencia de la lógica no se ocupa ni podría ocuparse sólo del pensamiento formal y de su actividad. La lógica formal, que tiene como objeto este tipo de pensamiento, comporta interés en la medida en que se ocupa de la actividad subjetiva humana, es decir, a través de ella el hombre puede conocerse y diferenciarse. Pero la lógica no puede detenerse aquí. Ella, como ciencia del pensamiento, rebasa los límites del interés subjetivo para alcanzar la verdad, para alcanzar a Dios.

Con ello, su objeto y contenido ya no serán los límites humanos formales sino el mundo suprasensible:

“Una vez, pues, que la ciencia de la lógica considera al pensamiento en su actividad y en sus productos (el pensamiento no es una actividad sin contenido porque engendra pensamientos que son los pensamientos), su contenido será el mundo suprasensible y su obra consistirá en moverse en este mundo”¹⁴.

Incluso para Hegel la necesidad de aprehender la lógica nace del interés que ha despertado la religión:

“El hombre cultivado no se contenta con puntos de vista oscuros e indeterminados, sino que aprehende los objetos en su determinada naturaleza, en tanto que el hombre grosero flota en la superficie, y a veces cuesta mucho trabajo hacerle comprender de qué se trata y llevarle a fijar un punto determinado (...), el entendimiento interviene en todas las esferas del universo, y un objeto no puede alcanzar la plenitud de su existencia sin que desempeñe el entendimiento el papel que le es propio... el entendimiento interviene y debe intervenir (...) aún en esas esferas que, según la opinión vulgar, parecen ser de él las más lejanas. Esto se aplica, sobre todo, al arte, a la religión y a la filosofía (...). La filosofía (...), es la que debe aprehender cada pensamiento en su mayor precisión, y nada dejar en la indeterminación o vaguedad”¹⁵.

Entonces, es el hombre culto el que requiere la Lógica y particularmente en las ocupaciones más elevadas; el hombre culto exige pensar incluso la religión no exige no creer; no se está diciendo que no se crea, sino que precisamente se debe aprehender esa creencia, de manera que ésta no quede en la indeterminación o vaguedad, en la pura representación.

Dicho de otro modo tenemos dos cosas:

En primer lugar, el pensamiento se eleva por sobre el ser sensible para moverse en su propio elemento libremente. Esta es, pues, una de las diferencias que la ciencia de la lógica guarda con la lógica ordinaria. Y quien procede así, procede racionalmente, y,

En segundo lugar, la necesidad de hacer de la lógica la ciencia del pensamiento, aparece históricamente con el interés que han provocado fundamentalmente la religión y el derecho.

Expliquémonos:

El pensamiento desde un principio fue considerado como el instrumento para conocer la verdad, así nos los representamos a lo largo de la historia del pensamiento. No obstante, el pensamiento mismo conmovió las bases del mundo positivo, desvalorizando todo cuanto se había constituido en materia de derecho, vida social y religión. Hegel sostiene incluso que se llegó a pensar que nada había más peligroso que el pensamiento¹⁶. O sea, el pensamiento no se conformó con lo que se había erigido como verdadero y como base para la vida y sus relaciones. Este poder transformador o revolucionario le ha acarreado su descrédito, pues al conmovir el mundo se le acusa de no poder realizar aquello a lo que soberbiamente aspira y de trastornar las instituciones, la ley y la vida social:

“de aquí ha nacido la necesidad de justificar el pensamiento sobre estos resultados”¹⁷.

La única manera de legitimar los resultados del pensamiento, por ejemplo, sobre las instituciones, es ir a fiscalizar al mismo pensamiento como pensamiento lógico.

De otra parte, cuando el pensamiento se duerme, por decirlo de alguna manera, no solamente se duerme el pensamiento sino se duermen las demás actividades que sin ser específicamente pensamiento están abarcadas por el pensamiento tal como sucede con la positivización y la institucionalización de la religión. Recuérdese, además, que fue estremeciendo el pensamiento cómo la época moderna cuestionó la institucionalización de la religión que acababa no sólo con el pensamiento sino con la pureza de la religión¹⁸.

De aquí que sea necesario que consideremos precisamente en qué consiste la actividad del pensamiento. En este sentido la misma religión se vería beneficiada si deja actuar este dinamismo del pensa-

miento, si deja que fluya su actividad, ya que si se encuentran razones, “con razones” sería mejor ejercida, vivida y ¿por qué no?, hasta sentida.

§ 13

Desde antiguo se ha admitido -cosa que parecería necio repetir- lo aquí- que el pensamiento es el único capaz de conocer; conocer no sólo la naturaleza y las leyes que la rigen y la explican, sino también el mundo humano, es decir, el mundo de las producciones espirituales.

Ahora bien, al darnos cuenta, a partir de lo anterior, que positiva o negativamente el pensamiento estremece la realidad, nos preguntamos si ¿puede el pensamiento penetrar la naturaleza divina?. Para explicarnos esta noción -si se nos permite el término-, principio rector de la actividad cognoscente y causa de las producciones espirituales, debemos, en primer lugar, considerarla en su representación más inmediata, o lo que es lo mismo, en su significación más corriente y subjetiva, donde aparece

“como una de las actividades o facultades espirituales junto a otras: sensibilidad, intuición, imaginación, etc., deseo, querer, etc.”¹⁹.

Así, tenemos que, si el pensamiento es una actividad ello supone que debe producir algo; así, pues, su producto -que será a su vez su determinabilidad y su forma- es,

“lo universal o abstracto en general. El pensamiento en cuanto actividad es, por consiguiente lo universal activo, y precisamente lo que se activa, Siendo lo hecho producido también lo universal²⁰. El pensamiento, representado como sujeto, es el ser pensante y la expresión simple que designa el sujeto EXISTENTE, como ser pensante, es yo”²¹.

El pensamiento considerado en su acepción ordinaria es el yo, el ser pensante o pensamiento como sujeto²². De esta manera tenemos que el pensamiento aparece inicialmente como una facultad cuyo producto, no obstante, es lo universal. El pensamiento es actividad, una actividad que a diferencia de otras facultades también activas, tiene como carácter esencial lo universal. Aquí vemos, pues, una diferencia funda-

mental respecto a los productos de las diversas facultades que nos determina el status de universalidad del pensamiento como “yo”, y que puede ser expresada a través de dos términos: la representación y el pensamiento. En esto se ve la diferencia de la representación y del pensamiento y dicha diferencia va a permitir también establecer, a Hegel, las distintas clases de conocimiento.

“Para explicar la percepción sensible se recurre, ante todo, a los sentidos, o a sus órganos. Pero la expresión, órgano de los sentidos, no procura determinación alguna relativa a lo que es aprehendido en la percepción sensible”²³.

El saber religioso se queda en las representaciones y al no querer dar cuenta, al no acceder a ellas, se queda en el terreno de la misma representación. Y considerar que esta representación es lo verdadero será tomar una actitud incompleta, parcial, ante el conocimiento y así ante Dios.

Sin embargo, la representación tiene también por contenido una materia que saca de otra fuente, es decir, del pensamiento que tiene conciencia de sí mismo. Tales son, por ejemplo, las representaciones del derecho, de la moral, de la religión, y del pensamiento mismo, lo que hace que no se vea fácilmente en qué consiste la diferencia de estas representaciones y de los pensamientos de estos contenidos.

En otras palabras, la facultad representativa y la del entendimiento no difieren entre sí y se puede decir que la filosofía no tiene otro objeto que transformar las representaciones en pensamientos y los simples pensamientos en conceptos.

De esta manera, las determinaciones de las representaciones quedan en un estado de individualidad, es decir, que su contenido es simple, separado y puesto al lado de otros contenidos sin una conexión intrínseca necesaria ni entre ese contenido que constituye el predicado, ni entre éste y el sujeto del que pretende ser su definición real.

Es por eso, que aunque se tengan las representaciones de Dios, el derecho, etc., estas se quedan en determinaciones tales como

“... que el derecho es derecho, Dios es Dios, o bien recibe una determinación más desarrollada tal como: Dios es Dios es creador del mundo, omnisciente, omnipotente. Pero, en ambos casos, no se hace sino enumerar una serie de determinaciones simples y aisladas que pese al lazo que las une en el sujeto, permanecen distintas y separadas. Aquí se ve la relación de la facultad representativa y el entendimiento”²⁴.

Vemos, por tanto, que el pensamiento estremece las representaciones y, entonces, desde cierto punto, aunque las representaciones son pensamientos hay que buscar la conexión intrínseca del contenido de estas representaciones y allí notamos la necesidad de aplicar el pensamiento lógico; es decir, observar desde el pensamiento en su puridad la representación, aunque más precisamente deberíamos decir que mediante el espíritu lógico pasamos de la representación al concepto.

Entonces, la otra necesidad de someter la religión a la lógica viene dada por el reconocimiento de que la representación aún teniendo el elemento pensante sin embargo tiene un límite.

Así, pues, la representación difiere del pensamiento lógico en cuanto que la primera no es un concepto; y en esta perspectiva, la representación debe transformarse en pensamientos y éstos en conceptos, lo cual es finalmente el objeto de la filosofía. Aquí es donde entra la diferencia entre el pensamiento lógico y la religión. De manera que con todo esto llegamos a determinar el campo de la religión, su límite y la necesidad por medio del espíritu lógico de avanzar hacia el concepto.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí -y si además se tiene en cuenta la determinación general que hemos hecho del pensamiento-, podemos afirmar que las distintas determinaciones (ya sean respecto del ser sensible -individualidad y exterioridad-, ya sean del pensamiento mismo), son a su vez pensamientos. Pero también por ese hecho son lo universal²⁵. Porque, según Hegel, aplicarle el pensamiento a algo es aplicarle lo universal, así por ejemplo cuando digo “Yo” estoy expresando universales a pesar de que la intención sea expresar individualidades. Al decir “Yo” no expreso este yo particular que soy, sino que expreso aquello que todos los hombres tienen en común aunque

entienda por ese yo la exclusión definitiva de otros yo. En este sentido, el yo es una forma abstracta que podemos definir como sigue:

“ el yo como tal en su forma abstracta es esa relación consigo mismo en que se hace abstracción de toda representación, sensación y estado, así como de toda particularidad resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. En este sentido el yo constituye la existencia de lo general completamente abstracto, del ser abstractamente libre. (...) el yo es el pensamiento en cuanto sujeto, y como yo soy presente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, el pensamiento es presente en todas estas determinaciones y es la categoría que a todas les penetra”²⁶.

§ 14

Las consideraciones anteriores nos conducen a pensar que una religión o un conocimiento cualquiera, que se atengan a la mera subjetividad, a la inmediatez, no han pasado de un primer momento, el de sí mismas, están en su intimidad.

Pero si hemos de considerar al pensamiento, ya no como actividad subjetiva formal relacionada consigo misma, sino como actividad que está en relación con los objetos ²⁷ y, si además tenemos en cuenta que como actividad tiene por producto lo universal (que a la vez produce esa actividad)²⁸, hemos de afirmar que él contiene la naturaleza o esencia de los objetos.

Veamos:

Ya sabemos que es creencia antigua que sólo el pensamiento pueda conocer la verdad, es decir, la naturaleza interna o el ser íntimo de los objetos, creencia que se justifica en la medida en que lo que importa conocer es la esencia o el en sí de la cosa. Esta esencia no se da de manera inmediata a la conciencia, sino que se alcanza a través de la reflexión, y

“Reflexionar (...) conduce a lo universal de las cosas; y lo universal es precisamente uno de los momentos del concepto”²⁹.

Cuando decimos, “**ser íntimo**” o “**naturaleza interna**” nos estamos refiriendo a la regla, a lo general, al orden, en última instancia, a lo universal que regula lo particular. Reflexionar es, en esta perspectiva, la búsqueda de la regla que no se ofrece de manera inmediata al conocimiento.

Podemos decir, por tanto, que el pensamiento es la actividad de lo universal, el yo (particular) es precisamente el pensamiento en cuanto sujeto y aplicarle el yo a las cosas es aplicarle lo universal.

Según nuestro autor, es necesario para el hombre conocer lo general, la regla, o en otros términos, llevar a una unidad la multiplicidad de fenómenos que le muestra la naturaleza. Esta multiplicidad que aparece sin orden no satisface al espíritu, y el espíritu no se satisface con ella, porque

“cree en un orden, en una determinación simple, constante y universal”³⁰.

Vemos, pues, que la reflexión está unida al elemento invariable (universal) y regulador que constituye lo verdadero que no podemos aprehender por los sentidos.

Ahora bien, respecto de la religión, podemos decir, que en ella hay universalidad y por lo menos hay conocimiento universal. Esto se muestra contrario a la opinión de que en la religión no hay universalidad sino que ella es expresión del puro sentimiento particular, y decimos se muestra contrario porque descubrimos que precisamente en ella hay el sentimiento de lo universal en cuanto ella es la búsqueda de Dios de la Verdad, del ser en sí y para sí.

Así pues, y en este sentido, hay que aplicarle a la religión el pensamiento lógico que es universal puesto que ella tiene que alcanzar la universalidad que en sí mismo posee.

Para Hegel, nuestras representaciones pueden ser de dos maneras: en un primer caso, el contenido de la representación es pensado o expresado en forma de pensamiento pero su mismo contenido es sensible. Por ejemplo, la rosa la conocemos por nuestra sensibilidad, pero

expreso este contenido en una forma general, en forma del pensamiento, es decir, de él elimino todo particular aunque el contenido es pensado pero le doy una forma sensible. Tal cosa es lo que ocurre con la representación de Dios: su contenido es “**puramente pensado**” pero su forma se la doy como la encuentro en mí de una manera inmediata:

“En el primer caso, la materia es dada y la forma pertenece al pensamiento, en el segundo, el pensamiento es la fuente del contenido, pero por la forma, éste deviene un contenido que es dado al espíritu y que el espíritu recibe de fuera”³¹.

Estas consideraciones nos manifiestan que los pensamientos tal como nos aparecen inmediatamente, como se representan ordinariamente, no son puros, y que los pensamientos o determinaciones puras, consideradas en sí mismas, deben deducirse del pensamiento para hallar en ellas su verdad, lo cual implica, entonces, que su valor y significación proceden del exterior. Su verdad entra en franca contradicción con la conciencia ordinaria que cree que las determinaciones del pensamiento son verdaderas sólo cuando están aplicadas a un objeto.

Notamos que hay, por tanto, diferentes representaciones y esto nos sirve para decir que en la ciencia de la Lógica podemos diferenciar las representaciones del pensamiento, el por qué a las representaciones hay que aplicarle la Lógica, y una de esas representaciones que nos detenemos a analizar es la representación de Dios y el pensamiento puro.

§ 15

Admitiendo que la verdad sea el acuerdo de una cosa consigo misma, se podría redefinir la lógica de otra manera: como la investigación acerca de la aptitud de las formas del pensamiento para conocer la verdad, o dicho en otros términos, como la investigación sobre lo que son las formas del infinito y del finito. Esta investigación no podría emprenderla la conciencia ordinaria, pues ella no se plantea la verdad de las determinaciones del pensamiento; no considera como erróneas las del pensamiento finito a las cuales les da un valor que tampoco cues-

tiona. Así pues, un filósofo, deberá plantearse las determinaciones de la religión, del pensamiento.

Hegel nos dice que lo verdadero se puede conocer de varias maneras³²: la primera de ellas es la experiencia³³. A través de esta forma aprehende el elemento invariable que subyace a todos los fenómenos particulares de la naturaleza. Se puede conocer también a través de la reflexión, considerando a lo verdadero bajo las relaciones del pensamiento. Sin embargo, en estos dos modos de conocimiento lo verdadero o la idea no se encuentra en su forma real, o sea, en y para sí:

“la forma más perfecta de conocimiento es la que se realiza bajo la forma pura del pensamiento. Aquí, el hombre existe en su perfecta libertad. Que la forma del pensamiento sea la forma absoluta, y que en ella la verdad se manifieste tal como es en y para sí, éste es el punto de vista y el principio fundamental de la filosofía”³⁴.

Por lo tanto, y con tal principio, se hace necesario para el hombre religioso moderno ejercitarse en el pensar³⁵.

En efecto, la forma propia del pensamiento es lo especulativo que consiste en que la verdad no se manifieste desde el pensamiento, sino desde ella misma en el pensamiento. Esto es lo que propiamente Hegel llama “**pensamiento especulativo**”. Es por esto que la filosofía no es sólo reflexión; es también especulación. Así, nuestro autor dirá que:

“el momento especulativo o el de la razón positiva aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición; esta es la afirmación contenida en su conciliación y en su transición de una a otra”³⁶.

Por consiguiente la dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado, porque su resultado no es una negación vacía sino negación de las determinaciones afirmadas que están contenidas en el resultado y aunque este momento racional sea un momento pensado y abstracto, es concreto al mismo tiempo en cuanto no es una unidad simple y formal, sino la unidad de determinaciones diferentes.

Vemos, con Hegel, que el modo general empírico de conocer el ser racional es primero aquel que consiste en partir de opiniones preconcebidas e hipótesis.

“En este sentido el hombre tiene, ante todo, la conciencia del ser racional, en tanto que tiene el conocimiento de Dios y que se le representa como el ser absolutamente determinado por sí mismo. De este modo tiene un cuidado el conocimiento de su país y de sus leyes, en tanto que este conocimiento es el del ser racional (...) tienen para él un valor general”³⁷.

En cambio el ser especulativo en general es, según Hegel, el ser racional y el ser racional positivo, en cuanto es pensado³⁸. La especulación es, ante todo, un momento puramente subjetivo que sin embargo, no debe quedar como tal, sino realizarse y objetivarse. La especulación en su significación verdadera no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene, con palabras de Hegel, las oposiciones en que el entendimiento se detiene.

Ahora bien, este principio nos muestra que las otras formas de conocimiento son formas finitas, las cuales pueden entenderse según el desenvolvimiento de la idea lógica³⁹.

Encontramos la actitud inmediata o natural de la que puede pensarse que es la más adecuada para el conocimiento de lo verdadero:

“entran en esta forma lo que se llama inocencia bajo el aspecto moral, el sentimiento religioso, la confianza ingenua, el amor, la fe y la creencia natural”⁴⁰.

Las formas de conocimiento como la reflexión y el conocimiento especulativo parten de este conocimiento o “**unidad inmediata o natural**”. He aquí el por qué para Hegel, la filosofía surge del intento de conciliar contrarios. Entonces, en la lógica especulativa se contiene la lógica del entendimiento.

Respecto de la religión, a la pregunta de ¿cuáles son los momentos que unifica la religión si accede a lo especulativo?. Se puede responder, con Hegel, que la filosofía de la religión no será sólo una aplicación

de un modo exterior de proceder, un supuesto método especulativo en la religión misma, y en este sentido no es una repetición. Así, el espíritu lógico no pretende hablar desde él de la religión, sino permitir que en la religión se muestre su carácter especulativo, concreto, objetivo.

Se ha acusado al pensamiento de pretencioso al querer aprehender lo verdadero contando sólo consigo mismo.

Hegel, con un ejemplo muy a la tónica de lo que venimos tratando, nos ayuda en la justificación de la religión ante la filosofía. Nos referimos al Mito de la Caída, el cual expresa, según nuestro autor, la relación general del conocimiento con la vida espiritual. Esta vida, en su estado inmediato, aparece primeramente como inocencia y fe ingenua, pero es esencial al espíritu que este estado inmediato sea suprimido.

Habíamos comentado que el hombre de ciencia se circunscribe en un mundo donde los “otros” tienen una experiencia religiosa, podemos decir incluso que él mismo ya sea por su familia, sus antepasados, etc., tiene lo que podemos denominar, utilizando la terminología hegeliana, una fe ingenua o vive en el reino de la inocencia. Y, dado que la vida espiritual se distingue de la del animal, en que no se detiene en su momento abstracto y virtual, sino que es para sí, se da entonces, una exigencia del espíritu: la de realizar, suprimir, dicho momento.

Esto es:

“lo que hace que la escisión deba también ser suprimida y que el espíritu deba volver por sí mismo a la unidad”⁴¹.

En otras palabras, la naturaleza clama la unidad espiritual, y para retornar a ella el pensamiento mismo “**abre la herida y la cura**”. La unidad inmediata no es la verdadera unidad ya que el espíritu no es un ser puramente inmediato, sino que contiene como momento esencial la mediación.

“La inocencia del niño, tiene sin duda algo que impresiona y atrae, pero a condición de que nos recuerde lo que el espíritu debe producir”⁴².

Parafraseando a nuestro autor tenemos que las consideraciones del hombre crítico de la religión y del religioso tienen, sin duda, algo que impresionan y atraen pero, a condición de que nos recuerden lo que el espíritu debe producir; es decir, que incluso para manifestar sus posiciones deben *exponer* sus planteamientos. Tales planteamientos deberán ser, en realidad, un resultado del trabajo y de la educación del espíritu.

Según Hegel hay que tener presente que el tránsito a la oposición, al despertar de la conciencia, tiene su razón en el hombre mismo. El conocer el bien y el mal ha venido a ser patrimonio del hombre en cuanto ha quebrantado la unidad de su ser inmediato y ha gustado del fruto prohibido.

“Adán y Eva se hallaron en un jardín en que estaba el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (...) Dios les prohibió gustar los frutos de este último”⁴³.

Como es saber común, esta desobediencia le acarreó problemas al hombre el cual desde ese momento reconoció el esfuerzo y el dolor que le implicará regresar a su candidez, a su estado inicial de amigo de Dios⁴⁴.

El desenlace de este mito servirá, según nuestro autor, para reconocer que el conocimiento no será condenado ya como antes, pues pasa a ser presentado como cosa divina:

“He aquí que Adán se ha hecho semejante a mí y conoce el bien y el mal”⁴⁵,

y la Filosofía será:

“La esencia y la única que puede realizar el deseo originario del hombre de llegar a ser imagen de Dios”⁴⁶.

Vista la condición natural del hombre⁴⁷, entonces, la naturaleza no es para el hombre sino el punto de partida que debe transformar. De ahí que cuando el hombre se encierra en sus inclinaciones inmedia-

tas⁴⁸, no despliega la unidad inmediata y primitiva (el reino de la Inocencia) y hace además que la contingencia y el egoísmo jueguen un gran papel en su vida.

El hombre al separarse de esa existencia natural gracias a su conciencia, se diferencia del “**mundo exterior**”. Y, no obstante, no debe detenerse en esta escisión a la cual concierne

“la finitud del pensamiento y la voluntad”⁴⁹,

es decir, a ella corresponden los fines particulares; pues si él hace de estos fines su actividad esencial, excluye con ello lo universal y se determina -siguiendo sus inclinaciones- como naturaleza. En este sentido el hombre estaría sometido a la contingencia de su subjetividad, al capricho y arbitrariedad que como tales son contrarias al ser universal y espiritual. Por esto, será necesario admitir como principio importante que

“el hombre en cuanto espíritu no es un ser de la naturaleza”⁵⁰.

§ 16

Antes de puntualizar esta parte, creemos necesario anotar una advertencia que nos hace Hegel: las diversas posiciones que el pensamiento toma respecto a su objeto y que incluyen representaciones también diversas respecto al conocimiento y a la verdad, son determinaciones que el pensamiento se da a sí mismo.

No sólo a nivel de la historia de la filosofía estas posiciones se han expuesto como conformando algún sistema. Estas posiciones pueden encontrarse en cualquier época, cada quehacer filosófico se justifica como una posición del pensamiento porque él para captarse a sí mismo como puro y dada su naturaleza dialéctica, debe exponerse y su exposición es una oposición consigo mismo. El hombre que critica la religión como el hombre religioso deberán, entonces, exponer (exponerse), curar la herida⁵¹ que la vida de sus consideraciones supone.

En realidad el desarrollo de cada posición encuentra en ella misma su límite, y en conclusión podemos decir con Hegel que no creemos que la filosofía se oponga a la religión –aún cuando describa en los Cursos de Berlín una y otra vez la lucha de la verdad filosófica contra la imaginación religiosa, viva ya desde Jenófanes- ni tampoco que tenga un diferente campo del pensamiento. De aquí que, Hegel considera que la filosofía posee el mismo fin (como hemos visto), e incluso el mismo contenido de la religión, hasta el punto de afirmar que su objeto es idéntico.

De acuerdo con lo anterior, lo que la filosofía ha de realizar es a la vez un suprimir y un conservar, donde lo superado se lleva de este modo a la madurez de su ser. Hegel habla de suprimir, pero solamente para justificar lo suprimido. Su filosofía será, por tanto, el despliegue coherente de aquello que la devoción custodia solo a manera de misterio, el acto de exponer en la historia de la conciencia religiosa el duro camino del espíritu que persigue su libertad y no la alcanza sino después de haber recorrido la servidumbre más absoluta. Para nuestro autor, no es preciso ni rechazar los textos sagrados ni rendirles el culto debido a los objetos; basta comprenderlos, pues, el devenir de la conciencia religiosa en ellos contenido es tan necesario como inteligible.

§ 17

Recalcamos al terminar esta parte que en la religión hay tensiones del pensamiento. Se puede decir que el pensamiento también produce a Dios en el sentido de que cuando nos ponemos a buscar reflexivamente el mundo nos elevamos de lo sensible a lo suprasensible y eso es ya buscar a Dios, entonces para Hegel esas búsquedas son comunes.

Hay que someter a Dios al pensamiento puro, no solo al pensamiento sino al pensamiento puro, es decir, al pensamiento lógico. Recordemos que para decir qué es el pensamiento lógico en Hegel ha tocado decir que la filosofía tiene como contenido la realidad; o sea, dos cosas: por un lado, no que la filosofía no estudia la realidad sino que tiene como contenido el saber en la medida en que es producto de la

relación con la realidad, y de otro lado, el intento por conciliarse con la realidad, es decir, la racionalidad es el presupuesto de todo acto cognoscente.

En este sentido, para Hegel, el pensamiento en todo momento tiene un asidero terrenal, en cierto modo, no es que por una parte esté el pensamiento y por la otra la realidad. Así, el pensamiento lógico es contenido y en ese sentido el pensamiento puro es igual al ser puro, entendiendo por pensamiento puro la elevación, y la lógica presupone cierta elevación, cierto proceso, cierto encuentro con la realidad, etc.

Lo anterior nos lleva a considerar que, el presupuesto de la lógica es que la filosofía es el saber absoluto. Y podemos presentar su desarrollo de tres maneras: partiendo de la experiencia hasta llegar al pensamiento puro, como historia de la ciencia filosófica y como enciclopedia.

Pensamiento concreto: lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, por ejemplo, cuando analizamos una cosa particular, ella se nos presenta como un concreto, pero si mediante el pensamiento la analizamos vemos que es simple; así, el cubo de sal que en sí reúne las determinaciones (por ejemplo, el carácter salino, cristalino, etc.), si uno las descompone, encuentra que lo cristalino no es lo salino, que lo salino no es el peso, etc.; en ese sentido, lo concreto es síntesis, hay una síntesis que es la síntesis del concepto que se erige como ley de la cosa.

Para entender mejor, lo anterior, recordemos lo que nos planteaba Aristóteles acerca del orden para nosotros y del orden de la cosa. El orden para nosotros es el que va de los sentidos a la ley o de los efectos a la causa, por ejemplo, vemos sombras y decimos, hay eclipse; pero una cosa es entender la realidad desde su aspecto más externo y otra cosa es verla desde su manifestación; entonces, en nuestro ejemplo, el físico reconstruirá el eclipse desde el momento en que se origina y sin embargo nosotros perceptivamente no lo vemos, esa es la exposición científica, y esta exposición es aquella que produce, según Hegel, la cosa a partir de su concepto, produce su ser a partir de su concepto.

De esta forma, Dios se nos presenta, como todos los entes, como un ente a partir de su concepto; entonces, la prueba de la existencia de Dios al cual no podemos ver será mostrar cómo se produce su existencia, su bondad, etc., a partir de su concepto. Y de lo que se tratará es de ver cómo la idea de Dios es de tal naturaleza que no puede pensarse no existiendo, es decir, que su concepto incluye su existencia⁵².

Pruebas de ese tipo son las de Descartes, las de San Anselmo, las de Leibniz, Espinosa etc.; por ejemplo, San Anselmo dice: “Dios es aquello mayor de lo cual nada existe”; si existe o no, él llega a la conclusión de que si es aquello de lo cual nada existe entonces no solamente tiene que ser aquello mayor sino que con mayor razón por ser aquello mayor tiene que existir. Y otros como Espinosa, Descartes buscaran qué elementos hay en el concepto de Dios que lo hagan contradecir su existencia. Todos estos, entonces, sacan del concepto la prueba de Dios.

Por tanto, el tema de Dios cae en el campo de la Lógica. Para Hegel la prueba de Dios es aristotélica. Considera que en parte tiene razón la prueba ontológica pero para él la verdadera prueba de Dios será la mediación: la prueba de que Dios existe son las cosas. Hay que entender que en las pruebas de la existencia de Dios se viven los temas de la filosofía como: lo finito, infinito, lo particular lo universal, pero entendido lo particular como particularización de lo universal y la síntesis de universal y particular se llama, concepto, individuo esto es lo universal que se determina en lo particular.

Hemos analizado en qué sentido la Lógica no solo es reflexiva sino especulativa y ese pensamiento especulativo es el que lo vemos dándose primero en sí (y eso es la Idea), luego en su ser otro y luego en la unidad de su en sí con su ser otro y eso es Dios. Pero cuando Dios une lo universal ese particular se desenvuelve y regresa a lo universal y ese particular que regresa es superado y es Dios, el Espíritu Santo. En cierto modo la religión es especulativa a diferencia de las ciencias empíricas, porque de hecho relaciona de un modo inmanente lo finito con lo infinito.

Es ahora, y sólo después de haber asentado las bases con estas consideraciones sobre el pensamiento y la lógica, cuando pasamos a in-

vestigar si nos es posible un conocimiento de Dios y, por tanto, ¿en qué medida Dios no es objeto sólo de la religiosidad (fe) sino de la razón?. Evitando la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino (como si acerca de ellas no tuviese la conciencia tranquila), se buscará indagar sobre el conocimiento de Dios.

NOTAS

- 1 Para una mayor profundización de este tema el lector puede acudir a la obra de Fernández de Aquino, Marcelo, S:J.; *O Conceito de Religiao em Hegel*, Sao Paulo, Ediciones Loyola, 1989.
- 2 Lo cual implicaría afirmar que la religión tiene su comienzo en el pensamiento pero no con ello queremos decir que es “invento del pensar”. Por consiguiente se hace necesario su desarrollo y su tratamiento dentro de la filosofía.
- 3 HEGEL, *Lógica*. s.a s.e Parág. 19, p. 18. Llamamos la atención a nuestro lector que empezamos a usar para esta parte otra edición; la edición antigua, porque daremos importancia a los agregados que ésta nos ofrece.
- 4 Por ello es en realidad un resultado y que para nuestro propósito ha sido tratado de alguna manera en el apartado anterior.
- 5 HEGEL, *Lógica*. Parág. 19 p. 19.
- 6 *Ibid.*, p. Parág. 19 p. 19 130. Respecto a esta posición y su concepción de la ética nos dice Hegel en el Prefacio a los Principios de Filosofía del Derecho, p. 18: “...esta posición adoptará además la forma de la piedad (...). Con la devoción y la Biblia creen tener la máxima justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues la piedad reduce, en efecto, a una simple intuición del sentimiento, lo que en el mundo se presenta como un mundo orgánico de verdadera diferencias”.
- 7 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 19.
- 8 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 19.
- 9 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 19-20.
- 10 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 20.
- 11 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 20.
- 12 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 20.
- 13 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 20.
- 14 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 21.
- 15 HEGEL. *Lógica*. Parág. 80 pp. 120-123.
- 16 Se puede mirar mejor este punto en los primeros parágrafos de la *Lógica*.
- 17 HEGEL. *Lógica*. Parág. 19 p. 22.
- 18 Para una profundización de estas consideraciones, es bueno remitirnos a Los Escritos de Juventud de HEGEL sobre La Positividad de la religión cristiana pp.

- 73-162, así como también, *El Espíritu del Cristianismo y su destino*, pp. 287-383.
- 19 HEGEL. *Lógica*. Parág. 20 p. 22.
- 20 Nótese aquí una dependencia de Hegel respecto de la doctrina del entendimiento activo de Aristóteles.
- 21 Cf., HEGEL. *Lógica*. Parág. 20 p. 22.
- 22 En este sentido se podría decir que el yo es un género que contiene ciertas determinaciones: “yo que siente”, “yo que piensa”, “yo que come”, “yo que quiere”, etc.
- 23 HEGEL. *Lógica*. Parág. 20 p. 23.
- 24 HEGEL. *Lógica*. Parág. 20 p. 24. Respecto de esta diferencia debemos observar aquí dos cuestiones: en primer lugar, y como se verá más adelante, el procedimiento de agregar al sujeto un determinado número de predicados de los que se espera constituyen la verdad del sujeto, tiene su ilustración en la *Antigua Metafísica*. En segundo lugar, esta misma diferencia le permite a Hegel mostrar también la relación que existe entre representación y entendimiento. Estas dos facultades, nos dice nuestro filósofo, se identifican en el hecho de mantener separadas sus determinaciones. Sin embargo, se diferencian en el sentido en que el entendimiento “introduce en las determinaciones aisladas de las representaciones las relaciones de lo general y de lo particular, de la causa y del efecto; por consiguiente, relaciones marcadas por un carácter de necesidad, (tal como lo ilustra la filosofía crítica); mientras que la facultad representativa se limita a colocar las representaciones una al lado de otra, no ligándolas sino de un modo indeterminado por la simple cópula “y”. *Ibid.*, Parág. 20 p. 24.
- 25 En la lógica se mostrará que el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza por encima de éste y nada se le escapa.
- 26 HEGEL. *Lógica*. Parág. 20 p. 25.
- 27 Hegel llama a esta relación “pensamiento reflejado”.
- 28 Recordemos que el pensamiento es actividad universal que se hace a sí mismo en virtud de esa actividad.
- 29 HEGEL; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 131.
- 30 HEGEL. *Lógica*. Parág. 21. P. 28.
- 31 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 35.
- 32 En páginas anteriores habíamos afirmado que la diferencia entre representación y pensamiento nos posibilitaría determinar las distintas clases de conocimiento.
- 33 Este sería el caso de las ciencias empíricas. La experiencia a la que éstas aluden no debe confundirse con la experiencia interior de la que hace gala la denominada Ciencia Inmediata.
- 34 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 39. Recuérdese nuestra afirmación acerca de que la forma de aprehender el espíritu en su verdad la constituye el pensamiento; por lo tanto éste será la forma más adecuada de aprehender.

- 35 De hecho podemos creer que es exigencia de la propia religión el pensar, pues cuando dice la Palabra de Dios 1 Pe. “Dar razón de la esperanza”, podemos ver un llamado divino (puesto que es palabra de Dios), a ascender al pensamiento.
- 36 HEGEL. *Lógica*. Parág. 82. p. 128.
- 37 HEGEL. *Lógica*. Parág. 82. p. 129.
- 38 “La especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene las oposiciones en que el entendimiento se detiene (y, por tanto también, la oposición del sujeto y del objeto), que las contiene como momentos, que se apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad. Esto hace que la proposición no pueda expresar el contenido especulativo” Cf. HEGEL. *Lógica*. Parág. 82. p. 130.
- 39 La idea lógica contiene tres aspectos a los cuales corresponden las formas del conocimiento mencionados. Estos momentos son: el entendimiento o lógica del entendimiento; la dialéctica o lógica de la razón negativa; la lógica especulativa o lógica de la razón positiva. Cf. HEGEL. *Lógica*. Parág. 82 pp. 128-130.
- 40 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 39.
- 41 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 41.
- 42 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 41.
- 43 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 41.
- 44 Esta afirmación nos ha permitido hacer otra investigación acerca de lo que implica ese regreso a ser amigo de Dios, “amigo de la Verdad, de la Sabiduría”, pues la filosofía es por definición un apasionamiento, un enamoramiento, una amistad con la sabiduría. Tal investigación probablemente sea trabajo de otra publicación
- 45 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 42.
- 46 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 42.
- 47 En la Iglesia se maneja la concepción de Pecado Original para referir la condición de nuestra naturaleza humana desde sus orígenes inclinada al mal al dolor y a la muerte, se sostiene que desde que nace, el hombre nace con este pecado.
- 48 Hegel nos ha mostrado que el contenido general del hombre está siempre marcado con un carácter subjetivo. Cf. HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. pp. 41-42.
- 49 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 43.
- 50 HEGEL. *Lógica*. Parág. 24. p. 43.
- 51 Herida abierta y sanada por el mismo pensamiento, como nos lo ha expuesto Hegel en los párrafos que hemos tratado.
- 52 Cf. HEGEL. *Lógica*. párrafs. 49-52

II. EL CONCEPTO DE DIOS

“En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que El es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo (...) debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación”.

G.W.F. HEGEL. *Lec. Fil. Hist. Intro. p. 34.*

§ 18

En el tratamiento que venimos haciendo de nuestra investigación hemos dado cuenta, de dos cosas, a saber: En un primer momento, de la necesidad de conocer a Dios, o sea el hecho de que el pensamiento por sus mediaciones se pone el problema de Dios o de lo Absoluto o de la Verdad en sí misma; y, luego en un segundo momento, de la posibilidad de Conocer a Dios, el hecho de que Dios sí se puede someter al pensamiento, y hacemos un alegato con la afirmación de que basta la religión y el sentimiento para el conocimiento de Dios.

Ahora, en la tercera parte, queremos dar cuenta de dos cosas:

Primero, de cómo la exigencia de la racionalidad del mundo se halla presente en la representación elemental de Dios como Divina Providencia. Así pues, queremos, en esta parte, mostrar cómo a la conciencia común, en su trato con el mundo, se le ofrece el conocimiento de Dios. Para esto nos ayudamos de la Introducción a las Lecciones de Filosofía de la Historia donde se nos da una indicación al respecto.

Y, segundo, plantear una especie de Introducción a la Filosofía de la Religión, siguiendo las Lecciones de Filosofía de la Religión de Hegel.

Partimos de que para Hegel el conocimiento no parte de cero sino que parte de las representaciones o, lo que es lo mismo, del contenido tal como inmediatamente aparece. Al respecto, en la primera parte

de nuestro trabajo, hemos visto que, para Hegel, no se parte de un vacío de conocimiento, por lo que la tarea del conocimiento no es la de llenar este vacío. De aquí que, respecto de Dios, no vamos a inventarnos dicho conocimiento. En otras palabras, la filosofía no se inventa el conocimiento de Dios, ella no hace salir este objeto desde sí misma sino que más bien lo que hay es una transformación del conocimiento elemental de Dios para acceder a su concepto, el cual coincide con el concepto filosófico.

Veámos que la Filosofía

“pone pensamientos, categorías o, más exactamente, conceptos en lugar de las representaciones”¹,

y el contenido que se le aparece a la conciencia es el pensamiento que aparece de manera inmediata bajo la forma de representación; específicamente, la tarea de la filosofía es la de concebir lo que está dado en la representación.

§ 19

En las lecciones de Filosofía de la Historia, Hegel quiere mostrar al sentido común, es decir, en el nivel de la representación, cómo el filósofo no se inventa la noción de historia universal. De hecho comienza diciendo:

“No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella”²,

vemos, por tanto, que nuestro autor parte de la representación que el hombre se hace de la historia.

Hegel, muestra que para el hombre que contempla “ese gran teatro del mundo”³ la historia no es fruto del azar y que, por lo tanto, hay una exigencia de razón en el mundo. Dice:

“Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representamos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos...”⁴,

sin quedarnos en el hecho de que lo que justifica tales acontecimientos debe provenir de la experiencia, pues vemos

“en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas de arbitrio humano y de la necesidad externa”⁵;

y además,

“ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí”⁶.

Por lo anterior, tenemos que, ya en el plano de la representación, en el modo como se nos aparece, el devenir de la humanidad (que clama la finalidad absoluta), no puede ocurrir azarosamente, ni en vano; y he aquí, aunque de un modo inmediato, el pensamiento de que el suceder del mundo es racional.

Así pues, en la contemplación de la historia hallamos la petición del concepto de razón; es decir, que la idea de razón es una idea que los seres humanos solicitan, pero dicha idea ha sido descubierta y cultivada en la relación de éstos con el mundo.

Expliquémonos:

Partimos, con nuestro autor, de una representación efectiva que está en el común de los seres humanos y es: la convicción de que la razón rige el mundo. De ordinario nos encontramos con hombres y mujeres que asumen que los sucesos del mundo, y sus propios sucesos, no son, o al menos se representan que no podrían ser, por el simple acaso (azar); puesto que, cada acontecimiento viene dado por un fin último.

Lo anterior, para Hegel, nos demuestra que en la historia universal hay una razón, razón Absoluta divina. Y que el gran contenido de la historia universal es racional, o tiene que ser racional.

Entonces, podemos concluir que no nos movemos ni somos por el acaso (azar); y, quien contempla el mundo racionalmente, lo ve racional. Sin embargo, para conocer lo universal (lo racional), hace falta emplear la razón. Así pues, y, como lo habíamos señalado en la primera parte de nuestra obra, para conocer lo universal (lo racional), hace falta emplear la razón. Si una voluntad divina rige el mundo, no será tan impotente que no pueda determinar este contenido.

Así, para Hegel, la filosofía satisface la exigencia de racionalidad, pues en ella

“está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón (...) es la sustancia (...) como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia”⁷.

Por tanto:

“Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad y, para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, los ojos del concepto, de la razón que atraviesan la superficie y penetran la intrincada maraña de los acontecimientos”⁸.

Aún en el nivel de la sola representación, al que se acerca a contemplar el espectáculo del mundo en la faz de la historia se le presenta la convicción de que la razón rige el mundo. Y, para Hegel, esta exigencia es común con la noción popular de **divina providencia** y al concepto de razón como lo han desarrollado los filósofos.

§ 20

Dado lo anterior, podemos decir que la filosofía de la historia consiste en una demostración del concepto de razón en la historia, en la acción del espíritu en la historia.

Veamos:

Los primeros filósofos encontraron satisfacción del pensamiento en lo divino. Al respecto Hegel menciona cómo el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *nus*, el intelecto general o la razón, rige el mundo; no, claro está, como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal, sino como aplicado a la naturaleza. Debemos distinguir muy bien ambas cosas.

“El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe”⁹.

Nótese en lo anterior de que se evoca una razón en la naturaleza; ella es regida inmutablemente por leyes universales. No obstante, en esta historia Hegel ve, que Sócrates, por su parte, va más allá de Anaxágoras; pues para Hegel, Platón hace decir a Sócrates¹⁰, sobre este descubrimiento, que el pensamiento rige el mundo:

“Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé - prosigue Sócrates- al leer afanosamente los propios escritos de Anaxágoras! Hallé que sólo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón”¹¹

Dado esto, podemos decir que Anaxágoras le adjudica a la naturaleza un principio de racionalidad y finalidad, pero aquel principio que resultará de esta exigencia permanece en la abstracción; es decir, la naturaleza no es aprehendida como desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón como causa. Y Sócrates, por su parte, al considerar esto mismo como insuficiente supone la racionalidad pero no llega a mostrar cómo se da en la práctica; concibe una forma de unión entre lo concreto y lo universal aunque sólo en el aspecto subjetivo; es decir, sólo para Sócrates, en el interior de su ser, pero no aún en la totalidad del desarrollo histórico.

Esa obra es, para Hegel, propiamente obra del cristianismo, de la religión revelada, que se manifiesta cuando el cristianismo muestra que Dios se encarna en el mundo y tiene una acción histórica concreta. La encarnación de Dios es precisamente la afirmación cristiana de que Dios no solamente existe en la naturaleza o en el corazón, como podríamos decirlo para describir lo que alcanza Sócrates, sino que se da en la historia, en el mundo como totalidad o, lo que es lo mismo, que las acciones del mundo como un todo tienen una fuente racional, es decir, una direccionalidad determinada e inteligible.

En este sentido, es necesario decir que para poder hacer filosofía de la religión se debe partir, según Hegel, desde una religión que sea en cierto modo racional, es decir, que permita la elaboración de categorías pensantes y que permita en cierto modo el conocimiento de Dios, y esa religión es la religión cristiana¹².

Ahora bien, y en resumen, Hegel, por un lado, aludiendo a Anaxágoras y a Sócrates, nos muestra que el concepto de razón es un concepto que se ha ido descubriendo y conceptualizando a lo largo de la historia. De otro lado, también nos muestra que: el pensamiento de que el mundo no está gobernado al acaso (que no es solamente una exigencia subjetiva de racionalidad la del que contempla el espectáculo del mundo), está en perfecta consonancia con otra forma de ese mismo pensamiento que es la forma de la verdad religiosa la cual afirma que:

“el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes sino que una Providencia rige el mundo”¹³

Así pues, en la noción de divina providencia, encontramos, también para Hegel, la convicción de que la razón rige el mundo; por eso, para nuestro autor, este concepto representa la primera forma de fe en la razón no solo como un poder de conocimiento sino que ella es activa en relación con el mundo y esta razón es lo mismo que la divinidad¹⁴.

“La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del

mundo. La razón es el pensamiento, el nus, que se determina a sí mismo con entera libertad"¹⁵.

Pero, del mismo modo que Sócrates rechaza el carácter indeterminado de la razón o nus de Anaxágoras, para Hegel, la fe en el poder de Dios es igualmente indeterminada, es problemática puesto que es una fe en la providencia en general que no pasa a lo determinado, a la aplicación al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo.

De esta manera, quien actúe así se parece a aquel que permanece en la abstracción y se contenta con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este modo o de aquel modo, es lo que Hegel denominará, **el plan de la Providencia** (fin y medios para este destino, estos planes). Así, en la noción de divina providencia no solamente hablamos de que Dios es sino de que la vida de las cosas y el orden actuante de las cosas, es decir, el conocimiento mismo, tiene inmanentemente su orden o su razón.

En otras palabras, en la religión se expresa la exigencia de razón, pero de una razón que sea inmanente al mundo. Estas dos maneras (nus, divina providencia), de exponer que la razón rige el mundo, maneras de la historia de la religión -si se nos permite la afirmación-, coinciden en la historia de la razón. Entonces, podemos afirmar, con Hegel, que la religión es ya exigencia de la razón; exigencia, de alguna forma, como existencia de la razón en la historia.

§ 21

De otra parte, de Dios decimos no solamente que es sino cómo es y esto es el poder de Dios; poder que debemos concebir, aunque muchas veces la mente humana se resiste de entrada a la no conciliación y adecuación de las cosas. Sin embargo, para Hegel, ya en el plano de la representación no queremos dejar nada al azar, queremos conciliar de

manera inmediata lo que aparece como incomprensible. Pero es necesario advertir que esta conciliación se debe concebir.

Todo esto nos lleva a considerar que en este estado de cosas la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace abordar una cuestión de máxima importancia a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no sólo amar, sino conocer a Dios. Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el Espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas y penetra incluso las profundidades de la Divinidad¹⁶.

Hegel nos muestra por ejemplo que, ante el convencimiento de una fe ingenua, se puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes manifiestan esta posición, conservan cómodamente la libertad de evadir las exigencias de la verdad y de la razón para vivir en reino de sus “seguras representaciones”. Bajo este “espejismo de creer estar en un terreno seguro”, terminan no siendo tan religiosos como se presentan ya que es propio de la religión buscar la verdad.

Esto se puede ver claramente cuando Hegel dice que

“Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia”¹⁷.

Dado lo anterior, podemos decir que esta piadosa humildad se presenta así como precisamente falta de humildad. Nos encontramos con religiosos que se encierran en sus experiencias privadas de fe y sostienen que acceden a Dios no por el pensamiento sino por el corazón, la intuición, representación, etc. En palabras de Hegel tenemos:

“Oyese con frecuencia, que es una temeridad conocer el Plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida

hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo (...) Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia obrando en pequeño; nos la figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige”¹⁸.

Entonces, para nuestro autor, resulta impropio considerar a Dios como

“...demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría”¹⁹.

En este sentido, si Dios no pudiera ser conocido, sólo lo finito le interesaría al espíritu. Sin duda el ser humano ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero para nuestro autor, hay una necesidad superior que es la de que,

“El hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia”²⁰.

De otra parte, si reconocemos con Hegel, que es propio de Dios comunicarse, de hecho, así lo afirma la religión, ganamos una justificación más para el saber de Dios; y como vimos, que la religión revelada es la que permite hacer Filosofía de la religión, esta religión tiene como fundamento que la comunicación más directa de Dios es la Encarnación de su Hijo. Es decir, con la Encarnación de Dios, para Hegel, se

muestra que Dios es próximo, cercano, y por consiguiente puede ser conocido.

Para Hegel además, el estudio de la historia del mundo no puede dejar a un lado el estudio de la religión, y al tratar el tema religioso ya dijimos que el fenómeno religioso no es extraño a la filosofía que, antes bien, están conectados entre sí puesto que tienen la misma pretensión: alcanzar la Verdad Absoluta.

En cierto modo la historia es la revelación de Dios. Cuando tratamos la historia y queremos comprenderla estamos mirando la acción de Dios sobre el mundo. Por eso podemos decir, con Hegel, que una manera de conocer a Dios es conocer la historia desde el punto de vista de la razón. Así pues, para Hegel, en cierto sentido, conocer a Dios y conocer la razón históricamente actuando son, correlativos; es decir, lo que en la filosofía de la historia se hace es lo que de algún modo está pedido en la idea de religión. O sea que, a partir de Hegel, podemos decir que el conocimiento de Dios no solamente hay que verlo en el corazón sino hay que verlo actuando en el mundo y esa es precisamente la obra de la historia²¹.

De otra parte, cuando la religión trata de explicarse el mundo con la idea de Dios, la filosofía va más allá de la religión al transformar esa representación en concepto, es allí cuando podemos ver a la filosofía de la historia como una transformación de las categorías religiosas en categorías propiamente históricas.

Para Hegel, la historia pide el concepto de razón, por tanto, vemos que la razón es un concepto histórico, es decir, que la idea de razón es una idea que los seres humanos han ido cultivándola, descubriéndola, en su relación con el mundo.

De esta manera, la noción de historia universal es cristiana. Por consiguiente, la religión no puede conocerse sin su raigambre histórico y sin el estado del pensamiento congruente con ella; y, por otra parte, la historia no puede conocerse sin la religión, pues en ella (la historia), para Hegel, se revela el modo como los individuos conciben la racionalidad del mundo.

§ 22

Lo anterior nos permite considerar ahora el concepto de Dios. Partimos de que, para nuestro autor, en la religión Dios se revela, se da a conocer, lo cual implica que El no es un arcano, ni un secreto; y, con la posibilidad de conocer a Dios, se impone el deber de conocerlo. Así, la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación.

Hegel considera que con la revelación de Dios en la religión cristiana también llega el tiempo de conocer a Dios, se ha revelado la naturaleza y la esencia de Dios, el cristiano sabe lo que Dios es. Así, como hemos dicho, Dios deja de ser ese arcano, inconmensurable; inclusive la religión cristiana afirma que “Dios se abaja”²² hasta nosotros.

Para Hegel

“Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la providencia y su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la providencia ha regido y rige el mundo (...), doctrina que va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados”²³.

Dado lo anterior podemos llegar entonces, a la convicción de que por la sola fe no se puede desarrollar el contenido de Dios, y no se puede permanecer tan solo en la modalidad de la representación sino que además, tal representación debe ser pensada, desarrollada, conocida, para llegarse a convertir en saber determinado.

Recordemos que pensar es coger ese contenido y desarrollarlo; es, en cierto sentido, el modo de coger la realidad y desarrollarla. Por otra parte, la misma realidad no podría tenerse ella misma ante sí, si mediante medios materiales tratara de contenerse en sí. Es mediante la actividad del pensamiento como nosotros podemos concebir la realidad.

La vida misma no se puede captar ella a sí misma sino que la captamos en el pensamiento; la prueba es que, por ejemplo, si tratamos de ver la vida de un animal descomponiéndola en el laboratorio matamos la vida; entonces, el pensamiento desenvuelve la realidad para captar la vida. Así, pensar no es actividad externa a un contenido. Nos presentamos aquí con Hegel en cierto modo como empiristas, puesto que sostenemos que no hay pensamiento sin contenido. El pensamiento-el concepto-demanda, exige, llegar hasta este estado como lo afirmamos de la fe.

Pero, de otra parte, no se trata tan sólo de saber de Dios²⁴, que es lo mismo que creer, pues el hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza, pero sabe también esto y está cierto de ello²⁵, mientras que conocer

“... penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso el contenido de la fe, y desarrolla el contenido de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento que es algo inmediato”²⁶.

Para Hegel, las determinaciones en que se mueve ese saber religioso deben ser pensadas, conocidas y recibidas en unidad dentro del concepto. Las diversas formas del pensamiento son formas del conocimiento y como formas del conocimiento son contenido y exposición de las cosas que nosotros estamos conociendo. Ese es precisamente el conocimiento como labor racional especulativa; en él, la cosa se desenvuelve a través de sus múltiples determinaciones que hacen parte del mismo contenido. Lo especulativo consiste en cómo esas determinaciones que se manifiestan distintas a la vez se unifican.

Entonces, a quienes acusan de que puede ser temeridad el querer conocer a Dios, se les responde, con Hegel, que hay más temeridad al querer parcializar el conocimiento de Dios, “mutilarlo”, porque éste sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desarrollo del contenido mismo²⁷.

De otra parte, si se piensa que las consideraciones que venimos haciendo pueden parecer abstractas, que el espíritu es abstracto, y como tal no pasa de ser algo lejano a la realidad concreta, se responde que

precisamente la naturaleza de Dios es conocida sólo cuando se conocen sus determinaciones. De hecho, en la religión cristiana se afirma: “No podéis conocer al Padre sino por el Hijo”, y para Hegel, esta religión es la que ha manifestado la esencia de Dios²⁸. Por consiguiente, los cristianos están iniciados en los misterios de Dios y así ha sido dada también, según Hegel, la clave de la historia universal. En el cristianismo y para el cristiano hay un fin último que existe en sí y por sí.

De aquí que, dice Hegel, ha llegado el tiempo

“en que esta convicción o servidumbre no puede permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe ser además pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado”²⁹.

Según Hegel, nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu real y activo en el mundo lo mismo que en el terreno de la naturaleza y esta “reconciliación” sólo podrá ser alcanzada mediante el conocimiento afirmativo, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo y, como hemos señalado, este fin está también realizado en el mundo; los fines particulares, podemos decir se pierden en el universal. Así, entonces,

“La razón ve, en lo que nace y perece, una obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo al que nosotros pertenecemos”³⁰.

Negar esta tarea y naturaleza es negar al propio ser humano como tal.

§ 23

Estas consideraciones nos remiten a lo que analizamos en la primera parte. Para Hegel existen dos reinos: por un lado el de la naturaleza y por otro el del espíritu, este último es el creado por el hombre, el terreno del espíritu lo abarca todo, encierra todo cuanto ha interesado e interesa al hombre, el hombre actúa en él y siempre es el hombre un

ser en quien el espíritu es activo. Al hablar de naturaleza humana se ha pensado en algo permanente.

Mientras que el Espíritu, para nuestro autor,

“no es una cosa abstracta de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, absolutamente vivo, es una conciencia, pero también su objeto. El espíritu es pues pensante y es el pensamiento de algo que es y el pensamiento de que es y de cómo es”³¹.

En otras palabras, el espíritu sabe, pero saber como habíamos señalado, es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu sólo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es:

“Yo se de mi objeto y sé de mi; ambas cosas son inseparables”³².

El espíritu no es que encuentra su contenido, sino que hace de su propio objeto, el contenido de sí mismo, así, según su naturaleza, está en sí mismo, es decir, es libre³³. El espíritu no tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí, es y reside en sí mismo. Su esencia es la actividad, es su propio producto, su comienzo y su término. Entonces, producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu; y por consiguiente, su tarea consiste en revelarse y Dios se revela como espíritu, de esta forma, él existe para sí mismo.

En otras palabras, la actividad del espíritu consiste en superar la inmediatez, es negar ésta y consiguientemente volver sobre sí mismo³⁴.

Como señalamos, el concepto hegeliano de Dios implica en sí mismo mundo, por ello que si ha afirmado que la filosofía es toda ella “conocimiento de Dios”, en cuanto conocimiento de la Verdad³⁵, podrá afirmar a sí mismo que la filosofía es sabiduría del mundo³⁶. Y en la historia el espíritu es un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada, esto es un pueblo en general, así se habla del espíritu de un pueblo³⁷. Y por lo mismo, la conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. De aquí que para nuestro autor, el espíritu se particularizará por la religión, la constitución, sistema jurídico, el arte, la ciencia, aspectos de un pueblo que están en estrecha relación.

Ahora bien, como hemos señalado, el ser humano, la historia universal, tienen un fin, un verdadero ideal, que en su representación más concreta es Dios, esta razón es Dios; entonces, lo que llamamos Dios, para Hegel, es el Bien. No como mera idea sino como una eficiencia. Hay, por consiguiente, un esfuerzo verdadero por alcanzar el concepto de Dios. Es por eso que decimos que la filosofía no trata de conocer a Dios, sino de elevarlo al concepto.

§ 24

Podemos decir que estamos propiamente ya en el terreno de la Filosofía de la Religión. No pretendemos desbordar los límites de nuestro planteamiento inicial, ni de la paciencia de nuestro lector, abordando la Filosofía de la Religión como tal, de ahí que lo que queremos es justificar la filosofía de la religión. Apenas iniciaremos el planteamiento de que la materia con la cual Hegel trabaja es la representación puesto que la filosofía parte de la representación. Ninguna filosofía como tal hasta la época de Hegel ha podido elaborar su concepto de verdad o de conocimiento absoluto sino partiendo de la representación, o en todo caso así se declare arreligiosa tiene que ver con ese contenido.

Trataremos en esta sección de dos cosas: primero, de ¿qué es la religión? y, segundo, conceptualizar su contenido. Es decir, puesto que en las consideraciones anteriores ya hemos tratado lo que implica filosofar a Dios, ahora buscamos determinar la función de la filosofía: primero, explicitar el contenido de la religión y, segundo, conceptualizar el contenido de la religión.

Comenzamos diciendo, a tenor de Hegel, que la Filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina. La filosofía es algo más que un consuelo,

“es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconciliación con lo racional, presentándolo como fundamento en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino”³⁸.

Aún más:

“El contenido que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios”³⁹.

En la religión el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del Espíritu Absoluto constituyéndose por ello en conocimiento de la unión entre lo subjetivo y lo objetivo –lo verdadero–, juntamente con el arte y la filosofía. En esta última, lo verdadero no llega sólo a la representación y sentimiento (Religión), ni sólo a la intuición (Arte), sino al mismo Espíritu Presente siendo ésta, por tanto, la forma más suprema, la más libre, la más sabia.

Para Hegel la religión es:

“el primer modo de la autoconciencia, es la conciencia de lo verdadero en su forma más pura e íntegra. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión”⁴⁰.

“La religión, la representación de Dios, constituye el límite universal, el fundamento de un pueblo (...), es el lugar donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero (...) es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo (...) es el concepto que un pueblo tiene de sí”⁴¹.

Es necesario llamar la atención aquí sobre la importancia de esto cuando la inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, pues las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia. En el párrafo citado se nos muestra que la religión es la forma histórica de autoconciencia absoluta de un pueblo; y como esa forma es histórica, para Hegel, también hay historia de la religión, y, el conocimiento de Dios, en cierto sentido, tiene la misma dignidad, así los pueblos lo conozcan bajo la forma politeísta o las idolatrías o aún bajo formas que no parecen estar vinculadas con ese conocimiento. El contenido es uno y el mismo, a saber: el conocimiento absoluto o, mejor, expresa las relaciones con la totalidad de lo existente.

Hegel, fiel a su época muestra que el problema de la religión está involucrado con la relación con el mundo, es decir, que la razón es

inmanente al mundo. Podemos hablar de una racionalidad del mundo ya que nuestro autor considera que los diversos momentos de la historia son ese esfuerzo de la razón por mostrarse en ellos, mostrándose así como racional activo.

Ahora, precisando un poco más, tenemos que⁴²,

“La filosofía de la religión tiene, como meta y contenido, la religión donde todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento profundo, cada dolor del sentimiento, quedan resueltos o apaciguados; la región del reposo eterno, de la verdad”⁴³.

Para Hegel, el hombre es hombre por la conciencia -porque él piensa y él es espíritu; éste es el origen de las múltiples creaciones y configuraciones- las ciencias, las artes, los intereses de su vida política, las situaciones que se refieren a su libertad y a su voluntad. De ahí proviene todo lo que brinda respeto, satisfacción, honor y dicha; todos estos intereses tienen su centro, encuentran su comienzo y su final, su verdad, en el pensamiento unitario, en el pensamiento de Dios.

§ 25

Dios es sabido en la religión, El es el centro que conserva, lo que anima a todas estas configuraciones en su existencia. Cuando consideramos a este objeto en relación con lo demás, entonces, podemos decir que El es absolutamente para sí mismo, que carece de aquella relación, El es absolutamente, en sí y para sí, lo incondicionado, libre, ilimitado, es fin y fin último exclusivamente para sí mismo. Por el contrario, todo lo demás aparece en relación con Él y tiene su explicación en El.

Así, la religión aparece como un ocuparse con este objeto. Ese ocuparse con este fin último y supremo es algo absolutamente libre y, por lo tanto, fin para sí; porque en este fin último vuelven a confluir todos los demás fines que, valiendo hasta entonces por sí, desaparecen ante él, no le ponen resistencia y quedan liquidados en él.

Ocuparse con este objeto es lo autosuficiente y satisfactorio⁴⁴ los pueblos en general han considerado a esta ocupación, a su conciencia religiosa, como su verdadera dignidad, como el domingo de la vida, donde las metas finitas, los intereses limitados, la fatiga, el dolor, el hastío, los ciudadanos terrenales y finitos, donde todo el desgano y la miseria del mundo cotidiano se esfuman en el sentimiento presente de la devoción o en la esperanza de la devoción. Todo esto se esfuma en un pasado.

“De este flujo del Olvido bebe Psique, y con el trago se esfuman los cuidados y las aflicciones terrenales y toda la temporalidad, en la armonía eterna”⁴⁵.

Para Hegel, esta imagen de lo Absoluto, que la devoción religiosa tiene ante sí, puede poseer más o menos vivacidad y presencia, certeza, goce, o bien puede ser presentada como algo anhelado, esperado, alejado, ultraterreno; (pero) jamás está aislado, sino que se irradia en el presente temporal. La fe lo reconoce como la verdad y la sustancia de las existencias dadas, y este contenido de la devoción es lo que anima al mundo presente, lo que actúa eficazmente en la vida del individuo y rige su hacer y dejar hacer, su querer y su actuar. Tal es la representación de Dios en general que posee la religión y que como representación no solo es algo formal teórico sino práctico.

Ahora bien, como hemos dicho, el objeto de la filosofía de la religión es Dios y la conciencia religiosa. Esa conciencia de Dios comparada con el resto de la conciencia, es como la pausa dominical en medio del trabajo semanal, o como la cima de la montaña que se eleva sobre el paisaje de la llanura: toda diferencia y toda mediación se unifican en esta conciencia. De aquí que, para Hegel, la finalidad de la filosofía de la religión sea conocer a Dios; en otras palabras, es concebir la religión existente, remediar el desdoblamiento de la conciencia religiosa cristiana. Así,

“la filosofía de la religión hace de este contenido el objeto de una consideración especial”⁴⁶.

Como ya hemos mostrado, para Hegel Dios es el objeto de la filosofía en general y, propiamente, es su único objeto. La filosofía no es ninguna sabiduría mundana, tal como se la denominó antaño; así se la llamó en oposición a la fe.

Pero, de hecho,

“...ella no es una sabiduría del mundo, sino un conocimiento de lo no-mundano; ella no es ningún tipo de conocimiento de la existencia exterior, del ser-ahí o de la vida empíricos, o de universo formal, sino que ella es conocimiento de todo lo que es eterno -de lo que Dios es, y de lo que desarrolla su naturaleza, en la medida en que ella se manifiesta-.”⁴⁷

Por lo tanto, en esa medida aquí se trata del mismo objeto general que posee la filosofía como tal, pero también se encuentra una diferencia.

En la filosofía, lo supremo es denominado lo Absoluto, la Idea, y es superfluo remontarse más lejos; esto supremo, en la filosofía de Wolff⁴⁸, llega a llamarse incluso ens, cosa, y eso se delata prontamente como una abstracción tal que de ningún modo corresponde a nuestra representación de Dios. En la filosofía actual, lo Absoluto no es meramente tal ens, no llega a tal colmo de la abstracción; sin embargo, lo que nosotros denominamos lo Absoluto o la Idea no equivale todavía a lo que denominamos Dios.

Así, según Hegel,

“Cuando en la filosofía de la religión consideramos a la Idea de Dios de este modo, tenemos inmediatamente ante nosotros también la modalidad de su representación: El se representa a sí mismo y solamente a sí mismo. Tal es el aspecto del ser-ahí de lo Absoluto. Así, en la filosofía de la religión tenemos como objeto lo Absoluto, pero no meramente en la forma del pensamiento, sino también en la forma de su manifestación. En consecuencia, la Idea universal ha de ser captada en su significado absolutamente concreto, que implica la determinación de aparecer y de revelarse. Pero a su vez, este mismo aspecto del ser-ahí debe ser pensado en la filosofía y comprendido en pensamientos”⁴⁹

Ahora bien, la filosofía, como se mostró anteriormente, considera la Idea lógica, la Idea tal como ella (existe) en el pensamiento (mismo) y no solamente para los pensamientos nuestros, sino en la manera como el contenido mismo es pensamiento, determinaciones del pensamiento. Además, para nuestro autor, la filosofía muestra lo Absoluto en su producción, en su actividad, y esta actividad es el camino de lo Absoluto para llegar a ser para-sí, llegar a ser espíritu, y así Dios es el resultado de la filosofía, acerca del cual se conoce que es no solamente resultado, sino que se produce eternamente, es lo que procede (y consiste) asimismo en ser el comienzo de lo primero.

“Estas configuraciones determinadas de la Idea o de lo Absoluto -la Naturaleza, el espíritu finito, el mundo de la conciencia-, son corporalizaciones de la Idea”⁵⁰.

Así Hegel, en la filosofía de la religión considera la Idea no meramente determinada como idea del pensamiento puro, ni tampoco en su modo finito de aparición, sino como lo Absoluto, como la Idea lógica; pero también, simultáneamente, (considera) de qué modo esta idea aparece, se manifiesta, pero en la aparición infinita, como Espíritu. Y recordemos que la existencia del espíritu, consiste en tenerse a sí mismo por objeto, él es el centro de sí, no tiene unidad fuera de sí mismo sino que la encuentra continuamente en sí, es y reside en sí mismo.

Ahora bien, el espíritu es lo que se manifiesta, lo que aparece, él se refleja a sí mismo en sí mismo. Y en la idea de Dios confluye todo. De aquí que podemos decir que la actividad de Dios, para Hegel, ha querido ser representada como pensamiento puro; cuando se quiere hablar de Dios, Dios como objeto de la religión, ya no se refiere solamente al en sí sino que es para sí. Y de aquí que nosotros hacemos un objeto de un estudio especial, el hecho de que Dios aparezca como resultado -en cuanto Idea absolutamente concreta-, junto con su aparición infinita, que es idéntica con la Sustancia, la Esencia; tal es el contenido y la determinación de este contenido. Esto es, expresado abstractamente, el contenido de la filosofía de la religión. Consideramos, según Hegel, a este contenido como una razón que piensa.

§ 26

Ahora bien, dicho lo anterior, entonces nos preguntamos:

¿Qué significa conocer a Dios?. Ante esta pregunta, Hegel considera que:

“Conocer a Dios significa poseer un concepto determinado y concreto de El. En cuanto mero existente El es una abstracción; pero (en cuanto El es) conocido, poseemos una representación con un contenido. Si la Exégesis de la Biblia fundamentara la representación de que Dios no es cognoscible, ya por eso mismo deberíamos volvernos hacia otra fuente, para llegar a un contenido relativo a Dios. El que eso esté o no fundamentado en la Biblia, es algo que deben decidir los teólogos. Aunque parezca que compartimos un mismo terreno con la teología racional⁵¹ a causa de que nuestra determinación de Dios es la determinación de la razón pensante, se nos mostrará, sin embargo, a continuación que aquella (teología racional) es la más dura adversaria de la filosofía. Bajo este aspecto, 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”⁵².

De alguna manera la problemática que hemos venido considerando nos ha llevado a esta especie de conclusión.

De otra parte, puesto que cuando hablamos de religión, en Hegel, estamos dentro de la religión cristiana, estas consideraciones deben decir algo frente a las doctrinas de la Iglesia, contexto en el que se ubica la religión revelada.

Así pues, tenemos que en lo que atañe a la relación de la filosofía de la religión con la doctrina de la Iglesia, siempre que esta doctrina no sea aquella vacuidad (del “ser supremo”), sino que tenga sustancia, hay que observar que no puede haber dos clases de razón ni dos clases de espíritu ni tampoco una razón divina y una humana o un espíritu divino y uno humano que fueran absolutamente diversos entre sí. La razón humana, su conciencia espiritual, la conciencia de su esencia, es, siguiendo a nuestro autor, simplemente razón, es lo divino en el ser

humano; y el espíritu, en tanto es denominado “espíritu divino”, no es un espíritu allende las estrellas, más allá del mundo, sino que Dios está presente en el espíritu.

“Dios es un Dios viviente, eficiente, activo y presente en el espíritu. La religión es una producción del espíritu divino, no una invención del hombre, sino (resultado) del efectuar y del producir divino en él. Lo que ha surgido como religión, y como producto del espíritu divino, al comienzo se muestra como fe”⁵³.

Manteniendo así la fe de que precisamente la razón ha surgido en el mundo, como hemos anotado a partir de las Lecciones de Filosofía de Historia, y (que) el producto de la razón es un producto del espíritu y del mismo Espíritu divino, la expresión

“Dios rige al mundo en cuanto razón”, carece de sentido cuando no admitimos que ‘en los pueblos todo está por debajo de la religión; este espíritu divino efectuó todo en ellos’⁵⁴.

En este sentido, para Hegel, desde el punto de vista histórico, hay que observar además que, especialmente antaño, en la Iglesia católica no existía en modo alguno tal división entre filosofía y doctrina de la Iglesia, sino que la Escolástica fue la doctrina de la Iglesia. En la Iglesia católica hubo de hecho más filosofía especulativa que en la Iglesia protestante; el desacuerdo se produjo primero en la Iglesia protestante⁵⁵.

De parte de algunos se sostenía, como hemos señalado, que la razón no puede conocer la verdad sobre la naturaleza de Dios, pero no se le rehusaba la posibilidad de conocer otras verdades: solamente la verdad suprema era lo incognoscible. Se rechaza de plano que la razón conozca la verdad en general. Se sostiene que el conocimiento, cuando se refiere al espíritu en sí y para sí, a la vida, a lo infinito, solamente produce errores, y que la razón debe renunciar a toda pretensión y a todo intento de comprender algo positivo de lo infinito. El concepto suprimiría a lo infinito y lo rebajaría a lo finito. Este resultado que afecta a la razón, “este renegar de la razón”, debe ser un resultado del mismo conocimiento racional. Habría que determinar, conforme a esta orientación, que se debe investigar previamente al sujeto cognoscente, para

reconocerle la capacidad de conocer a Dios y, con ello, la posibilidad de una filosofía de la religión.

Con tal punto de vista, dado que para el que “reniega de la razón” el saber de Dios no debe darse dentro de la razón conceptual, se conecta el hecho de no buscar la conciencia de Dios sino en la forma del sentimiento, que la religión tenga su fuente en el sentimiento, que la relación del espíritu humano con Dios se limite exclusivamente a la esfera del sentimiento y que no pueda ser transferida desde ahí al dominio del pensar y del concebir.

“Ciertamente, si excluimos a Dios, a las cosas divinas, a su saber, del dominio de la subjetividad necesaria y sustancial, entonces no queda sino el dominio de la subjetividad contingente; y tal es el dominio del sentimiento. Si, para referirnos a Dios, no pudiéramos apelar sino al sentimiento, entonces deberíamos sorprendernos de que todavía se pudiera atribuir objetividad a un contenido como Dios”⁵⁶.

Con esto, a más de dejar a un lado la “trivialidad” que somos distintos a los animales, se concede “la razón” a las opiniones. Es necesario afirmar primeramente que Dios no se arraiga en el mero sentimiento, como habíamos mostrado en la parte anterior que no es meramente “mi Dios”. La metafísica anterior siempre probó, según Hegel, en primer lugar, la existencia de Dios, que Dios no tiene raíces en el mero sentimiento, que El no es meramente algo subjetivo, sino que es objetivo.

§ 27

Ahora, en este estado de cosas, al que nos ha conducido nuestra investigación, queremos considerar sobre la naturaleza de Dios. Buscaremos decir con Hegel algo sobre el ser de Dios, Dios como un objeto de la conciencia. Tenemos ya un terreno ganado para esta investigación al que le sumamos ahora también el reconocimiento de la existencia de una filosofía de la religión⁵⁷, el pensar conceptual en relación con la religión positiva.

Partimos de que el contenido de la religión es que Dios es la verdad absoluta (la verdad de todo) y, subjetivamente, de que solamente la religión es el saber absolutamente verdadero. Es decir, Dios es algo conocido, y es un contenido que puede ser presupuesto en la conciencia subjetiva.

Científicamente, “Dios” es inicialmente un nombre general y abstracto que no ha recibido todavía ningún contenido verdadero;

“porque solamente la filosofía de la religión es el desarrollo científico y el conocimiento de lo que es Dios, y solamente por medio de ella se experimenta cognoscitivamente lo que es Dios; de lo contrario no necesitaríamos absolutamente de la filosofía de la religión; solamente ésta debe desarrollarnos el tema”⁵⁸.

Así pues, según nuestro autor, es posible tener la representación equívoca de que Dios sería representado como resultado. Pero conformes al desenvolvimiento del concepto, se sabe que el resultado posee el significado de ser verdad absoluta.

“Ahí radica el que lo que aparece como resultado, justamente por ser la verdad absoluta, deje de ser una resultante de modo que igualmente es superada y anulada esta posición según la cual lo resultante provenía de otra cosa. La tesis: “Dios es absolutamente lo verdadero”, significa igualmente que Dios no es resultado, sino que esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero únicamente en cuanto que no es solamente comienzo, sino también final, en cuanto que resulta de sí mismo. En este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo”⁵⁹.

El que éste sea el resultado de la filosofía es, en este momento, una mera aseveración que Hegel hace. Pero, en atención a esta aseveración, le será posible remitirse a la conciencia religiosa la cual

“... posee la convicción de que Dios es simplemente el centro, lo absolutamente verdadero, del que todo parte y al que retoma, del que todo depende y fuera del cual nada posee autonomía absoluta y verdadera, salvo ésta”⁶⁰.

Pero, después de todo, este comienzo todavía es abstracto y en esta medida reviste, en cierto modo, una postura subjetiva, como si lo universal fuera universal solamente al comienzo y no permaneciera en esta universalidad. Sin embargo, según hemos visto, para Hegel, el comienzo del contenido debe ser concebido de modo tal que en todos los desarrollos ulteriores del contenido, al mostrarse lo universal como algo absolutamente concreto, no nos apartamos de esta universalidad. De modo que ella, pese a que la abandonemos parcialmente en cuanto a la forma (dado que ella avanza hacia un desarrollo determinado, una riqueza, una mayor concreción), se mantiene, no obstante, como fundamento absolutamente duradero y no constituye un comienzo meramente subjetivo.

Con Hegel, nuestro presupuesto es que Dios, en cuanto El es lo universal referido al desarrollo, es lo revelado en sí, en unidad absoluta consigo mismo. Decíamos ya que es propio de Dios revelarse y se revela a un ser racional, no se revela a las plantas, animales, cosas, pues, revelación implica razón, develarse a alguien quien hace un proceso de develación. Si decimos

*“Dios es lo reservado”*⁶¹,

eso ciertamente está formulado con referencia a un desarrollo que aguardamos, pero téngase en cuenta que no se trata de aguardar estáticamente sino activamente.

Para nuestro autor,

*“Esta reserva -lo que hemos denominado “universalidad de Dios”, no debe ser entendida, en esta referencia a Dios mismo y al contenido mismo, como una universalidad abstracta, fuera de la cual y frente a la cual lo particular todavía sería autónomo. Dios es lo reservado, y bajo esta determinación lo particular parece ser diverso de este universal; pero esto debe ser entendido en el sentido de que el desarrollo no se separa de esta universalidad. La cual es concebida así como absolutamente plena y colmada. De aquí que podemos concluir que, Dios, en cuanto este universal en sí concreto y pleno, consiste en que Dios es solamente uno, no en oposición a muchos dioses; sino que existe solamente lo uno, Dios”*⁶².

Por consiguiente, Hegel nos muestra que, Dios en su universalidad, este universal en el que no existe ninguna limitación, finitud ni particularidad⁶³, es el subsistir exclusivamente; y sabemos que lo que subsiste tiene solamente su raíz y consistencia en este Uno. Si podemos llegar a concebir de este modo, también podemos expresarnos diciendo que

*“Dios es la sustancia absoluta, la única verdadera realidad. Toda otra cosa que no sea real para sí, no posee ningún subsistir para sí; Dios es exclusivamente la única realidad absoluta (...) El es la única sustancia absoluta” Dios es la única realidad consistente por sí misma, para sí misma, es una realidad exclusivamente absoluta*⁶⁴.

Dado lo anterior, ahora nos preguntamos entonces: ¿A cuál de nuestras facultades o actividades del espíritu corresponde esto uno, absolutamente universal?. Y vemos que la actividad y modalidad correspondiente de nuestro espíritu solamente puede ser denominada como el terreno donde este contenido puede encontrarse como en su casa; entonces, ¿cómo denominamos a este aspecto de nuestra conciencia que “simplemente” corresponde a lo universal y puede estar determinado en sí en forma abstracta o concreta?, respondemos, que eso

*“es el pensar. Porque solamente el pensar es el terreno de ese contenido, la actividad de lo universal, lo universal en su actividad y eficacia. Y si lo formulamos como la comprensión del universal, entonces aquello que corresponde a lo universal, es siempre el pensar. El producto del pensar es siempre un universal y un contenido universal; asimismo la forma, aquello que en nosotros concibe lo universal, es el pensar. Eso universal (lo producido por el pensar y lo correspondiente al pensar), puede ser enteramente abstracto, tal como se dijo; así él es incommensurable, infinito, la eliminación de todos los límites, de toda particularidad, y también este universal negativo tiene su sede solamente en el pensar”*⁶⁵.

Para Hegel

“cuando el hombre piensa en Dios, con ello queda también formulado el proceso por el que el hombre se eleva por encima de lo sensible, exterior y singular; se formula una elevación a lo puro, a lo acorde consigo mismo. Tal elevación es un ir, por encima de lo sensible y del mero sentimiento,

hacia la pura religión, y esta religión de lo universal es el pensar. Tal es el contenido del comienzo y tal es, subjetivamente, el terreno para este contenido. Lo que tenemos ante nosotros es este absoluto único, y ciertamente, el pensar es el lugar de este universal; pero este lugar inicialmente esta absorbido en este Uno, eterno, existente en sí y para sí (...). En esta determinación verdadera y absoluta, Dios sigue siendo sustancia absoluta (...) tampoco se trata de un universal inerte y abstracto, sino del seno absoluto y de la fuente infinita de la que todo procede y a la que todo regresa y en la que todo está mantenido eternamente. Esta determinación fundamental constituye, pues, la determinación de Dios en cuanto sustancia”⁶⁶.

§ 28

Pero a pesar de todo este planteamiento, respecto de la Filosofía de la religión, debemos decir que la religión respecto de lo absoluto tiene un límite. De todas maneras aunque la religión cristiana es racional y revelación, esa unidad del sentimiento con la razón o con el conocimiento se da en el nivel de la representación, y eso es lo que nos lleva a hacer filosofía de la religión que es tomar el hecho religioso y concebirlo mostrando la unidad de sus distintos momentos: el culto, arte y filosofía.

Tenemos una certeza inmediata acerca de Dios, tenemos fe, tenemos sentimiento y representaciones acerca del El. Pero en el pensar poseemos también esta certeza; lo que con palabras de Hegel se denomina “*Convicción*”. Para estar en este nivel, el de las convicciones, hacen falta “razones” y ellas existen sólo en el pensar.

Mientras que

“el representar posee todo contenido sensible y espiritual de modo tal que es tomado aisladamente en su distintividad, la forma del pensar en general es la universalidad, y ésta se infiltra también dentro de la representación, pero en esta perspectiva, la expresión “pensar” se toma en cuanto que el pensar está reflexionado o, todavía más, está comprendiendo, no en cuanto mero pensamiento en general, sino en cuanto que él es primero reflexión y después concepto”⁶⁷.

Lo anterior muestra que el pensar debe disolver la forma de lo simple bajo la cual se encuentra el contenido en la representación; es decir, que en esto simple se capten y se muestren determinaciones diferentes, de modo que él sea sabido como algo diversificado en sí mismo. Si se pregunta por el concepto de una cosa, se pregunta por la relación de las diferentes determinaciones que hay en ella misma. Nótese que siempre hay un dinamismo, actividad en el conocimiento.

Pero, por otro lado, en la representación, las diferentes determinaciones permanecen para sí, ya sea que pertenezcan a un todo, ya sea que estén yuxtapuestas. En el pensar, lo simple es disuelto en determinaciones diferentes, o bien, aquellas determinaciones dispersas son comparadas de modo que se toma conciencia de la contradicción de esas mismas cosas que, sin embargo, deben, a la vez, constituir una sola cosa. Según Hegel, si ellas se contradicen, no parece que puedan corresponder a un solo contenido; pertenece al pensar el tomar conciencia acerca de esta contradicción y disolución. En la representación todo coexiste pacíficamente: el hombre es libre y también dependiente. Por el contrario, en el pensar esto es puesto en relación mutua, y así la contradicción se pone de manifiesto.

Cabe retomar en este punto un resultado anterior y es que el hecho de que junto con el pensar se introduce una categoría y es la de la necesidad. En la representación, el espacio, por ejemplo, “se da”; mientras que el pensar exige la necesidad de saberlo. En la representación está “Dios existe”. El pensar requiere saber que Dios existe necesariamente (de otros seres sabemos que existen pero no necesariamente).

“En el pensar, el objeto no es concebido como siendo, no es concebido solamente en una distintividad simple, en esta pura referencia a sí mismo, sino esencialmente en relación con otra cosa, de modo que él sea esencialmente relación de diferentes. Decimos que hay necesidad cuando, al darse lo uno esta puesto también lo otro. La distintividad de lo primero existe solamente en cuanto existe lo segundo, y viceversa. Para la representación, lo finito es el “es”. En cambio, para el pensar, lo infinito solamente es, inmediatamente, una cosa tal que no es para sí; sino que requiere otra cosa para su ser, existe en virtud de otra cosa. Para el pensar en general, y más precisamente, para el comprender, no hay nada inmediato. La inme-

*mediatez es la categoría principal de la representación (...) Para el pensar no se da nada inmediato, sino solamente aquello en lo que hay esencialmente mediación*⁶⁸.

Para Hegel, el pensar concreto es un saber mediato, y el saber mediato será el que surge de la necesidad en relación con el contenido. Corresponde pues al saber mediato concluir una cosa a partir de otra, inferir la dependencia y el condicionamiento de una determinación a partir de otra; la forma de la reflexión.

*“El saber mediato evita todas las diferencias, todos los modos de conexión, esto es, la forma subjetiva del saber, junto con la distintividad del “eso es”. Se trata, pues, de mi conexión con el ser”*⁶⁹.

Entonces, hay que sufrir tal mediación, sí sufrirla porque esto implica un movimiento, salir de la quietud de este estado aparentemente verdadero de la inmediatez, para entregarse a las aguas del saber.

Ahora bien, esto mismo pero referido al saber religioso nos trae como conclusión que en lo correspondiente al saber religioso, para Hegel, tenemos más de cerca el caso de un saber que es esencialmente mediato.

Cualquiera que sea la religión en la que uno se encuentra, cada uno sabe que en tal religión ha sido educado y ha sido instruido. Tal educación e instrucción proporcionan un saber mediado por la doctrina, tal mediación o “circunstancia externa” será siempre esencial y no contingente. Pero, considerado más de cerca, el saber religioso, él es ciertamente algo inmediato, es decir, cuando nos representamos a Dios, lo tenemos ante nosotros. Pero en esta relación simple e inmediata se contiene también una mediación. De aquí que, decimos que no se puede mostrar absolutamente nada que no contenga en sí la mediación.

El saber religioso se muestra no solamente como esta simple referencia de mí a mi objeto, sino que es algo más concreto en sí; toda esta simplicidad, este saber acerca de Dios, es un movimiento en sí, más precisamente una elevación hacia Dios.

Así, a la religión se la caracteriza esencialmente como una elevación, como un transitar de un contenido a otro, y el contenido a partir del cual pasamos a Dios es el contenido finito; a partir de él nos referimos al contenido absoluto e infinito y nos trasladamos a él; pero con lo que hemos tratado, ese “traslado”, “elevación”, no es pasivo, es un traslado donde se juega la naturaleza misma del ser humano, y para utilizar los argumentos de Hegel, se juega su diferenciación con los animales.

El transitar, de un contenido a otro, es aquello en donde queda formulado determinadamente lo peculiar de la mediación, y nos atrevemos a sostener que esta mediación nos llevará a una investigación sobre *el culto* en la religión pero hasta allá nuestro trabajo no pretende llegar; sólo referimos que las religiones tienen sus mediaciones concretas de acuerdo a sus representaciones y contextos propios existenciales. Y la religión, dicho de modo superficial, es relación con Dios; y puesto que, para nosotros, la relación está en el pensar, Dios es para el pensamiento porque El es lo universal en sí y para sí.

§ 29

Ahora bien, la religión tiene un elemento sensible y tiene razón; y, al situarse a medio camino entre la sensibilidad y la razón ella se distingue del arte y de la filosofía⁷⁰. A diferencia del Arte, en el cual el logos como belleza se presenta de manera inmediata a la sensibilidad, la religión conlleva una mediación, un proceso reflexivo, por el cual se establece una distancia frente a la realidad para buscar su sentido.

“El Arte constituye el primer nivel de relación con el Absoluto, en el cual la conciencia está volcada sobre la presencia inmediata del mismo a la sensibilidad.

La Religión por su parte es la conciencia de la relación con el Absoluto, pero como lo otro de la conciencia.

La Filosofía será la conciencia de la identidad del Absoluto con la conciencia en el seno de su misma diferencia, o de la diferencia en el seno de la identidad.

El carácter intelectual, a la vez que sensible, de la Religión significa que en ella las tensiones del pensar adquieren una peculiar beligerancia, ya que no tienen la identidad inmediata de lo sensible, ni la conciliación racional de lo especulativo. Esto obliga a elaborar una “doctrina”, una explicación de esas tensiones. Pero también a desarrollar un culto, una serie de actitudes y comportamientos con respecto a la divinidad, en los cuales se experimenta la identificación del ser humano con la divinidad en el dolor mismo de la infinita distancia.

Una “prueba de la existencia de Dios”, una “doctrina” y un “culto” son entonces los elementos fundamentales de una religión. En cada uno de ellos se manifiestan las tensiones de manera peculiar”⁷¹.

Como hemos anotado en la religión se viven las tensiones del pensamiento: las de lo mediato e inmediato; y es por eso que, dentro de su mismo campo vive la dialéctica del pensamiento, lo ilustra; esto nos obliga a analizar al pensamiento como tal de un modo puro no cualquier pensamiento sino, según Hegel, el pensamiento puro, es decir, el pensamiento lógico, pues es lo que vamos a aplicarle a la religión cuando tratamos de pensarla, de alguna manera lo hemos hecho en nuestra obra.

Aclarar en qué medida se da esto, nos permitirá entonces iluminar la naturaleza de esos problemas que ella vive en cierto modo y, por consiguiente, en tanto que como hemos visto, la

“Lógica es la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar”⁷²

sólo una educación lógica permite no tanto resolver problemas religiosos cuanto ilustrarnos sobre la naturaleza de esos mismos problemas. De este modo el estudio de la religión le permite al pensamiento observar de modo viviente sus propias contradicciones, y el estudio

de la Lógica le permite a la religión igualmente comprender el por qué de su movimiento⁷³.

En el concepto de la divinidad, la dialéctica fundamental es el enfrentamiento de los conceptos de inmanencia y trascendencia⁷⁴, que al relacionarse entre sí de manera diversa marcan las etapas históricas de una religión a otra. La doctrina, por su parte, está determinada por la prueba de la existencia de Dios, ya que de esta brotan las contradicciones que cada nivel religioso debe tratar de resolver con su doctrina. Finalmente el culto será vivido de acuerdo a la doctrina peculiar desarrollada por la religión respectiva.

Estas tensiones dialécticas, cuyo núcleo central lo constituye la oposición de trascendencia e inmanencia, son el motor que impulsa el paso de una etapa religiosa a otra, determinando el surgimiento de nuevas religiones en el tiempo, de modo que su aparición sucesiva no es un producto del puro azar, sino un verdadero proceso histórico, un desarrollo en la conciencia de la divinidad. En este sentido muy particular, “Hegel no tiene ninguna dificultad en aceptar que el hombre proyecta la divinidad de acuerdo a la concepción que se hace de sí mismo”⁷⁵. Únicamente que el sentido de “proyectar” debe tener toda su significación “idealista”.

Así, las diversas etapas de ese proceso corresponden a los niveles del conocimiento humano, el cual, se escalona en sensibilidad, entendimiento y razón. A la división tradicional entre sensibilidad y entendimiento, se añade la distinción entre éste último y la razón presente ya en Kant. El entendimiento, fiel al principio de la reflexión del segundo nivel, distingue claramente el sujeto del objeto, llevando a efecto un cuidadoso proceso de análisis y síntesis, distinguiendo y relacionando, tal como lo ejerce la ciencia natural y la metafísica tradicional. Pero como todo ese trabajo intelectual se realiza sobre el fundamento de la división original entre el sujeto y el objeto, el sentido de la totalidad omnicompreensiva está descartado de antemano, como lo mostró Kant. Por ello es necesario elevarse hasta la razón especulativa, para “conciliar” las contradicciones en la armonía dinámica de un Absoluto en devenir. Podemos decir que Hegel quiere conocer a un Dios vivo. Dios es vida⁷⁶.

De este modo la filosofía es capaz de ver a la religión pero no es igual a la religión sino que el hombre que hace filosofía de la religión ya no es inmediatamente religioso sino que ha superado la religión, entonces está en el nivel de la filosofía no en el de la religión y he ahí el límite de la religión, el filósofo también muestra el límite de la religión, así, con lo anterior hemos mostrado tanto la grandeza como el límite de la religión.

De otra parte, para Hegel será esencial en la elevación a Dios, el tema de la “Encarnación” donde nos ofrece el camino de tal elevación, que en sí es elevación a Dios. Esto lo podemos designar ya como “una introducción al pensamiento teológico de Hegel”⁷⁷.

En definitiva, Dios sí es “objeto” de nuestro pensamiento, para el pensamiento, y, por tanto, además de las razones expresadas en el cuerpo de todo el trabajo, ratificamos que debemos conocer a Dios.

Concluimos esta parte y la obra en general, citando a Mahatma (Alma Grande) Gandhi:

**“Yo rechazaría la divinidad
más antigua si no
convenciera a mi razón.”**

NOTAS

- 1 HEGEL Enciclop. Parág. 03 p.103.
- 2 G.W. F. HEGEL. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia. Tomo 1, Madrid, Revista de Occidente. (Desde ahora citaremos Lec. Fil. Hist.), p. 17.
- 3 Representación que se hacía de la historia en la época de Hegel. La historia era vista como el “gran teatro del mundo”.
- 4 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 17.
- 5 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 18.
- 6 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 18.
- 7 G.W. F. HEGEL. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia. Tomo 1, Madrid, Revista de Occidente.
- 8 HEGEL. Lecc. Filo. Histo. p. 23.
- 9 “Este hecho histórico se menciona para hacer notar que la historia enseña que algunas cosas que pueden parecernos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos” HEGEL, Lec. Fil. Hist. p.27.
- 10 Cf. Fedón, de. Estéfano, pp. 97-98. Citado por HEGEL, Lec. Fil. Hist. p. 27.
- 11 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 28.
- 12 Podemos decir, con Hegel, por tanto que no toda religión puede ser objeto de la filosofía sino tan sólo la religión revelada. Y, esto es además lo que justifica que Hegel no trabaje cualquier religión. “La religión revelada se distingue de las otras religiones puesto que *en aquella se ha hecho inmediatamente real la encarnación de Dios*. Lo que en la mitología precristiana solo fue pensado, representado y producido es aquí realidad inmediata: “La mismidad del espíritu existente tiene con ello la forma de la inmediatez perfecta; no está puesto ni como pensado ni como representado ni como producido, a diferencia de lo que en parte sucedía en la religión natural. Este Dios es contemplado inmediata y sensiblemente como mismidad, como un hombre real e individual: y sólo así es él conciencia de sí mismo”. Ahí está precisamente lo característico de la religión revelada y absoluta: “Esta encarnación de la esencia divina, o el hecho de que ella tenga esencial e inmediatamente forma de conciencia de sí misma, es el contenido sencillo de la religión absoluta”. La substancia divina se enajena, se convierte en autoconciencia humana, y entra de esa forma en la existencia como mismidad; y viceversa: la autoconciencia se enajena de sí misma y se hace universal; sólo a través de la enajenación de ambos se produce su “verdadera unificación”. De otra parte, lo que es pensado como necesario tiene que aparecer y revelarse en la experiencia. A diferencia de los mitos de la religión natural, donde eso no es más que una “ilusión”, en la religión revelada puede “contemplarse sensitivamente a Dios como un hombre real e individual”. Por consiguiente, Hegel une la existencia histórica de Jesús con la evolución del absoluto; o bien, Hegel entiende la encarnación de Dios, partiendo de la evolución del espíritu. Y en todo ello Hegel tiene conciencia clara de las *fabulosas conse-*

cuencias que para la inteligencia de la verdadera naturaleza de Dios tiene una encarnación divina así entendida: “Por eso, en esta religión se ha revelado el ser divino”. Y esta revelación muestra que la dialéctica tiene su asiento en el Dios mismo. El Dios revelado es el que se ha hecho hombre visiblemente: el Espíritu es “sabido como conciencia de sí mismo y está inmediatamente manifiesto a ésta, pues se identifica con ella; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y esa unidad es la que se contempla. Hegel toma partido por el Dios concreto, que es el Dios vivo, el que se enajena, se hace hombre y recorre su propia historia. Hegel además, critica la fe cristiana en cuanto ésta no está penetrada ni iluminada por el pensamiento especulativo. Su reproche va contra el hecho de que el contenido de la fe no es aprehendido por el pensamiento, sino por la representación, y así se convierte en un mundo suprasensible, el cual es esencialmente distinto de la conciencia de sí mismo” cf. Hans, Küng, La Encarnación de Dios, pp. 284-ss. Remitimos a nuestro lector a esta obra para una mayor profundización de este punto.

13 HEGEL. Lecc. Filo. Hist. p. 28.

14 Una tesis que manejamos en esta parte es que la Historia y la Religión son problemas en Hegel que se exigen mutuamente y a este respecto sugerimos a nuestro lector ver lo que nos ofrece Ernest Cassirer en su obra El Mito del estado, cuando afirma que “el problema de la religión y el problema de la historia son los dos centros intelectuales de la doctrina de Hegel. Desde el principio, historia y religión, fueron las preocupaciones mayores y más fuertes de su pensamiento filosófico. Al estudiar los primeros escritos de Hegel apenas es posible trazar entre dichos problemas una línea divisoria. Están confundidos el uno con el otro y constituyen una unidad inseparable. La tendencia fundamental del pensamiento de Hegel puede describirse diciendo que habló de religión en términos de historia, y de historia en términos de religión” cf. Cassirer, Ernest. El Mito del Estado, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

15 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 29.

16 Cuando Hegel expone sus planteamientos lo hace con argumentos bíblicos. De aquí que, intentando seguir el estilo hegeliano, ofrecemos un texto bíblico que creemos es pertinente respecto de lo que queremos decir en este punto. Estamos diciendo que es el espíritu quien nos introduce en la verdad; así, en 1 Cor. 2, 10b-16 tenemos lo siguiente:

“El Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto, ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el espíritu de Dios. Y nosotros (...) hemos recibido (...) el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que nos ha otorgado, de las cuales también hablamos, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no capta las cosas del espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede entender, pues solo el Espíritu puede juzgarlas. En cambio, el hombre espiritual lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarlo. Porque, ¿quién conoce el pensamiento del Señor para instruirlo?”

- 17 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 30.
- 18 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 31.
- 19 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 31.
- 20 HEGEL. Lec. Filo. Hist. p. 32.
- 21 “Otros pensadores filosóficos o teológicos, como por ejemplo San Agustín, Vico o Herder, habían hablado de la historia como de una revelación divina. Pero en el sistema hegeliano la historia no es una pura apariencia de Dios, sino su realidad: Dios no sólo “tiene” historia, *es* historia” cf. Cassirer, Ernest. *El Mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. p.311.
- 22 A este propósito se puede ver en las Sagradas Escrituras, particularmente en los escritos de San Pablo quien dice que “Jesucristo se rebajó... tomando la condición de esclavo, pasando por uno de tantos...”
- 23 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p 35.
- 24 Para efectos de otra fuente de investigación se puede consultar un artículo de Luis Alberto Restrepo titulado: Comentarios a “Creer y Saber” de Hegel, en *Revista Universitas Philosophia*, Año 1, Número 2, Mayo 1984. Bogotá Colombia.
- 25 Para Hegel “saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello y creer significa lo mismo”
- 26 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p 35.
- 27 Para ampliar más estos temas, sobre todo lo referente al Absoluto y a la cuestión de la Teodicea, ofrecemos algunas consideraciones en el APENDICE.
- 28 El lector tiene en los Escritos de Juventud de Hegel una amplia exposición de este punto.
- 29 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 35.
- 30 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 37.
- 31 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 41.
- 32 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 42.
- 33 Recordemos que el espíritu lógico, movido por el deseo de conocer, es decir, lo que se llama el espíritu cognoscente, libre, es el espíritu puro del conocimiento; en términos actuales es cuando uno se mueve con el deseo “puro” e “irrestricto” de conocer. Precisamente como señalamos en la segunda parte, lo que promueve la lógica es la libertad del conocimiento, es decir, el espíritu conocedor es espíritu libre; el conocimiento, diremos, tiene su impulso originario en la libertad y a la vez al ejercer el conocimiento la libertad, ella misma alcanza su verdad. Por esta razón es que en el espíritu lógico analizamos la posibilidad de conocerlo.
- 34 Puede apreciarse todo este movimiento de una manera muy clara según Hegel en las representaciones que se tienen de Dios. Así pues: En el cristianismo Dios se ha revelado como Espíritu:
El Padre: poder abstracto que no se ha revelado aún, está encubierto.
El Hijo: es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, en dualidad consigo mismo y

El Espíritu: donde este ser otro (Hijo) se sabe y se contempla en el otro (Padre), y este saber y contemplarse es en tercer término el Espíritu. Así, el espíritu es el conjunto, ni el uno ni el otro por sí solos.

De aquí que para Hegel la Trinidad será lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de razón. Cf. HEGEL. Lecc. Filo. Hist. pp. 44-45.

- 35 HEGEL. Enclop. Parág. 01.
- 36 En este sentido, se podrá denominar el sistema de Hegel como una especie de Thactatus-theologico-políticus. Cf. HEGEL. El Concepto de Religión. Introducción y Traducción de Arsenio Guizo. p.8.
- 37 Sobre este punto se puede ver más en Hippolite, Jean, Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, Ediciones Calden, Argentina 1970.
- 38 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 62.
- 39 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 62.
- 40 HEGEL. Lec. Fil.Hist. p. 102.
- 41 HEGEL. Lec. Fil. Hist. p. 102.
- 42 Seguiremos casi puntualmente la obra de G.W.F. HEGEL, Filosofía de la Religión, ya que los problemas que hemos abordado en los momentos anteriores de nuestro trabajo, pensamos se vuelven a recoger, de manera que al enfrentarnos a esta obra, ya lo hacemos desde un mejor momento, nivel, en el pensamiento.
- 43 HEGEL, Lecciones sobre filosofía de la religión, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p.29. Desde ahora citaremos como: Lec. Fil. Rel.
- 44 Pero también es un acto libre, de aquí que en lo que hemos considerado se ha mantenido la convicción de que tanto el hombre religioso como el filósofo son libres de plantearse estas cuestiones.
- 45 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 30.
- 46 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 31.
- 47 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 31-32.
- 48 “Se convirtió en el filósofo por excelencia de la Ilustración, en los tiempos en que sobre la base de una filosofía racional cabría edificar una teología igualmente racional, como una especie de segundo piso (...) Wolff, por su parte, había razonado la encarnación de Dios al estilo de Anselmo en su *Cur Deus homo*. En lo que él llama “descripción de la propia vida”, Wolff escribe: “...así pues, yo estaba ansioso de aprender matemáticas *methodi gratia*, para realizar mi empeño de dar a la teología una certeza irrefutable”. Pero esta demostración racionalista lo mismo puede considerarse como un éxito que como un fracaso. En efecto, quedaba demostrada una de estas dos cosas: o bien que el cristianismo es racional, y en definitiva, él no necesita ninguna conciliación con la razón, o bien es irracional, y entonces ésta no puede aceptarlo”. Se puede investigar este respecto en Cf. HANS KÜNG, *La Encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1974, pp. 18-24.
- 49 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 34.
- 50 HEGEL. Lec. Filo Relg pp. 34-35.

- 51 Esta teología es la que hacen los teólogos con fundamentos bíblicos, exegéticos, para sostener distintas opiniones; también, llamada teología de la Ilustración donde se repudia expresamente la filosofía, y que luego compone una doctrina religiosa desde la propia autoridad de su razonamiento; y aún cuando se suponen las palabras bíblicas con todo, lo dominante sigue la opinión particular, el sentimiento” Cf. HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 39.
- 52 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 41.
- 53 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 43.
- 54 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 43.
- 55 “Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la convicción. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón.(...) el protestantismo (...) fue el verdadero planteamiento del problema. Ahora ya no se trataba de la lucha del seglar con el cura fuera de él, sino de la lucha con su propio cura interior, con su naturaleza curesca”. Cf. MARX, Karl: En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en *La Sagrada Familia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1983, p.10 (Traducc. de Wenceslao Roces).
- 56 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 47.
- 57 Esto nos separa de una religión positiva donde la fe se pueda mantener como contenido de ella.
- 58 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 250.
- 59 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 251.
- 60 HEGEL. Lcc. Fil. Rel. p. 251.
- 61 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 252.
- 62 HEGEL. Lcc. Fil. Rel. p. 252.
- 63 “Las cosas, desarrollos del mundo natural y espiritual, son múltiples configuraciones en un ser-ahí infinitamente multiforme; ellas poseen un ser de diferente grado, fuerza, vigor y contenido. Pero el ser de estas cosas es un ser no autónomo, sino sola y absolutamente un ser recibido y puesto (...) Si adjudicamos un ser a las cosas particulares, se trata solamente de un ser prestado, solamente del reflejo de un ser, y no del ser absolutamente autónomo que es Dios”. Cf. HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 252-253.
- 64 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 253.
- 65 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 255.
- 66 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 256.
- 67 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 282.
- 68 HEGEL. Lec. Fil. Rel. p. 284.
- 69 HEGEL. Lec. Fil. Rel. P. 286
- 70 Cf. Se puede consultar más este punto en: Díaz, Jorge Aurelio, *Estudios sobre Hegel*, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986.
- 71 Seguimos para este punto los estudios de Díaz, Jorge Aurelio, *Estudios sobre Hegel*, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986.

- 72 HEGEL. Enciclop. Primera Parte. La Ciencia de la Lógica. Parág. 19. p. 125.
- 73 Como corolario, puede decirse que la Enciclopedia de las Ciencias, no termina exclusivamente en la Lógica, sino que continúa en las demás partes de la Enciclopedia, especialmente en la Filosofía de la religión donde el problema es inicialmente el concepto, Dios o la Verdad Absoluta. Así mismo, la Filosofía de la religión se inicia en la Ciencia de la Lógica pues, como hemos dicho, el movimiento del logos afecta las posiciones religiosas.
- 74 Cf. Díaz, Jorge A., Estudios sobre Hegel, pp. 173-175.
- 75 *Ibíd.*, p. 173.
- 76 “En la encrucijada de la historia humana se juega no solamente el destino de la humanidad, sino también de la divinidad, de modo que, sin ningún temor, podemos decir que, para Hegel, Dios deviene en la historia” Cf. Díaz, Jorge A., Estudios sobre Hegel, p.175.
- 77 Para profundizar sobre este punto se puede consultar: HANS KÜNG, La Encarnación de Dios, Barcelona, Herder, 1974, p. 10.

III CONSIDERACIONES FINALES

“La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser ahí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud”.

HEGEL. Fenomenología del Espíritu, p 473.

Sin duda, las afirmaciones de Hegel respecto a la inconveniencia de prólogos, introducciones o conclusiones que justifiquen un trabajo tienen, a nuestro juicio, una particular significación en cuanto al movimiento o la vida misma del pensamiento¹. Prolongar o concluir no significaría más que fijar o negar lo que el pensamiento es de suyo: actividad. En otras palabras, el pensamiento tiene el poder de la actividad, de la constante y eterna determinación, mediación y disolución de dichas determinaciones. En este movimiento el pensamiento es ante todo vida que es tal gracias a la mediación y a la “muerte” de sus determinaciones, en tanto que un pensamiento fijo es lo irreal y la afirmación de “la muerte”.

Así, pues, la intención de nuestro trabajo ha consistido en:

Plantearnos el problema de la religión dentro de la filosofía, mostrando la naturaleza activa del pensamiento. Y, de pronto, uno de los resultados de este empeño es que Hegel nos enseña cómo hay que poner el problema y en qué sentido hay que analizar la religión: como obra del pensamiento. Así mismo, comprendemos que la filosofía no

sustituye la religión al hablarnos de que el concepto no sustituye las otras formas del pensamiento.

Creemos, además, que toda la filosofía de Hegel es, en cierto modo, filosofía de la religión o al menos depende en cierto modo de la religión; y tanto ésta como aquella, incluidas las ciencias empíricas, surgen de una insatisfacción del espíritu, el cual no se contenta con la sola experiencia ni con reflexión del entendimiento; se satisface solo con la especulación. Es decir, en la religión se satisface la absoluta unidad de pensar y ser; aunque de modo inmediato respecto al pensamiento especulativo más mediato respecto de la experiencia del mundo.

Ahora bien, el pensamiento no aparece de manera inmediata como concepto, pensamiento filosófico propiamente dicho, sino que necesita de una mediación de sus formas inmediatas. Dicho de otro modo, necesita elevar esas formas inmediatas a la forma del concepto. Esto significa que la filosofía deviene por el movimiento mismo del pensar que es libre. La conciencia filosófica es resultado de la libertad del espíritu y de su propia mediación lo mismo que la religión; pero es más alta. Téngase presente además que no sólo se eleva sino que esa elevación sobre el mundo es el reconocimiento del mundo. Es decir, la experiencia misma pide el pensar (elevación sobre ella).

Lo anterior implica que el contenido de la filosofía es un contenido espiritual y que comprende tanto al mundo finito como infinito. En una palabra, el despliegue o desenvolvimiento de la finitud arroja como resultado al mundo suprasensible. De ahí, que el concepto de experiencia, en sentido hegeliano, no se limita sólo al mundo fenoménico -que es propiamente el principio de la experiencia tal como lo entienden las ciencias empíricas-; este concepto, para nuestro autor, es fundamentalmente conciencia de un contenido finito e infinito que exige ser llevado a la forma de la necesidad, exigencia que será cumplida por la filosofía a través de todo un proceso. O sea, la filosofía asume lo finito como totalidad. Es experiencia de lo real.

Entonces, mediación y negación no significan aquí la destrucción de los elementos que se han mediado. Por el contrario, en cada resultado se recoge aquello de lo que precisamente es resultado. El movi-

miento, pues, de negación es también positivo porque el contenido se mantiene en cada momento pero como superado. En este sentido, la filosofía representa, en su despliegue la marcha del espíritu en su ascenso al conocimiento de sí, cuya expresión se encuentra en los distintos sistemas filosóficos, cosa que demuestra que dichos sistemas constituyen diversas formas de una misma filosofía, de un mismo pensamiento, necesarias para la configuración del todo. Pero aunque el contenido sea uno y sus formas diferentes, éstas diferencian y determinan ese contenido y en este sentido son negativas en cuanto es movimiento.

La religión hace algo similar en su propio campo. La religión representa, en su despliegue la marcha del espíritu en su ascenso a Dios mismo. La realización del concepto de religión implica que Dios no se quede encerrado en su unidad, sino que aparezca a la conciencia como objeto y, a la vez, supere la objetividad.

§ 30

De otra parte, el pensamiento al elevarse al elemento puro de sí, constituye propiamente el terreno de la Lógica. Este pensamiento no es un pensamiento formal; él tiene un contenido bien determinado que ha resultado del movimiento antes descrito: la elevación del mundo sensible al mundo suprasensible. Puesto que el ser humano religioso supone que las relaciones con Dios son libres, es un ejercicio libre, entonces, el problema de la libertad no es exterior a la religión, por lo que Hegel nos propondrá también a este nivel una libertad especulativa para evitar caer en un círculo finito (reino de la inocencia), representado en la “fe del sentimiento” o en la “positividad de la razón”.

Así, pues, el pensamiento puede conocer no sólo el mundo natural sino también el mundo espiritual y divino pues lo erige como su reino más apropiado: ¿Cómo es posible esto?

El pensamiento es actividad cuya forma inmediata, universal y abstracta es el yo que es también resultado del desenvolvimiento de la conciencia, en el cual yo y pensamiento son idénticos. El yo será, pues,

el pensamiento como sujeto, entendiéndolo por sujeto precisamente esa forma universal y abstracta que no está determinada por características o situaciones particulares. El yo está constituido por la capacidad o poder de abstracción, de abstraerse de las condiciones. Es pues lo universal en sí mismo. Este pensamiento está, por supuesto, en relación con los objetos y es él el que puede penetrar en su esencia o naturaleza íntima, ya que ésta no se da de manera inmediata a la conciencia, sino que para conocerla se necesita la reflexión.

Si reflexionar es, en términos generales, buscar la regla o lo universal ello significa, de un lado, que es necesario transformar el objeto, mediarlo, transformación realizada por el pensamiento, de tal suerte que la ley será su producto; de otro lado, significa que él constituye el principio de la naturaleza y del espíritu. Y no olvidemos que la experiencia de Dios en cualquier caso es reflexiva y supone una elevación sobre la totalidad de los objetos tomados como totalidad y en cierto sentido Dios también es fruto de la reflexión². Sin embargo el resultado de la reflexión es negativo porque consiste en un alejamiento del mundo que sin embargo ha sido alcanzado mundanamente. El tercer momento será reflexionar la reflexión y éste será propiamente el momento especulativo y por consiguiente hay que pasar al campo de lo especulativo. Es decir, que hay que conocer a Dios.

Ahora bien, al notar que en la reflexión Dios es distinto del mundo mientras que en la especulación, cuando conocemos a Dios vemos que depende del mundo, podemos decir, con palabras hegelianas: “El espíritu mora en el mundo”.

§ 31

Lo anterior nos conduce a otra consideración: no es posible aceptar la separación entre pensamiento y cosas en sí mismas ni la convicción de que no es posible conocerlas, pues se estaría negando con ello la objetividad del pensamiento y la posibilidad de un conocimiento objetivo.

Hasta aquí tenemos dos resultados:

En primer lugar, el pensamiento es actividad libre que se despliega, lo que podemos ver en el desarrollo histórico de la filosofía. Y

En segundo lugar, también es libre en cuanto puede elevarse hasta sí mismo en virtud de su propia mediación y borrar de sí toda particularidad, con lo que se convierte en pensamiento objetivo, puesto que produce y contiene en sí todas las cosas. En esta perspectiva, las determinaciones de los objetos son verdaderas, producto del pensamiento.

En este sentido, Dios es también producto legítimo de la infinita actividad de pensar pero ya no solo del pensamiento como pura actividad subjetiva sino como actividad universal.

Pero si el pensamiento en cuanto actividad es libre, esto significa que él se determina tomando distintas posiciones. Estas, como ya lo hemos dicho, representan la marcha del espíritu en el conocimiento absoluto de sí, y se expresan en la historia de la filosofía. Pero como determinaciones del pensamiento y que expresan su naturaleza activa, son eternas. Esto nos demuestra nuevamente que el pensamiento necesita ponerse, o sea, negarse y mediar para que pueda elevarse al elemento de sí mismo.

Cualquier posición frente al conocimiento que se absolutice se convierte en unilateral y no pasa de ser finita, de modo que el pensamiento es determinado solamente como entendimiento. Así en el caso, por ejemplo, de la Antigua Metafísica, ésta actúa según el entendimiento, esto es, haciendo separaciones que luego no puede conciliar. El sujeto queda fijo y los predicados son agregados que se oponen unos a otros, con lo que no logra la definición real del sujeto.

Para nuestro autor, el conocimiento es esencialmente mediación. En este sentido, las pruebas de la existencia de Dios, tal como aparecen en la Antigua Metafísica, tienen como punto de partida la percepción sensible o la representación; pero la relación que allí se establece constituye una relación positiva en la que ningún término es negado; es de-

cir, en el tránsito a la verdad el objeto se aprehende bajo la forma de un ser condicionado.

Pensar, como lo ha demostrado Hegel, es superar la forma empírica y darle una forma general. El mundo finito muestra él mismo su insuficiencia pues contiene un ser que no se ha mostrado como verdadero. No obstante, él es el punto de partida para la elevación a Dios. Dicho en otros términos, el conocimiento de Dios depende del conocimiento del mundo finito, conocimiento que se produce gracias al movimiento de esa finitud que como tal es insuficiente.

De lo anterior podemos extraer algunas consecuencias:

En primer lugar, la inmediatez erigida como elemento esencial y único del conocimiento de los objetos de la razón, reduce la filosofía y la religión a una cuestión de sentimiento o de hecho de conciencia, cosa que implica que cualquiera podría estar en posesión de la filosofía y que ella no necesita de un proceso de formación ni de sistema alguno.

En segundo lugar, aquel elemento esencial y único del conocimiento como hecho de conciencia e inmediato, convierte al objeto absoluto en una abstracción vacía que no podemos conocer, con lo que se estaría negando el conocimiento determinado y concreto de Dios; lo que traería como consecuencia que cualquier objeto sensible constituiría el objeto absoluto. Por eso puede decirse, según Hegel, que la religión que no admite a Dios en el mundo aprueba fácilmente cualquier forma de idolatría; en otras palabras, si Dios no es determinado, entonces, cualquier cosa sustituye a Dios.

En tercer lugar, la creencia, la opinión, el sentimiento adquieren con esta doctrina un status de universalidad validando con ello cualquier acción ética. Podemos decir, por tanto, que no cabría diferencia entre una acción justa y otra injusta: la ley convertida en pasión subjetiva.

Si vamos más lejos en el análisis de la relación mediato e inmediato, debemos decir que juntos constituyen una unidad que es propia de la actividad del pensamiento. Respecto al pensamiento filosófico, es-

te tiene que devenir a través de la mediación de su actividad, de la cual resulta su verdadero comienzo que es inmediato. Ello supone que el contenido de la filosofía es tanto el mundo fenoménico como el mundo suprasensible; aquél muestra en sí mismo su límite y finitud pero se constituye a la vez en la mediación necesaria para el conocimiento del mundo suprasensible.

Podemos decir también que el concepto hegeliano de Dios implica en sí mismo el mundo. Por eso, si ha afirmado que la filosofía es toda ella “conocimiento de Dios”, podrá afirmar, así mismo, que la filosofía es “sabiduría del mundo”. Y a un nivel más amplio busca un mundo humano capaz de ir avanzado con los progresos que se realizan en él sin reprimirlos ni romperse.

Si la inmediatez es considerada desde la libertad, ella se nos muestra también como resultado del desenvolvimiento de la idea de libertad y como la forma inmediata en la que aparece la voluntad. Todo esto, pues, demuestra que la inmediatez es propiamente resultado. No existe la inmediatez como tal, para Hegel, no se puede mostrar absolutamente nada que no contenga en sí la mediación; no es posible tampoco reducir la filosofía a la inmediatez, es decir, que la inmediatez constituya su fin último, porque la filosofía como pensamiento es actividad que se despliega en distintas determinaciones que son necesarias. Una filosofía inmediata renuncia al ejercicio del pensamiento, “al esfuerzo del concepto” y se muestra, determina, más bien como un hecho del sentimiento subjetivo y particular.

§ 32

Hemos dado cuenta, con Hegel, la naturaleza, necesidad de pensar a Dios; pero, esto no significa que Hegel haya menospreciado la religión. Al contrario, esto muestra que hay una posición más libre ante la religión y por tanto es más religiosa puesto que la religión es el terreno práctico de la libertad cuando nosotros ejercitamos en ella la capacidad de pensamiento. Ni en el saber inmediato ni en sentimiento hemos descubierto la libre y absoluta subsistencia de Dios -no hemos en-

contrado a Dios ni en cuanto a su ser subsistente ni en cuanto a su contenido, como contenido absoluto y no contingente. Sólo la filosofía, pero una “**filosofía enteramente especulativa**”, es capaz de cumplir con estas exigencias sin derribar ni menospreciar el contenido de la religión; este cometido no lo lleva a cabo el entendimiento abstracto de la Ilustración, sino el concepto especulativo de la filosofía hegeliana.

La realización del concepto de religión implica que Dios no se quede encerrado en su unidad, sino que aparezca a la conciencia como objeto y, a la vez, supere la objetividad en la autoconciencia del culto el cual no es tanto el terreno especulativo en el que se fundamenta la fe cuanto una actividad del espíritu práctico.

Así, la religión aparece como un momento en el despliegue de lo Absoluto mismo. Mediante este momento, el mundo finito retorna a su causa y fundamento, allí donde la finitud queda redimida alcanzando su realización definitiva. Dios aparece ciertamente al final del proceso como sujeto absoluto y verdad de todo lo real, pero en realidad lo Absoluto no puede depender de nada extraño a él mismo.

Para Hegel el conocimiento filosófico es un proceso con una doble dirección: por una parte, viene a ser un avance procesal hacia adelante y por eso tiene un sentido ascendente; y, por otra, actúa retrospectivamente, de forma que aparece como último, como fundamento de todo lo que precede, revelándose más bien como lo primero y como la causa de todo el proceso anterior. Tenemos entonces dos movimientos que confluyen en uno: el avanzar hacia adelante en filosofía viene a “coincidir” con un retorno hacia atrás, con un proceso de fundamentación, al describir y cerrar el círculo de la realidad.

Tal es el pensamiento fundamental que Hegel tiene presente en su Filosofía de la Religión cuando al hablar de “**resultado como causa**” trata de experimentar en qué consiste la absolutez del Espíritu Absoluto. Sería unilateral, señala Hegel, el considerar al Espíritu Absoluto “**sólo**” como resultado y, por tanto, como algo que se deriva de la Idea lógica, la naturaleza y el espíritu finito. Si sólo fuera resultado, no podría ser llamado absoluto, pues se derivaría de otro y, en tal sentido, su autonomía no sería absoluta. Pero el Espíritu Absoluto precisamente por

ser absoluto, es él mismo todo lo otro y en la medida en que mediante el proceso dialéctico se muestra como la verdad y el resultado de todo, se muestra a la vez como lo absolutamente primero, aquello mediante lo que es todo lo que es. Y, según Hegel, para captar correcta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo. Ya las tesis que esta especulación primeramente contiene son:

“Dios es solamente Dios en cuanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un auto conocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano acerca de Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano en Dios”³.

La filosofía reconoce lo absoluto, tanto en su representación inmediata (El Arte), como en la representación subjetiva (La Religión). En la Religión el absoluto está supuesto como absoluto, está conocido como lo absoluto pero no reconocido en su forma de absoluto, es decir, en la unidad de lo sensible y de la fe. Y la filosofía es un movimiento que no se comprende a sí misma de un modo puro sino que se comprende en tanto que reconoce las “otras” formas de saber, precisamente concepto consiste en la recuperación pensante de las formas previas.

De otro lado, respecto de la distinción entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del entendimiento reflexionante, Hegel considera que, hay una filosofía reflexionante que no es verdadera filosofía puesto que desconoce el contenido de la representación y sólo se dedica a “criticar” esas formas de representación; en este sentido, es muy distinta la crítica de la religión al reconocimiento de la religión. En otras palabras, es distinto el espíritu crítico al espíritu especulativo; el espíritu crítico, rechaza las formas de la representación y denuncia sus inconsecuencias. Al estar situado en plano puramente formal, considera también que la religión está situada desde un plano puramente formal.

Cuando se encuentra con tal tipo de reflexión o de crítica, según Hegel, la religión tiene derecho a guardarse de ella, puesto que ella confunde la forma con el contenido y, por tanto, no pueden pensar que el contenido sea el mismo; haciendo valer la reflexión la forma finita, finitiza el contenido. Es por esto que, la religión tiene derecho de guar-

dar el contenido y obra justamente cuando rechaza tal filosofía. Pero es algo muy distinto, y no tiene razón, cuando la religión ataca la filosofía especulativa, la cual reconoce el contenido, y es una filosofía que no es vanidosa porque no piensa que saca desde sí su propio contenido.

Así, el enfrentamiento actual de la religión y filosofía descansa en la falta de comprensión de la naturaleza de la distinción de la religión y de filosofía y en desconocimiento del valor de las formas espirituales en general y del pensamiento en particular. Con palabras de Hegel tenemos:

“Por causa de la forma precisamente, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones desde el lado de la religión, y viceversa, por causa de su contenido especulativo los ha recibido de lo que se llama filosofía juntamente con la piedad falta de contenido; para la primera, tendrá poco Dios; para la segunda, demasiado”⁴

Entonces tenemos que, cuando la religión rechaza la filosofía rechaza la filosofía del entendimiento y no la filosofía especulativa; y cuando la filosofía rechaza la religión, la rechaza no como filosofía especulativa sino como filosofía del entendimiento que no es la verdadera filosofía; puesto que, la filosofía tiene como prurito, como su ser más propio, el reconocer.

Para Hegel, la filosofía no es una filosofía que surge de la lógica formal y se aplica al contenido, la filosofía es una filosofía que reconoce los contenidos. Así pues, la filosofía no se inventa “un Dios” sino que el Dios conceptual es una explicitación del contenido de la religión. Así, pues, conceptualizar la religión es tomar sus diversos momentos y mostrar su viviente unidad, es mostrar cómo esos momentos se hallan relacionados, son distintos (opuestos) y a la vez transitan el uno al otro. Ver estos tres momentos es mirarlos especulativamente; es ver, cómo no se opone a la doctrina al culto, y cómo la unidad del culto y la doctrina son la expresión objetiva de lo que se supone subjetivamente, es decir, la fe; o sea, la convicción, por una parte, de que lo supremo es lo supremo como tal, y por otra, se revela en el mundo. Por eso, para Hegel, el culto y la doctrina son el testimonio de esa convicción que para los cristianos es un hecho en el sentido que se ha mostrado en un he-

cho histórico que necesita de la adhesión subjetiva (que es propiamente la fe).

Así, la filosofía explicita esos momentos y también, en ese sentido, muestra al explicitar, la necesidad de el paso a la filosofía como tal en la cual los momentos no solo se unen en la conciencia subjetiva sino que se unen en su forma propiamente infinita. En ese sentido, la filosofía es la autoconciencia de la religión.

Al llegar a este punto, Hegel nos dice que, en ese sentido la oposición entre filosofía y religión es una oposición para el entendimiento, pero no es una oposición para la razón. Esa autoconciencia es la que se alcanza en la religión como tal; es decir, el hecho de que lo divino es el contenido del mundo pero que es a la vez contenido que tiene que ser alcanzado en el pensamiento que es concreto en la medida que el pensamiento es a la vez el recorrido de sus formas finitas. Y es recorriendo sus formas finitas cómo el pensamiento es concreto, o sea, concepto en cuanto tal.

De esta forma, el concepto en cuanto tal es la unidad en sus formas finitas, por lo que, podemos corroborar que la filosofía no se inventa ningún contenido, ni el finito ni el infinito.

Por consiguiente, no se trata que la filosofía tenga como objeto de su pensamiento a Dios, sino que, es recorriendo la totalidad de las formas finitas como tiene el concepto; por eso, cuando la religión se opone a la filosofía por tener poco de Dios hay en ella una incomprensión tanto de Dios como del pensamiento, y esa incomprensión es la que hemos tratado de plantearnos en esta obra; y cómo alcanzar esa comprensión, es una necesidad tanto para la religión como para la filosofía, porque la filosofía que no comprende las otras formas del pensamiento no es filosofía, ella es simplemente una forma abstracta y finita de la filosofía, es “el entendimiento que se cree filósofo” y que no necesita ser filósofo para ser entendimiento.

§ 33

Finalmente, queremos manifestar que los planteamientos hegelianos nos parecen algo así como un océano: en cuanto océano tiene mucho de extensión y de profundidad. Muchos o pocos serán los que se lancen al mar lo que importa es que allí está para ser disfrutado⁵. Y, aunque sus pensamientos movieron instituciones, y personas, no por ello significa que hoy no provoquen conmoción también, no sabemos si en instituciones pero de lo que si podemos dar cuenta es que a nosotros si nos ha purificado en cierto sentido.

Serían muchos los temas de estudio que este autor nos sugiere, y de eso da cuenta la abundante bibliografía que se sigue produciendo en torno a los planteamientos de este autor.

Sencillamente queremos referir que Hegel, extremadamente sensible al contexto histórico de la época en que vivió, trató siempre de conservar la fidelidad a lo real, en toda su amplitud y detalle -a menudo desconcertante- con el esfuerzo de inteligencia unificadora. No estamos en capacidad de afirmar o negar que Hegel haya acertado plenamente en esta empresa, ni tampoco que el discurso en que la traduce, sea el más apropiado para dar cuenta de ella. Sin embargo un sentimiento de admiración por este pensador y su propuesta (muy poco conocida), nos hace optar por seguir investigándolo.

Hijo de su tiempo como todo filósofo comprometido en la elaboración de un pensamiento concreto, Hegel se ha mostrado extremadamente receptivo al contexto político y cultural de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, que pensamos se convierte en un referente para el filósofo de hoy enfrentado con los retos del “nuevo siglo”, y si este filósofo se dice religioso entonces deberá leer, si no necesaria, sí al menos urgentemente a Hegel. Y para tal lectura, nuestro trabajo es ofrecido como una herramienta de investigación.

Si algo hemos perdido de Hegel es, su optimismo absoluto, su conciencia de que la unión perfecta con la naturaleza y la soldadura definitiva de todas las rupturas que nos aquejan cumulativamente sea el

final inevitable y glorioso de la humanidad. No obstante creemos que no podemos renunciar al conocimiento íntegro de nuestro ser y de nuestro espíritu; no podemos, mantener la separación fe y razón por lo que quizás, aún suponiendo que el esfuerzo hegeliano ya no es vigente, marchamos firmes en él buscando nuevas maneras de alcanzar esa conciliación.

“Cada día me convengo más de que el trabajo teórico es más eficaz en el mundo que el práctico; cuando se ha revolucionado el reino de las ideas, no tarda en revolucionarse el de las realidades”

(G.W.F.HEGEL)

NOTAS

- 1 Cf. HEGEL, Fenomenología del Espíritu, Prólogo, p.7
- 2 Abstracción, reflexión, especulación tienen, por tanto, en Hegel, no sólo un sentido formal sino objetivo. Reflexionar es una práctica. En este sentido se puede decir que el trabajo es reflexión en cuanto es la aplicación de los objetos para sacarlos de su ser inmediato.
- 3 HEGEL. Enciclop. parág.565 p. 588.
- 4 HEGEL. Enciclop. parág.573 p. 593.
- 5 (De manera temeraria permítasenos decir lo mismo de esta obra y al concluir-la, presentarla como un “océano” si no ancho al menos profundo).

APENDICE

Al elegir a Hegel, como guía de esta reflexión, no nos es ajeno el hecho de que la presencia de este autor es problemática y compleja, que al menos queremos dar una noticia de ella, noticia de algunas lecturas, interpretaciones, o si se quiere del estado de la cuestión en relación con la filosofía de la religión de Hegel.

No dudamos que esas tesis deben ser juiciosas y necesario leerlas, sin embargo, lo que queremos en un primer momento, antes de aprobarlas del todo y de meternos en ese mar, es aproximarnos nosotros mismos al problema, quisiéramos -mas bien-, clarificar en nosotros, para no asumir una posición “acrítica” ya sea respecto de la religión o respecto de Hegel; queremos alcanzar las razones por las cuales es posible la filosofía de la religión a partir de Hegel; y esa comprensión personal, que reconocemos será en muchos sentidos inferior a la de los grandes intérpretes y conocedores de este autor, es lo que nosotros queremos hacer.

De no ser por el resurgimiento de los estudios hegelianos en Francia, iniciado por J Wahl y vigorosamente proseguido por J. Hyppolite, A. Kojève y otros, el filósofo permanecería sólo como blanco de ataques para el positivismo dominante o como remoto origen del humanismo ateo, y, en el campo de la política, a manera de fundamento de las concepciones mas dispares, desde el anarquismo de Stirner y Bakunin, hasta el comunismo de Marx y Proudhon, cuando no del fascismo de Panuncio o el nacionalismo de Rosemberg. En una de sus conferencias Merleau-Ponty afirmaba que “dar una interpretación de Hegel es tomar postura acerca de todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo”¹.

Cien años mas tarde y poco después de morir Hegel, Schopenhauer opinaba de él que era “un charlatán de estrechas miras, insípido,

nauseabundo e ignorante”². Cuando Schopenhauer sustituía así el pensamiento por la injuria, apenas había en Alemania sector científico que no se ocupara de comentar y difundir la filosofía hegeliana, y su opinión –el mero insulto es sólo opinión- era minoritaria y poco menos que excepcional.

En estos siglos sucede justamente lo contrario, pues la corriente positivista, que domina indiscutida en el mundo anglosajón y se extiende de modo creciente por Europa Continental, ha hecho suya la postura de Schopenhauer, colocando sobre el filósofo y el investigador de la filosofía, en abstracto, la etiqueta de charlatán inútil, diletante desconocedor de la sana gramática, de ser incomprensible y arbitrario que suscita cuestiones impertinentes sin acatar el lado “positivo” de las cosas ni conformarse con la educación distribuida por la propaganda comercial y política.

En realidad, esta corriente de la reacción antihegeliana desprecia todo aquello que exceda el cotidiano sentido común y se expresa en forma harto simple; Hegel es un “payaso” formulador de “un platonismo altisonante e histórico” en el cual “No hay nada que no se haya dicho antes y mejor”, puesto que “ni siquiera tenía talento”; Hegel es, además, por si faltara poco, el último gran representante del idealismo alemán, definido como “ópera cómica que condujo a horribles crímenes”. Esta “crítica” es, sin embargo, sólo el juicio torpe e inmediato, y la profunda influencia de Hegel sobre el pensamiento en una parte de aquellos que han tenido al menos alguna experiencia de su obra.

Ciertos historiadores de la filosofía consideran que la escisión dentro del hegelianismo parte de una disparidad o contradicción entre el sistema y el método de Hegel, siguiendo así un criterio expuesto originalmente por Engels, pero esta disparidad fue advertida ya por el propio Hegel en 1807, cuando publicaba la *Fenomenología del Espíritu*.

Por otra parte, difícilmente se entiende que sean los seguidores del “método” revolucionario de Hegel los que separen el modo de investigar de los resultados de la investigación misma, pues la contradicción entre el supuesto método y el supuesto sistema es, concebida en

forma de dilema insalvable, el más claro desconocimiento de la dialéctica hegeliana, una separación elemental de forma y contenido en vez de un concepto donde ambos se reúnen en la diferencia. Además, el malentendido que ha dado lugar a la idea de un método dialéctico ha contribuido a esta escisión de los hegelianos en una izquierda y una derecha, aferrada la primera a un lineal y abstracto esquema de investigación, y ligada a la segunda a lo que ha venido a llamarse filosofía conservadora de Hegel.

De hecho, lo que Marx y Engels hicieron fue sobre todo profundizar en la confusión doctrinal que siguió en Alemania tras la muerte de Hegel, pues queriendo consumir su filosofía Feuerbach, Strauss, Bauer y Hess manejaron algunas nociones de Hegel dentro de una estructura de pensamiento más propia de la ilustración francesa que del idealismo alemán.

Lo cierto es que, sin embargo, el pensamiento de Hegel se ha perpetuado en buena medida a través de la reflexión sociológica y económica de Marx, que aún cuando rechaza o ignora prácticamente toda su obra salvo la célebre dialéctica del amo y el criado de la Fenomenología, ha obligado a los teóricos socialistas a dirigir una y otra vez su atención sobre ella. Pero lo que de Hegel es posible aprender leyendo a Marx y Engels resulta tan insuficiente que apenas puede suscitar si no una curiosidad difusa mezclada con la sensación de encontrarnos ante ciertos errores, ya debidamente corregidos por la concepción materialista que “supera las semiverdades y las inconsecuencias” del hegelianismo³.

Rechazada primero la filosofía de Hegel por la corriente socialista que arranca de Marx y Engels, como pensamiento que se encuentra “cabeza abajo” y debe ponerse firmemente “sobre los pies”, considerada por el comunismo oficial un ejemplo de la “reacción feudal contra la revolución francesa”⁴, excluida del conjunto de cuestiones merecedoras de estudio por el positivismo, se ha visto recluida en muchos casos a las estanterías de bibliotecas y a los manuales de historia de la filosofía. Y, sin embargo, Hegel, como dice Antonio Escotado en el Prólogo de su libro *La Conciencia Infeliz*⁵, es el maestro de Feuerbach, de Marx de Kierkegaard, el precursor del existencialismo moderno y de la filosofía

fenomenológica, del historicismo y de la filosofía voluntarista de Nietzsche, de la sociología de Stein y de Max Weber, aquel de quién Heidegger ha llegado a decir que es “el único pensador occidental que ha tratado con el pensamiento la historia del pensamiento”⁶.

Hegel se encuentra incluso en el origen del psicoanálisis a través de la influencia a todas luces decisiva, que sobre él ejercieron Herbart y, sobre todo, E. Hartmann⁷, y es expresamente considerado inspirador y maestro hoy por corrientes tan dispares como la Escuela de Sociología y Filosofía de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse) o el grupo psicoanalítico de J. Lacan.

La doble contradicción a que venimos haciendo referencia con esto, es decir, el hecho de que la influencia de Hegel parece ser directamente proporcional al desconocimiento de su filosofía y la no menos curiosa tendencia de sus discípulos a destacar todo aquello que de él rechazan, manteniendo en un prudente silencio aquello que de su pensamiento es inmediatamente resultado de la lectura de la Fenomenología, de la Ciencia de la Lógica, se manifiesta también en lo que respecta a la filosofía hegeliana de la religión.

Cuando se afirma la posibilidad de una fe apoyada no sobre la razón, sino sobre el deseo —el deseo de creer, sobre cuya base se establecería lo religioso, consuelo de la conciencia desamparada-, y se designa esta voluntad como ilusión o autoengaño, clandestinamente está sucumbiendo el supuesto racionalismo frente a su contrario, porque el deseo de creer es en sí mismo razón, y en este sentido merece ser tratado; solo un intelecto pobre y desconfiado acerca de sí propio necesita montar desde fuera del objeto su explicación o refutación. En los *Theologische Jugendschriften* Hegel aludía ya a este problema preguntando:

¿En qué medida puede una cosa ser, en la cual sea, sin embargo, posible no creer? [...] Aquello que es no es necesariamente creído, pero lo creído es necesariamente⁸.

Aquello que en términos muy generales contiene la religión de positivo-negativo, de absoluta inquietud, es la insularidad del hombre para consigo mismo, el inextinguible “debes” que es tanto un optimis-

mo (debes porque puedes, decía Kant) como un pesimismo (porque no puedes debes, contestaba Hegel). A través de esta insularidad, el sujeto salta de la vida biológica a la idea de sí mismo y del acatamiento de lo natural a la transformación de lo dado. La religión instaaura el desacuerdo y, con él, la inquietud por lograr suprimirlo, establece la norma del incumplimiento y la insatisfacción en la vida humana –la normalidad del dolor y el valor moral de la angustia- y, con todo ello, la voluntad de cumplir y satisfacerse en este alto grado. La doctrina que habla del “opio del pueblo”⁹ o la más antigua que se apoyaba sobre el axioma de la “mentira sacerdotal” es tan insuficiente como los anatemas de la Inquisición, que querían combatir al espíritu nuevo con la tortura y el terror. Hegel decía a sus alumnos en las Lecciones sobre Filosofía de la Historia:

“Hagan ustedes, desde el punto de vista de la exégesis, de la crítica y de la historia, lo que quieran del Cristo; demuestren incluso, si así lo desean, que las doctrinas de la Iglesia en los Concilios están establecidas como consecuencia de tal o tal interés, de tal o cual pasión de los obispos, o bien que venían de aquí o de allá. La única cuestión estriba en saber aquello que es en sí y para sí la Idea o la Verdad”¹⁰.

El racionalismo que pretende simplemente “desmitificar” suele atenerse a la fe como a algo falso en el tosco sentido de charlatanería, oscurantismo o hipocresía, pero conduciéndose así hace de su propia crítica un mero pasatiempo, porque si la religión es solo una superstición más, semejante al ocultismo, por ejemplo, de poco sirve decir su dimensión negativa, y el desprecio de la astronomía por la astrología jamás logrará suprimir la necesidad en que muchos seres humanos se encuentran de recurrir al horóscopo de cada mañana; esta es la actividad frecuente de este ser hoy en día, sea éste empresario o simple obrero, pero solo cuando la verdad de la superstición es puesta de manifiesto puede ésta superar su miserable estado de conciencia inmediatamente opuesta a la razón, y es en este sentido como debe entenderse la afirmación hegeliana de que “cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio [discutido] y se desarrolla a base de él”¹¹.

Porque lo divino -diciéndolo metodológicamente-, es algo que la conciencia ha encontrado en su despliegue, porque lo propio de esta di-

vinidad es exigir que el ser humano quiera algo y rechace algo, entonces, la representación implica no solamente que Dios vino al hombre sino que lo que implica es especialmente que el hombre se eleva sobre su ser inmediato y natural (Libertad), y como en la religión se halla plasmada esa expresión de esa elevación, entonces, la religión se constituye como experiencia de un deseo cuyo objeto es otro deseo, de un deseo de obedecer o de una obediencia al deseo. Desde la perspectiva de Dios, este deseo se presenta en la pretensión de que el hombre cumpla sus dictados. Desde la perspectiva del hombre el deseo se presenta como volición de tal deseo. El equilibrio se establece así entre un deseo que quiere el deseo de Dios (el hombre), y un deseo que quiere el deseo del hombre (Dios).

Pero si el hombre quiere de sí y para sí aquello que el ente supremo igualmente quiere es porque dicho ente, siendo o no una alteridad con respecto de él, custodia a la vez su propio proyecto. Y en tanto que deseo mediado o deseo del deseo, el impulso a servir a Dios es a la vez lo opuesto a impulso alguno, pura disciplina. A través de la negación total del deseo inmediato, el hombre se plantea como voluntad de otra voluntad, pero al ser una esta voluntad con la del hombre mismo, la negación de este deseo significa desear infinitamente más y a la vez normativizar este deseo.

Ser voluntad de otra voluntad, como la refiere Antonio Escohotado¹², es establecer la volición como absoluto, porque al amar el hombre el proyecto de sí que Dios ha hecho convierte tal proyecto en ley del hombre que este se da a sí, mismo. Este autor en la obra citada sostiene que: Feuerbach, Strauss, Bauer, Renan, considerando inconclusa la reflexión que Hegel hizo del cristianismo, emprendieron una minuciosa crítica de los Evangelios, cuya finalidad común era revelar el origen de toda fe en la conciencia humana, crítica que sólo participaba en un punto de la dialéctica Hegeliana, a saber: en la convicción de que dicha tarea consumaba o cumplía la religiosidad misma.

Además que Marx consideraba por aquel entonces que la crítica de la religión era “el fundamento de toda crítica”¹³, que Hess sostenía que la “esencia realizada del cristianismo” era “el valor universal del dinero” y Schlegel acusaba de ateísmo a Hegel que había formulado el

pensamiento “Dios mismo ha muerto” con 80 años de antelación respecto de Nietzsche; pero que la filosofía hegeliana gozaba a la vez de gran prestigio entre algunos de los mejores teólogos alemanes como Göschel, Daub, Gabler y Marheineke quien en el discurso fúnebre pronunciado sobre la tumba de Hegel dijo de él que era “el Cristo de la filosofía”. Y si a toda esta referencia unimos además que, Haym acusaba al filósofo de ser el más notable de los escolásticos, y P. Janet lo vinculaba con desprecio a Duns Scoto y Guillermo de Ockam; tenemos entonces algunos argumentos, testimonios, que nos demuestran la “autoridad” de nuestro autor en este tema de la filosofía de la religión.

En tiempos más recientes, la filosofía de la religión de Hegel ha llegado incluso a convertirse en un problema político, debido sobre todo a la intervención de G. Lukács y R. Garaudy. Para el primero, la idea de un joven Hegel preocupado por la teología es un “mito de la burguesía reaccionaria”¹⁴, opinión poco menos que asombrosa en su simplicidad, mientras que para el segundo, portavoz oficial del comunismo ortodoxo francés, existe una “transposición teológica” del problema económico social. “La crítica marxista independiente apenas toma en consideración la filosofía de la religión de Hegel o se deja llevar por la idea de que constituye una especie de obsesión personal del filósofo que le oculta la complejidad de la historia”¹⁵.

Frente a estas posiciones, buena parte de la dogmática ha visto en Hegel a un alma en busca de Dios que jamás cayó conscientemente en la heterodoxia o un panteísmo místico opuesto a la concepción de la naturaleza y la historia de la Ilustración o a una visión goethiana de la existencia. Por otra parte, el teólogo K. Barth resumía su punto de vista en una frase por demás ambigua: “debemos considerar a Hegel como en realidad era; una gran cuestión, una gran desilusión y quizá, a pesar de todo, una gran promesa”¹⁶. Tal ambigüedad responde al asombro mezclado de escándalo que suele provocar al alma religiosa la filosofía de Hegel, aún en los casos en que expresa el dogma del modo más irreprochable, viendo en ella un “delirio racionalista” que “pretende ser idéntico al conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo”.

Como es sabido, esta problemática estuvo presente desde temprano en el pensamiento de Hegel, según tenía que ocurrir en un joven

alemán estudiante de Teología protestante en la última etapa del siglo XVIII. Tal inquietud se plasmará en sus conocidos Escritos Teológicos de Juventud, editados por H. Nohl. Dicha problemática estará sujeta desde luego, a la paulatina evolución del pensamiento hegeliano, pero en modo alguno va a desaparecer. Es más, los comentaristas suelen insistir con razón en que con el paso del tiempo los matices críticos del joven Hegel, próximos al espíritu de la Ilustración, se van a ir mitigando. Cuando, por fin, la filosofía hegeliana alcance la buscada expresión sistemática, el problema religioso va a adquirir un lugar peculiar dentro del sistema. Este es el dedicado a las famosas Lecciones sobre la Filosofía de la Religión. Estas lecciones suponen la exposición más sistemática del pensamiento religioso hegeliano, que, desde él, luego aparece disperso a lo largo de toda la producción de Hegel, tanto en un sentido diacrónico como sincrónico. Se trata aquí, en estas lecciones, como es sabido, del resultado de su actividad docente en la Universidad de Berlín, donde repetidas veces impartió un curso sobre Filosofía de la Religión.

Desde el punto de vista de la elaboración del sistema, no resulta difícil ver que Hegel se sitúa en la prolongación de la dirección emprendida por la metafísica occidental en cuanto ontoteología. Hegel nos presenta la religión como aquel ámbito en que los pueblos dieron forma a su concepción del carácter último de la realidad, su concepto de Dios y del mundo, y nos lo presenta de un modo que nos recuerda la forma aristotélica de describir lo divino,¹⁷. Hegel se propone examinar filosóficamente este ámbito de la realidad y tal va a ser el contenido de su Filosofía de la Religión.

Para Hegel, toda la filosofía tiene como objeto a Dios, y por ello la filosofía viene a ser una especie de Teología y el quehacer filosófico algo así como un culto divino¹⁸. Entonces, nos parece justo tener presente que la filosofía de Hegel, al ser eminentemente una filosofía de lo Absoluto, toda ella podría ser denominada Filosofía de la Religión en sentido amplio (N. Hartmann). No es que con ello Hegel entienda la filosofía de un modo que prescinda del mundo. El concepto hegeliano de Dios implica en sí mismo mundo. Por eso, si ha afirmado que la filosofía es toda ella “conocimiento de Dios”, podrá afirmar, así mismo, que la filosofía es “sabiduría del mundo”. En tal sentido, se podría de-

nominar el sistema de Hegel como una especie de *Tractatus Theologico-politicus* (M. Theunisser). Desfiguráramos el pensamiento hegeliano si suprimiésemos uno de los polos. La originalidad de Hegel consiste más bien en querer mantenerlos a ambos en su tensión interna.

El modo concreto de relacionar esta filosofía de la religión en sentido estricto se deduce de la estructura interna de la filosofía de Hegel. Tal como indicábamos, su filosofía es una filosofía de lo Absoluto, y aunque este Absoluto es para Hegel esencialmente resultado, siendo Absoluto tiene que hallarse, asimismo, al comienzo, dado que no puede derivarse de nada distinto de él. En este sentido, la filosofía de la religión tiene el mismo objeto que el resto de la filosofía, aunque aparece al final como el resultado de toda reflexión filosófica¹⁹. Y es precisamente este resultado el que da sentido a todo el despliegue anterior.

De este modo, la Filosofía de la religión vendría a comenzar dentro de la exposición sistemática hegeliana “allí donde concluyen las otras partes de la filosofía”, puesto que Dios es el resultado de todo el despliegue de la realidad. No hay, propiamente hablando, dualismo. Toda la filosofía de Hegel gira tenazmente acerca de este punto: no hay dos razones o dos espíritus. No hay una razón divina y una razón humana que operen cada una por su lado. “La razón es tan sólo una”²⁰. La razón del hombre es lo que hay de divino en el hombre, a la vez que el espíritu de Dios no es un espíritu que esté más allá de las estrellas como algo extramundano²¹.

La intención fundamental de Hegel va a consistir en situarse dialécticamente entre la identidad y la diferencia. Hegel no identifica sin más lo Absoluto en el hombre, tal como hará más tarde Feuerbach, y tal como parece ser que lo han hecho muchos pretendidos conocedores de la verdad entre clérigos y maestros; pero tampoco lo concibe como un más allá “separado”, tal como pretendía la tradición filosófica y religiosa desde los tiempos de Platón. Al presentarse el devenir como la categoría fundamental de la ontología hegeliana, entra en crisis el concepto de “separación” dentro de la tradición filosófica occidental. El hombre europeo comienza entonces, a hacer revisión del platonismo. La filosofía primera, que en Aristóteles tenía como objeto lo separado y lo inmóvil, no puede sustraerse ahora del drama del devenir.

Si esto es así, lo Absoluto ya no mueve desde fuera, tampoco lo Absoluto será concebido como algo inmóvil sino, más bien, lo Absoluto hegeliano ha de ser concebido como automovimiento autosuficiente. El problema fundamental de la metafísica ya no se divide, como en el caso de Aristóteles, en el problema de la unidad y en el problema de la separación, sino tan sólo en el de la unidad dialéctica. Hegel afirma: no hay separación (*Trennung*), sino diferenciación (*Unterscheidung*).

Con ello, a pesar del devenir, el mundo se vuelve a hacer más “estable”; el mundo ya no es más pura “participación” de un Absoluto trascendente, sino que “forma parte”, “pertenece” al Absoluto mismo que deja de ser algo “separado”. El esfuerzo constante de Hegel va a consistir, como observa Fackenheim, en encontrar lo Absoluto no más allá del mundo, sino presente en él: en el mundo en el que los hombres sufren y trabajan, dudan y esperan, destruyen y crean, mueren y creen²². Se trata, por tanto, de un Absoluto que no es ajeno a este mundo, un Absoluto mundano, como refiriendo que en la mundaneidad se realiza la divinidad; aunque esto no garantice sin más que dicho Absoluto no distorsione el auténtico sentido del mundo y del hombre. La filosofía de Hegel no es una filosofía de lo “separado”, pues tal separación no es para Hegel más que un producto de la abstracción y, por tanto, algo no verdadero. Pero la filosofía de Hegel tampoco quiere ser un mero humanismo, una filosofía de la finitud. Es un nuevo concepto de infinitud el que aquí está operante. No obstante, hay que admitir que en la marcha hacia la izquierda hegeliana, la filosofía de Hegel supone, en efecto, una aproximación de lo Absoluto al hombre que va a tener serias consecuencias.

Lo mismo que acontece con la metafísica, también en el ámbito de la religión se propone Hegel ofrecer un intento de solución a la grave crisis espiritual que afectaba a la época que estaba viviendo, y quizá no exagere Bloch cuando afirma que la pasión intelectual de Hegel nunca fue más grande que al exponer el concepto de religión²³. Es el filósofo que no se da por satisfecho con la crítica unilateral de la Ilustración que había saqueado persistentemente el depósito de la fe tradicional, dejándonos un mundo escindido entre un más allá tremendamente empobrecido al concebir a Dios meramente como Ser Supremo y un más acá desdivinizado, abandonado por la Divinidad. Por ello con

Hegel asistimos, de alguna manera, a la reinstauración del edificio religioso desde un punto de vista especulativo y, más en concreto, del Cristianismo²⁴. Hegel, conforme fue avanzando en su vida, se fue reafirmando en su intención de sustituir la teología en su función claudicante en la exposición del contenido religioso tradicional. Hegel no dudaba que su filosofía podía hacer más justicia a la tradición teológica que la teología misma, que caminaba a la deriva después de la época de la Reforma.

Pensamos que, la investigación del fenómeno religioso debe comenzar superando la separación tajante que se establece entre un universo de dogmas y un universo entregado a su propio entendimiento, atreviéndose a afirmar que toda razón es una forma de fe y que toda fe es una forma de razón; aquí surge la primera paradoja y, con ella, la primera posible confusión, porque al hablar de una fe en la razón y de una razón en la fe se hace de la religión un momento de la historia y se teologiza el intelecto, pero esta confusión es no solo inevitable, sino profundamente histórica ella misma.

Si durante milenios el hombre ha entendido el mundo todo y su propia vida a manera de designio de una voluntad infinitamente superior a todo lo pensado, si ha demostrado ser capaz de permanecer fiel a esta representación hasta el extremo de morir por ella, si ha depurado sus mitos hasta hacer de la religión una obra bella donde la verdad es el amor y lo divino aparece en la forma del espíritu, solo los extremos más débiles de la reflexión se apartarán con temor del hecho religioso, pretextando que es solo una ilusión o, por el contrario, que está más allá de la conciencia para la cual es, porque “la filosofía no se opone a la religión, la filosofía, la comprende”²⁵. Este comprender es un suprimir que conserva, una superación (*Aufhebung*), pero no procede por el fácil camino de considerar la fe en el modo de la alucinación, como una percepción carente de objeto, sino precisamente por el camino de descubrir para el pensamiento este objeto que en la creencia se manifiesta difuso y hostil.

La filosofía puede y debe comprender todas las representaciones religiosas (considerando que dichas representaciones han sido formuladas precisamente para ser comprendidas y elevadas más allá de su

forma inicial y rudimentaria), la reflexión hegeliana se opone tanto a la simplificación atea como al eclesiástico respeto por la letra de lo revelado. Lo primero que surge ante este pensamiento es una confianza en el movimiento mismo de la verdad religiosa; o sea que, la verdad religiosa tiene en sí misma un movimiento, no es simplemente una especie de hecho consumado sino que es una constante actividad ella misma, es decir, que al interior de la religión hay actividad. Entonces, nos da una tranquila certeza de que jamás arruinará el progresivo despliegue de la libertad humana por mucho que aparente amenazarlo.

Frente a la representación piadosa de la religión, la filosofía hegeliana reclama para lo absoluto la naturaleza de resultado, concibiendo el término como el cumplimiento, pues la tentación más marcada del alma que busca a Dios es fijar en el comienzo la verdad del movimiento todo, rechazando lo demás por inesencial; en esa medida, para Hegel es la última imagen de Dios la única posible, sin que por última se aluda a aquella que advendrá en un remoto fin de los tiempos, sino aquella de cada momento de la historia como expresión progresivamente enriquecida. Por ello, frente a la crítica del ateísmo Hegel afirma igualmente que un resultado no es nada sin su devenir, que el resultado es su devenir contradictorio, y que, por tanto, ninguna consideración del fenómeno religioso expresa su sentido si no aprehende la dinámica inmanente que lo mantiene en el elemento de la realidad efectiva. Por decirlo en sus propios términos:

“La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino lo que es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Así mismo la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que esta no es. Estos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo”²⁶.

NOTAS

- 1 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1943, p. 110. Citado por Escotado, Antonio, pp. cit. p. 14.
- 2 Schopenhauer, citado por K. Popper, en *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, vol. 2, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 16. En Escotado, Antonio, Op. cit. p. 15.
- 3 G. Lukács, *El Joven Hegel*, París 1960, p.9. Citado por, Escotado, Antonio, p.17.
- 4 Cf. G. Lukács, Op. Cit. p.9. Citado por Escotado Antonio, p. 17.
- 5 Escotado, Antonio, *La Conciencia Infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- 6 M. Heidegger, *El Concepto de Experiencia en Hegel*, en *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p.271. Citado por Escotado, Antonio, p. 17.
- 7 Al menos dos de las formulaciones de E. Hartmann han sido acogidas y desarrolladas por Freud extensamente, pero ambas fueron deducidas a través de la meditación que Hartmann hizo de Schelling y Hegel en la Filosofía de lo Inconsciente.
- 8 NOHL, H., *Theologische Jugendschriften*, hrgs. Tübingen, 1907. Reedición por mInerva GmbH, Frankfurt, 1966. p. 383. Citado por, Guinzo, Arsenio, p. 9.
- 9 MARX, K., op cit
- 10 HEGEL, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, p. 251.
- 11 Citado por Escotado, Antonio, *La Conciencia Infeliz*. p. 23.
- 12 *Ibíd*em, p. 24.
- 13 K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, ediciones nuevas, Buenos Aires, 1962, p. 7.
- 14 G. Lukács, *El Joven Hegel*, en *La Conciencia Infeliz*, pp. 35-49.
- 15 Escotado, Antonio, *La Conciencia infeliz*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- 16 K. Barth, Hegel, *Cahiers Theologiques*, No. 38, Paris-Neuchâtel, Dalachaux-Niestlë, 1995. p. 53. Citado por Escotado, Antonio, p. 19.
- 17 “Hegel se esfuerza por comprender una religión como una de las manifestaciones primordiales del genio de un pueblo, por esto la formación del espíritu de un pueblo está ligada a su religión... La religión es una de las cosas más importantes dentro de la vida humana, ella encuadra la vida de un pueblo” Cf. Hippolite, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Argentina, 1970, ediciones Calden, pp. 21-25.
- 18 G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, 1966. p.167.
- 19 *Ibíd*. pp. 30 y ss.
- 20 HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Universidad, Madrid, 1997. Parág. 45. p. 145.
- 21 En Hegel alcanza un dramático punto cumbre la discusión acerca de Cristo, junto con la pregunta acerca de Dios. Partiendo de la Ilustración y de la imagen que ella había acuñado de Jesús Hegel encontró más tarde en una forma plena al hombre-Dios, a Cristo, entonces, deseará desentrañar las implicacio-

nes que para Dios y para la humanización del hombre tendrá la encarnación divina.

- 22 FACKENHEIM, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington y Londres, 1967, p. 79. Citado por Guinzo, Arsenio en *Introducción a G.W.F. Hegel, El concepto de religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- 23 E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Francfort, 1971, p 314. Citado por Guinzo, Arsenio, p. 8.
- 24 Para una profundización en este tema sugerimos ir al texto de: Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología de Hegel* Barcelona, Ed. Península, 1974.
- 25 HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, III Edición, 1967, p. 172.
- 26 HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 8-9.

BIBLIOGRAFIA

I.- Bibliografía Principal:¹

- HEGEL, G. W. F.,
1995 Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Introducción, México, Porrúa.
- HEGEL, G. W. F.,
1985 Lógica. Primera parte, Barcelona, Orbis.
- HEGEL, G. W. F.,
1982 Ciencia de la Lógica. Tomo 1, Buenos Aires, Solar.
- HEGEL, G. W. F.,
1935 Fenomenología del Espíritu, Prólogo, traducción de X. Zubiri, Madrid, Revista de Occidente.
- HEGEL, G. W. F.,
1984 Lecciones sobre Filosofía de la religión. 1. Introducción y concepto de religión, edición y traducción de Ricardo Ferrara, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- HEGEL, G. W. F.,
El concepto de religión, estudio, introducción y traducción de Arsenio Guinzo, México, Fondo de Cultura Económica, s.a.
- HEGEL, G. W. F.,
1978 Escritos de Juventud, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. W. F.,
1975 Historia de Jesús, Madrid, s. ed.
- HEGEL, G. W. F.,
1988 Principios de la Filosofía del Derecho, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa.
- HEGEL, G. W. F.,
1953 Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Tomo I, Madrid, ediciones Puerto Rico, Revista de Occidente.

II. Bibliografía Secundaria, auxiliar-comentada:

Díaz, Jorge Aurelio, Estudios sobre Hegel, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 1986.

Esta obra contiene ocho ensayos sobre temas de la filosofía hegeliana que han sido hechos, según su autor, buscando comprender la difícil y austera pero también profunda filosofía hegeliana. Señalamos que nos hemos fijado principalmente en los titulados como:

Sobre Lógica y Fenomenología.
El concepto en Hegel.
En qué consiste para Hegel el Idealismo.
La dialéctica hegeliana como método.

De Aquino, Marcelo F., O Conceito de Religio em Hegel, Sao Paulo, edicoes Loyola, 1989.

Se nos ofrece aquí una colección de textos de filósofos brasileños contemporáneos; además, traducciones de textos clásicos y traducción de textos de filósofos extranjeros contemporáneos, teniendo como finalidad colocar al servicio del estudio de Filosofía un escogido acervo bibliográfico.

Lo utilizamos, en nuestro trabajo, como ayuda para plantearnos la tesis de que: La Lógica y la Filosofía del Espíritu Absoluto se entrelazan mutuamente, formando una teoría principal que soporta la filosofía de la religión de Hegel.

Escohotado, Antonio, La Conciencia Infeliz: Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

La Filosofía de la Religión de Hegel plantea el problema de la religiosidad desde un punto de vista que se aparta tanto de la edificación y de la mera fe como de una interpretación humanista, escéptica o atea. La tesis fundamental en este terreno es la identidad de objeto entre filosofía y la religión, identidad que deviene contradicción en el desarrollo de ambas por cuanto la filosofía se mueve en el elemento del con-

cepto y de la religiosidad se conforma con la representación; el resultado de esta divergencia consiste en que la primera desemboca en la libertad del saber absoluto, mientras la segunda permanece dentro del marco de la “conciencia infeliz”.

La diferencia entre el concepto y la representación es el eje sobre el cual gira todo el pensamiento hegeliano, que en vez de adoptar una actitud de incredulidad ante la religión exige incesantemente del ella un rigor respecto del propio contenido y demuestra la impotencia de la teología dogmática para expresar la Revelación. Es la religiosidad positiva -dirá Hegel- quien no cree que lo divino se haya encarnado y revelado plenamente a los hombres, y el trabajo de la filosofía consiste en liberar el concepto concreto actuante, pero oculto bajo la forma de categorías abstractas e inadecuadas.

Este reconocimiento es el que se nos ofrece en esta obra mediante una concepción total del fenómeno judío-cristiano que sintetice el devenir histórico de esa religiosidad con el despliegue a nivel especulativo de sus nociones dentro de la odisea general del espíritu, implicada por las diversas figuras de la conciencia infeliz. En esa medida, se articula en torno a la idea fundamental de la Trinidad y desarrolla en tres apartados, correspondientes al Padre, al Hijo y al Espíritu, el movimiento del alma religiosa desde el Pentateuco hasta la Reforma.

Y en lo que respecta a nuestro trabajo nos hemos fijado sobre todo en lo referente al tema que trata sobre Hegel y la Filosofía de la religión.

Hyppolite, Jean, Génesis y Estructura de la Fenomenología de Hegel Barcelona, Ed. Península, 1974. pp. 388-411.

El autor en esta obra, como su nombre lo indica, hará un análisis minucioso de dicho texto.

Con fines para nuestro trabajo particularmente nos hemos centrado en el capítulo cuarto que trata sobre “El combate de los ilustrados contra la superstición”. Se plantea entre otras cosas que el mundo de la cultura ha llegado al más agudo conocimiento de él mismo, es un

discurso rebotante de espíritu que juzga todos los aspectos de su condición. Pero este “espejo de mundo” no es la pura intelección, aún no ha sonado la hora de la pura intelección, que transformada en intelección de todos, escapa de este mundo artificial por medio de la universalidad de su pensamiento. Se sigue viviendo en ese mundo pero se demuestra por medio de su espíritu que ya no se cree en él. La vanidad del contenido expresa la vanidad del sí mismo que sabe vano el contenido. Por eso la consciencia se eleva a la pura intelección cuando descubre el carácter universal de su juicio. La pura intelección se formará mediante una reflexión del mundo de la cultura en sí mismo, una reflexión que engendra también el mundo de la fe.

El defecto de la fe es presentarse como un más allá, un contenido ajeno a la autoconciencia; la verdad del racionalismo radica en afirmar la libertad absoluta del espíritu, incluso la filosofía crítica había demostrado que la razón humana no puede rebasar el conocimiento del mundo sensible. Por tanto ella se hallaba imposibilitada para juzgar acerca del valor de la revelación. El pensamiento del siglo XVIII, que niega la fe, debe ser sustituido por un pensamiento que la asimile y que integre en el espíritu todo lo que la revelación ofreció en la historia a la conciencia creyente. La religión debe ser pensada; el error de la Ilustración es ser crítica negativa y no captar el contenido de la fe para descubrir su realidad especulativa. Hegel abre camino a Feuerbach. El libre pensamiento, la pura intelección, como dice Hegel, se propone librar al espíritu humano de un error fundamental cuyo origen es difícil descubrir. Pero la dialéctica resolverá el gran dualismo del mundo moderno.

Kojeve, Alexandre, *La Dialéctica del Amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, s.a. La Pléyade. pp. 8-489

Aquí se nos ofrece la primera parte de las conferencias pronunciadas en la Escuela de Altos Estudios de París durante varios semestres y con las cuales este autor inició el estudio sistemático de la Fenomenología del Espíritu de Hegel y (juntamente con las otras dos obras que aparecen en esta bibliografía), se han convertido en uno de los aportes más valiosos de los estudios hegelianos en lengua latina en particular sobre la obra en mención.

Aquí se destaca el hilo conductor que vertebra el contenido de la Fenomenología, constituido por la dialéctica. El núcleo de esta dialéctica se expresa en la célebre figura del amo y del esclavo, del capítulo cuarto, mediante la cual Hegel ilustra el advenimiento del hombre como ser histórico.

Respecto de nuestro trabajo es de gran ayuda en cuanto que nos muestra cómo se fundamenta el concepto del ateísmo en Hegel inseparable de la condición histórica del individuo, que al liberarse del mundo natural y animal no sólo aniquila su destino “eterno” sino que enfrenta y destruye los designios inmutables asignados a un ser sobrenatural.

Kojeve, Alexandre, La Antropología y el Ateísmo en Hegel, Buenos Aires, 1985. La Pléyade. pp. 9-72.

Se nos ofrece una interpretación de las particulares ideas de Hegel acerca del antagonismo entre el hombre religioso y el hombre sabio, entre mística y religión, y la afirmación de que el pensamiento temporal del ser eterno es humano y solamente humano. Si se quiere hablar de Dios en Hegel, no hay que olvidar que el pasado de ese Dios es el hombre: es un hombre que ha devenido Dios.

El hombre asume, definitivamente su libertad y su independencia de todo poder que no sea humano, porque en ningún momento del Tiempo hay un espíritu que exista fuera del mundo histórico. La Historia es en el pensamiento hegeliano el devenir del Espíritu, y éste es el devenir histórico del hombre, que encuentra en la libertad su realización.

Para fines de nuestro trabajo nos hemos fijado sobre todo en la introducción, donde se nos ofrecen algunas consideraciones acerca de la filosofía y la sabiduría.

Kojeve, Alexandre, *La Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires, 1975. La Pléyade.

El autor nos ofrece unas claves explicativas y sugerentes respecto de la Dialéctica de lo real y la Idea de la muerte en Hegel de una forma sistemática y profunda, que se traducen en una base aleccionadora para la irremplazable apreciación de la influencia hegeliana en tantos procesos ideológicos hasta hoy recurrentes.

Para fines de nuestro trabajo hemos usado particularmente la primera parte que nos ofrece elementos de juicio a la hora de tratar la dialéctica hegeliana.

Küng, Hans, *La Encarnación de Dios: introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos de una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974.

Teólogo católico que en su texto, no intenta decir algo definitivo sobre Hegel sino dar (como él afirma), una simple introducción a su pensamiento teológico y cristológico que pueda presentar un servicio al teólogo.

Se ofrece no sólo una exposición ordenada de las ideas de Hegel sobre Jesucristo sino también una “iniciación”, distribuida por estratos, a la vida y al pensamiento de Hegel (particularmente a su mundo religioso), y desde ella presentar su teología y cristología. De otra parte, se da como una iniciación a Hegel, puesto que el autor considera que Hegel (como teólogo), merece ser tomado en serio y a fondo.

En función de nuestro trabajo hemos tratado siete de los ocho capítulos que esta obra presenta porque en ellos se nos narra cómo en Hegel alcanza un dramático punto cumbre la discusión acerca de Cristo con la pregunta acerca de Dios. Partiendo de la Ilustración y de la imagen que ella había acuñado de Jesús Hegel encontró más tarde en una forma plena al Dios-Hombre, a Cristo, y por lo mismo, deseará desentrañar las implicaciones que para Dios y para la humanización del hombre tiene la encarnación divina. Y La Religión, para él, tendrá una importancia especial entre todas las demás estructuras, pues ella refle-

ja de la forma más inmediata y perfecta la situación y el progreso de la humanidad, el grado de ilustración de un pueblo.

NOTAS

- 1 Respecto de los comentarios a esta bibliografía señalamos que éstos aparecen en los distintos momentos en que nuestra obra trata dichos textos.