



LA FILOSOFÍA DE HEGEL ¿CIENCIA REDENTORA?

Hegel's philosophy redeeming science?

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3019>

Recibido: 23 de abril de 2018 / Aceptado: 24 de julio de 2018/ Publicado: 15 de agosto de 2018

*Luis Guillermo Quijano Restrepo**

Resumen

El presente ensayo tiene como fin abordar una temática que resulta inquietante en el sistema filosófico hegeliano, a saber, la relación entre religión, ciencia y filosofía. Dicha relación se manifiesta a través de la obra de Hegel de manera recurrente y por ello estructural, a través de conceptos y momentos que tienen un desarrollo dialéctico que se mueve entre lo teológico y lo científico. Se trata de indagar si esta relación entre religión y ciencia conduce a una propuesta novedosa para la filosofía.

Palabras clave

Hegel; Filosofía; Religión; Ciencia; Concepto; *Aufhebung*; Reconciliación; Redención.

¹ Este artículo hace parte de la investigación del doctorado en Filosofía que adelanta el autor en la Universidad Pontificia Bolivariana y que se titula: La dialéctica de la expresión en la religión del arte de la fenomenología del espíritu de Hegel.

* Luis Guillermo Quijano Restrepo. Profesor y director del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira (Risaralda-Colombia); estudios de pregrado y maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Director del grupo de investigación en Estética y Expresión (sin categorización en Colciencias). Correo electrónico: luisquijano@utp.edu.co

Abstract

This essay aims to address a thematic that is disturbing in the philosophical system Hegelian, namely, the relationship between religion-science-philosophy. This relationship is manifested through Hegel's work in a recurrent and structural way, through concepts and moments that have a dialectical development that moves between the theological and the scientific. It's about investigating whether this relationship between theological and scientific. It is about investigating whether this relationship between religion and science leads to a novel proposal for philosophy.

Keywords

Hegel; Philosophy; Religion; Science; Concept; Aufhebung; Reconciliation; Redemption.

Introducción

Antes de comenzar la reflexión en torno al problema en cuestión, a saber, si la filosofía de Hegel puede atribuírsele el carácter de “ciencia redentora”, debemos formularnos los siguientes interrogantes:

Si hay en el sistema de Hegel relaciones conceptuales con dogmas y términos propios de la teología cristiana ¿afectarían substancialmente o no la interpretación de su sistema? ¿Sería por ello adecuado o justificado distinguir un ala izquierda y otra derecha para entender la filosofía hegeliana? Es decir, ¿Para la primera se trataría de ver en Hegel un intento por alcanzar la “deificación” propia de los místicos orientales u occidentales? O bien para la segunda, ¿se trataría más bien de una total liberación del hombre por lo religioso y un estado de ateísmo absoluto? En caso de afectarse, ¿hay una intención de calcar, o mejor, de adaptar estos dogmas y conceptos a una dimensión filosófica más completa (y secular) que el de la propia religión?

Si se concibe a la filosofía, a la ciencia como el último momento del Espíritu Absoluto, aquel en el que llega al culmen de su desarrollo, entonces ¿la religión como tal no sería también para Hegel como lo es el arte, cosa del pasado?

Teniendo en cuenta que es en la ciencia como el Espíritu alcanza la reconciliación misma, su unidad, su identidad, su libertad auténtica y absoluta, entonces ¿la filosofía misma es la nueva figura redentorista que el hombre necesita para asumir o elevarse en este mismo Espíritu? ¿Lo anterior no nos lleva acaso a pensar que, posiblemente, se trataría de una nueva visión más antropocéntrica que teológica, ya que la filosofía requiere de la religión para elevarse a un espíritu absoluto que se tiene que dar *para nosotros*, esto es, que se encarna en nosotros y con el cual llegamos a ser uno en el Espíritu, es decir, ser Dios?

Pero así mismo, ¿no es acaso llevar al extremo este contenido divino lo que se nos resuelve en un nuevo modelo antrópico? ¿No remite lo anterior, en última instancia, a la postura de la izquierda hegeliana? ¿Arribar al espíritu

absoluto como redención de la filosofía es hablar también de la muerte de la religión? Se trata del movimiento dialéctico de su sistema en el que la serpiente se devora a sí misma.

Una de las discusiones en torno a la filosofía hegeliana y en la que más tinta se ha derramado, constituye la importancia de la religión y sus conceptos teológicos para su propio sistema filosófico. Lo cierto es que, bien sea que el asunto religioso lo incorpore o lo transforme para la filosofía, toma, en todo caso, una distancia y una actitud crítica frente a sus predecesores ilustrados por haber hecho de la religión un sistema racional que dejaba de ser fe y, con ello, a su vez, la filosofía dejaba de ser racional. Por lo anterior, Hegel buscará de nuevo una reconciliación de la religión con la filosofía en su sistema. De aquí que nuestra pregunta orientadora sea si Hegel con esta pretensión de unión procura atribuirle a la ciencia, que es la misma filosofía, una dimensión redentora. Para ello vamos a echar un vistazo a los presupuestos del joven Hegel, y revisarlos a la luz de una de sus últimas obras, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 2006a), para corroborar que estos contenidos siguen presentes a lo largo de su sistema y de sus obras. Rastreadremos los conceptos de amor, religión, concepto, ciencia, *Aufhebung*, entre otros, a través de algunas de sus obras, y de algunos de sus más ilustres comentaristas como Hyppolite, Heidegger, Taylor, entre otros.

El concepto de religión a la luz de algunos escritos de juventud y del sistema de la enciclopedia

Comencemos diciendo que, según Taylor (1983, p. 64), nada para el espíritu está dado, sino que se alcanza y conquista por medio del trabajo. La filosofía de Hegel es, ciertamente, una de las más sistémicas y complejas que se hayan escrito, no en vano Hegel mismo habla del “esfuerzo del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*) (1985, p. 39)². Por eso se han formado a su alrededor dos tendencias interpretativas: la derecha y la izquierda hegeliana. Tal vez ambas pretenden encasillar a Hegel y su filosofía dentro de un ámbito comprensivo más estrecho y específico. En la derecha hegeliana, Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz,

² En la edición de Suhrkamp, Werke 3, Phänomenologie des Geistes, p. 56.

Göschell, entre otros, pretenden explicar la noción de “Espíritu” desde la dimensión teológica cristiana; la izquierda hegeliana, por su parte, la explica desde la dimensión netamente humana, esto es, desde una interpretación antropológica. De aquí se derivó la dialéctica materialista de Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, entre otros.

Con respecto a la derecha hegeliana, se ha llegado incluso a comparar su obra con una teología, en la cual retoma los dogmas cristianos como el de la trinidad, la encarnación y la redención, entre otros, para construir su obra filosófica. Al respecto el filósofo Jorge Aurelio Díaz, en su capítulo de libro titulado *Hegel y la religión* (2008), al referirse a la importancia del elemento religioso en su filosofía, afirma que este elemento va más allá de condicionantes sociales o históricos:

La intención de Hegel es mucho más atrevida: considera que en las doctrinas fundamentales del cristianismo –la trinidad, la encarnación, y la redención– se hallan las claves para la comprensión de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia (p. 220).

De hecho, el propio *concepto* en Hegel se apoya en el dogma de la trinidad: la universalidad –el Padre–; la particularidad (la negación propiamente dicha) –el Hijo; y su singularidad o negación de la negación, su reencuentro subjetivo (elevación) –el Espíritu Santo–. Hyppolite (1998), por su parte, analiza en el apartado de la *religión revelada* de la *Fenomenología*, el elemento de la representación (*Vorstellung*) que ella misma comporta, por ejemplo, en la representación, “aún extraña” para el espíritu, de la trinidad, y que influirá para el desarrollo ulterior del concepto en el saber absoluto:

Efectivamente, la consciencia religiosa no es todavía pensamiento que concibe o el absoluto saber de sí, sino que traduce, con la *forma aún extraña de la representación*, el espíritu que ella misma es sin tener todavía plenamente consciencia de sí misma (...). Se da la distinción entre el reino del padre, el del hijo y el del espíritu, es decir, el logos, la naturaleza y el sí mismo finito y, finalmente, el sí mismo universal, el espíritu en la comunidad (p. 507).

La intención en este texto no es abordar a Hegel ni en una ni en otra corriente; sin embargo, para efectos de nuestra exposición, nos remitiremos en su obra misma a varios pasajes en los que se resalta la cercanía entre religión y filosofía para formularnos la pregunta, ya formulada antes, si la ciencia del saber absoluto reemplazaría a la religión en su función redentora.

Antes de entrar en el asunto propiamente dicho, sería pertinente mencionar que la inquietud religiosa en Hegel atraviesa prácticamente toda su obra, al igual que su actitud crítica frente a la ilustración. En lo que respecta al aspecto religioso, ya en sus escritos de juventud, entre los que se encuentran sus *Escritos sobre religión y amor* de 1797, Hegel (1998) desarrolla el aspecto del amor como el elemento mismo donde se realiza la unión de aquella dualidad, naturaleza y libertad, que se había enquistado en la filosofía ilustrada, amor que alcanza su máxima expresión en la religión:

Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza– se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez (p. 241)³.

En este mismo escrito, Hegel deja ver su lado místico, influenciado ciertamente por el gran místico alemán Maister Eckhardt, a quien leyó con asiduidad; aquí el joven Hegel ve en la religión esa figura platónica del amado que se hace uno con el amante, en la cual se avizora también su lejanía misteriosa:

La religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismo en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender (1998, p. 243)⁴.

Hegel, en efecto, reconoce que en la perspectiva judeo-cristiana, a diferencia de la griega, la religión viene a ser un acto en el que una comunidad (también en la interioridad del individuo), aspira a ser uno con lo eterno, con lo infinito, no solo en la forma del saber, sino, y sobre todo, para vivirlo en el modo del amor. Hegel (1985), desde la perspectiva de su Fenomenología expresará al final de la exposición de la Religión, que en ésta el ser uno (del mundo con la esencia) se da solo como representación del amor y no todavía como algo real

³ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke I, Frühe Schriften*, p. 242.

⁴ En la edición de Suhrkamp (1986), p.244.

efectivo: “El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado *en sí* con la esencia, y de la *esencia* se sabe, ciertamente, que no conoce ya el objeto como algo extraño, sino como igual a ella en su amor”⁵ (p. 457). Por su parte, en *Las lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel define ésta en términos más orientados hacia el Espíritu Absoluto, como “conciencia de Dios en general; y que esta conciencia tiene la forma de sentimiento, representación, conocimiento, concepto, saber, o la forma que fuere” (1984, p. 89) y a Dios considerado como “espíritu absoluto” (1984, p. 33). Vemos de entrada que en el concepto de religión está el de la misma conciencia con sus diferentes representaciones, de tal manera que encontramos desde la conciencia de Dios como sentimiento, hasta la de concepto; es decir que la religión misma no escapa a la consideración filosófica, sino que ella misma la contiene.

Igualmente, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2006a), Hegel, a partir de la cercanía entre religión y filosofía en el Espíritu Absoluto, anunció la reconciliación de ambos saberes en una identidad en el contenido:

Sólo sobre la base de tal conocimiento de las formas es posible adquirir el verdadero convencimiento que importa, a saber: que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae en los límites de la religión (2006a, §573, p. 177)⁶.

Esta identidad, sin embargo, se logró alcanzar luego de su anterior separación, escisión misma que había tenido lugar en el propio espíritu y que ahora, reconciliado, se manifiesta en su modo de saber Absoluto. De esta manera se cierra el sistema hegeliano (el de la *Enciclopedia*), en el que el Espíritu Absoluto está conformado respectivamente por el arte, la religión y la filosofía. En el primero, predomina la exterioridad sensible en lo bello, en la segunda la verdad como revelada en la interioridad y en la tercera el concepto, y es en él donde se realiza *efectivamente* dicha identidad.

Por otro lado, desde el aspecto de la crítica a la ilustración encontramos un texto importante que rompe con esta filosofía con que se había abierto la brecha entre fe y razón. Se trata de un texto perteneciente a la época de Jena,

⁵ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 574.

⁶ En la edición de Suhrkamp, *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 379.

publicado en 1803, en el segundo volumen de la *Revista Crítica de Filosofía* que dirigió con su amigo Schelling, y que se titula *Creer y saber* (1997). Aquí Hegel señala las contradicciones en las que la Ilustración cayó en relación a este distanciamiento de la religión con la razón y que el culto a ésta propició:

Si se mira a la luz el glorioso triunfo reportado por la razón ilustrada sobre aquello que, de acuerdo con su menguada comprensión de lo religioso, ella veía frente a sí como fe, vemos que pasó lo mismo: ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba, ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres, como el hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe (1997, p. 14)⁷.

Esta crítica va dirigida contra el idealismo subjetivo de Kant, Fichte y Jacobi. En ellos se privilegia el aspecto reflexivo (subjetivo) y positivo (finito), sobre el Espíritu (que es la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo finito y lo infinito), que es lo Absoluto mismo. Es en él donde se realiza esta unidad, tal como se expresa en el *Fragmento de sistema* de sus *Escritos de juventud* (1998):

Se puede llamar 'espíritu' a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que 'espíritu' es la unión concordante, viviente de lo múltiple (...) el espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada (p. 401)⁸.

Si bien como vimos en la Fenomenología Hegel concibe la religión como insuficiente para realizar dicha reconciliación, será la filosofía quien cumpla esta misión. No obstante, es gracias a ella, a la religión, que el Espíritu encuentra su verdadero camino para alcanzar el saber absoluto; verdadero porque es en la religión donde se representa el contenido verdadero, lo absoluto como verdad, pero en su interioridad, expresado como plegaria; camino, porque es tránsito hacia la ciencia misma; así se entiende el pensamiento de Hippolyte (1998), "la religión es la autoconsciencia del espíritu, pero todavía no es el saber absoluto, puesto que el conocimiento del espíritu por el espíritu es un conocimiento en el elemento de la representación" (p. 481). Al definir la religión como la autoconsciencia del espíritu, ello implica que es en ella donde se da una reconciliación de la conciencia con la autoconsciencia y que se había escindido en el momento de la ilustración:

⁷ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 2, Jenaer Schriften* (1801-1807), p. 288.

⁸ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 1, frühe Schriften*, p.421

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra, así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí* (p. 464).

Este aspecto de la diferencia formal entre los dos momentos: el de la religión y el del saber absoluto, se retomará más adelante; sin embargo vale la pena mencionar que esta forma del ser *en-sí* hace referencia a la manera en la que se manifiesta la sustancia misma de lo absoluto; en tanto la forma del ser *para-sí* remite al saber de sí mismo como sujeto que se re-encuentra a sí mismo tras haber pasado por los momentos de enajenación, es decir, momentos en que el espíritu no ha alcanzado saberse a sí mismo como sujeto, sino sólo como substancia.

Relación entre religión y filosofía en el sistema hegeliano

Ahora bien, en lo que respecta a la relación entre ciencia, filosofía y fe en la obra de Hegel, dista mucho en lo que acontece hoy en nuestro tiempo (más cercana al tiempo de la Ilustración), pues parece que la distancia entre ambas es cada vez más grande y que no es posible más que una posición irreconciliable. Es como si entre ellas no hubiese sino un abismo insalvable. No obstante su lejanía, hay en ellas algo que hace que una sin la otra se anulen o, en el peor de los casos, incluso formen un engendro.

Sin embargo, en la concepción hegeliana dicha brecha no es insalvable o tan abismal: cuando el espíritu conquista el concepto, la filosofía llega a ser ciencia (Hegel, 1985, p. 471)⁹. Más tarde en su *Enciclopedia* (2006a), en la parte que corresponde a la *Filosofía del Espíritu*, Hegel define a la filosofía como “ciencia” que “es la unidad del arte y la religión” (§572, p. 176)¹⁰.

Esta definición parece un tanto extraña, sobre todo cuando en el propio prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1985), Hegel se propone “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda

⁹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 589.

¹⁰ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 378.

dejar de llamarse *amor* por el saber para llegar a ser *saber real*" (1985, p. 9)¹¹-. No olvidar, sin embargo, que las dos obras mencionadas (*Fenomenología del espíritu* que es de 1807 y la *Filosofía del espíritu*, perteneciente a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que es de 1830), distan 23 años entre ellas. Ya también está lejos la idea que motivaba al joven Hegel de pensar en el amor la posibilidad de unión de la libertad y la naturaleza, del sujeto y el objeto en la divinidad; más tarde, en la *Fenomenología*, esta unión y reconciliación del sujeto con el objeto, de la naturaleza y la libertad, se delegó en el *concepto* (*Begriff*) propiamente dicho.

Si se retoma la intención del propio Hegel de hacer de la *Fenomenología del espíritu* la primera parte de su sistema, esto es, en tanto ciencia de la experiencia de la conciencia, la *Filosofía del espíritu* sería entonces la última parte de su sistema; más aún, la filosofía sería propiamente el culmen en el cual el espíritu alcanza el *concepto*, es decir, llega a ser sujeto de sí mismo y no sólo sustancia. En este sentido, la unión misma del arte y la religión como definición de filosofía no debe extrañarnos, pues el arte en tanto manifestación sensible de lo divino y la religión como su representación interna, constituyen propiamente el concepto que es la unión de lo objetivo con lo subjetivo, de lo externo con lo interno, de lo finito con lo infinito. Por su parte, en su *Estética* (1983), Hegel reafirma tal unión:

en la filosofía se unen ambos aspectos del arte y la religión: la *objetividad* del arte, que ha perdido, en efecto, la sensibilidad externa, pero en cambio la ha compensado con la más elevada forma de la objetividad, con la forma del *pensar*, y la *subjetividad* de la religión que es purificada en la subjetividad del *pensamiento* (1983, p. 38)¹².

La filosofía, al asumir su saber en el modo del concepto, deviene ella misma ciencia, saber absoluto. Pero, entonces, ¿qué entendemos por *concepto* en la filosofía hegeliana? En la *Estética* nos encontramos con que "el concepto es ya la unidad de las determinaciones diferentes y por ello la totalidad concreta" (p. 42)¹³; así también, en *La lógica de la enciclopedia* (2006b), Hegel insiste en resaltar el aspecto de unidad y totalidad que el concepto comporta:

¹¹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 14.

¹² En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 13, Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 143.

¹³ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 13, Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 150.

El concepto es lo *libre* como la potencia *sustancial existente para sí*, y es *totalidad*, en tanto que *cada uno* de los momentos es el *todo* que es el concepto y es puesto como unidad inescindible con él; así el concepto en su identidad consigo es lo *determinado en y para sí* (§160, p. 173)¹⁴.

En esta cita se destaca, en primera instancia, que el concepto se define como lo *libre* (*das Freie*), esto es, que no se limita por algo extraño a sí, sino que por su infinitud implícita el concepto es de por sí ya totalidad, es la unidad consigo en el ser otro, cuya negatividad se impone como autodeterminación, y es que el concepto contiene la universalidad (en tanto identidad), la particularidad (en tanto diferencia) y la singularidad (en tanto fundamento) (Hegel, 2006b, §164, p. 176)¹⁵. El *concepto* se autodetermina porque en él no se da la separación entre la objetividad real y la universalidad ideal; en el concepto se dan ambas libremente como unidad. Es decir, si alguna de ellas tuviese más predominio sobre la otra (por ejemplo, lo ideal sobre la realidad), entonces ahí se daría una dependencia de una sobre la otra y el concepto mismo tendería en este caso a ser abstracto. Pero, además, este ser *libre* del *concepto* implica que en él se reúna *en sí* su existencia misma con su *para sí*, o su saber de sí idéntico a sí mismo. Esta es la fuerza misma de su actuar como totalidad, en el que su ser-ahí, su sustancia, es idéntica a su saber de sí. Esta es la libertad de Dios, vista desde sus escritos anteriores: es ser sujeto y objeto a la vez; es la identidad absoluta.

Ahora bien, ya habiendo insinuado las características del concepto: unidad, reconciliación, autoconocimiento y ante todo la libertad que él mismo comporta, podemos preguntarnos si en estos elementos no está presente un intento de llevar a la filosofía a cumplir una misión en cierta forma mesiánica o, al menos, redencionista. Es el propio Hegel quien afirma en su *Filosofía del espíritu* (2006a) que es en la forma donde se encuentra la diferencia entre religión y filosofía; ambas asumen a su manera la exposición de su contenido (la verdad): la religión lo hace a través de la representación (*Vorstellung*), y la filosofía a través del concepto (*Begriff*) que se despliega de manera especulativa. Así pues, el contenido de la religión y la filosofía es el mismo, esto es, lo divino que se presenta como objeto y sujeto a la vez, es decir, como la verdad absoluta:

¹⁴ En la edición de Suhrkamp, *Werke* 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, p. 307.

¹⁵ En Suhrkamp, *Íbidem*, p. 314.

el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, prescindiendo del contenido ulterior de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae en los límites de la religión. Pero la religión es la verdad para todos los hombres, la fe reposa en el testimonio del espíritu que, en cuanto testimonio, es el espíritu en el hombre (2006a, §573, p. 177)¹⁶.

No se puede pasar de largo en esta breve exposición sobre la relación ciencia y religión, por uno de los más importantes conceptos en la filosofía hegeliana, la *Aufhebung*, que se ha intentado traducir (infructuosamente) de múltiples maneras: la más frecuente como “superación” (Wenceslao Roces), también se encuentra como “sublimación” (Kaufmann, 1972), ascunción, absolución (Heidegger, 2006), entre otras. Este último autor nos recuerda la polisemia presente en el sentido de este vocablo tan caro a Hegel, a partir del “aparecer” concebido como historia absoluta del espíritu absoluto; en aquel aparecer, el espíritu mismo se transmite y *asume* la tradición como un triple movimiento; “*asume* en la triple significación de esa palabra y que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera mera apariencia), *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido)” (2006a, p. 46). Como vemos, también en este concepto resuena la estructura trinitaria del concepto: el *tollere*, en relación con la universalidad, el Padre; el *conservare*, la particularidad, en relación con el Hijo; el elevarse, la singularidad, como el Espíritu Santo.

En esta trinidad dialéctica que comporta el concepto *Aufhebung* encontramos el carácter reconciliador del espíritu: se parte de una diferencia, una negación de la particularidad que se conserva en la experiencia, y luego se elevan estos dos momentos en un nuevo momento que los rebasa (por eso se habla también de superación) y por ello los absuelve o, en términos teológicos, los “redime” en el saber absoluto. Es este un saber tal que “se desprendiese, se absolviese de lo en él sabido y que en tanto absuelto –absoluto– no obstante, todavía sería un saber” (Hegel, 2006a, p. 29). Tanto este “desprenderse” como el “absolverse” remiten a lo *libre* mismo que es el concepto: en el concepto el saber se desprende (se libera) del saber relativo, así como se absuelve (se libera) de lo en él sabido, sin dejar por ello de ser saber. La diferencia entre

¹⁶ En la edición de Suhrkamp, *Werke* 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, p. 379.

saberes relativos, en los que hay una diferencia entre saber y verdad, y el saber absoluto de la ciencia es que en ésta ya no hay diferencia entre saber y verdad, es decir, el saber es ya de por sí la verdad. Así lo expresa Hegel en su *Fenomenología* (1985):

Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe (1985, pp. 471-472)¹⁷.

Sin entrar en detalles teológicos, vemos finalmente cómo el *concepto* mismo asume características propiamente libertarias, esto es, redentoras. El espíritu, en tanto *concepto*, “redime”, pues se da en él la unión de lo finito y lo infinito, del sujeto y el objeto; en tanto *concepto*, el Espíritu es lo libre, él mismo se autodetermina y se desprende de las sujeciones relativas a los objetos mismos; en tanto *concepto*, eleva, alza el saber de sí y lo sabido a una identidad absoluta.

Pareciese que, en Hegel, la filosofía tiene que arribar a su viernes santo especulativo, esto es, debe pasar por el sufrimiento de autonegarse como substancia (divina) y en este su sacrificio, redimir o liberar de la esclavitud o sumisión el saber real con respecto de las filosofías dogmáticas, en la unidad del concepto. Escuchémoslo *in extenso* del propio autor en su ensayo ya citado *Creer y saber* (1997):

darle a la filosofía la idea de la absoluta libertad y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo, que era ya histórico, y reestablecerlo en toda la verdad y la dureza de su ateísmo, dureza desde la cual únicamente puede y tiene que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez omniabarcante y con la figura de la más risueña libertad, –porque lo más risueño, lo más superficial y lo más singular de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales, debe desaparecer (p. 194)¹⁸.

La filosofía, entonces, en tanto saber absoluto, es la propia ciencia donde el espíritu llega como a su casa, no sin antes haber padecido el *calvario* de su propio extrañamiento a lo largo de la historia, pero que era necesario para ma-

¹⁷ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 589.

¹⁸ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 2, Jenaer Schriften*, p. 432.

nifestarse y saberse a sí misma como espíritu. Calvario que finalmente arriba a su *trono* donde bebe de aquel *cáliz* que “rebosa para él su infinitud” (Hegel, 1985, p. 473)¹⁹. La filosofía, al lograr captar su concepto (absoluto), absuelve todo este proceso asumiendo en sí mismo la contradicción que en él se generó. Si no hubiese pasado por todo este esfuerzo y no hubiese superado todas estas contradicciones, no habría sido posible “resucitar” a la suprema totalidad que él mismo comporta. De ahí que la religión sea un momento necesario previo al saber absoluto, puesto que en aquella proclama como su contenido lo que *es el espíritu* mismo, antes que la filosofía lo realice; “pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo” (Hegel, 1985, p. 469)²⁰. En la ciencia misma se ha superado la religión, en tanto ha conservado en sí y para sí la configuración misma del pensamiento que en la religión se presentaba como representación de la esencia divina (como el caso de la trinidad, la redención o la reconciliación, entre otros términos), pero que también la ha sabido negar al suprimir su mera representación en efectuación misma de la unidad en el concepto.

Consideraciones finales acerca de la secularización en Hegel

A partir de la exposición anterior se puede reconocer una tendencia a la secularización que hace el mismo Espíritu a través de la historia²¹, el cual asume los momentos históricos y las figuras (incluso contradictorias) que tienen lugar en la conciencia para realizar en ella una síntesis en la que se alcanza el absoluto mismo, esto es, la idea como el concepto libre que se determina a sí misma (2006b, §213, p. 212)²². No se debe entender, entonces, el proceso de secularización como la mundanidad absoluta, es decir, la negación total de lo sagrado o divino. En el proceso de secularización se da, más bien, una toma

¹⁹ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 591.

²⁰ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 586.

²¹ Para Karl Löwith (2008), esta historia del espíritu tendría en Hegel una suerte de cierre (Schluss) lógico a la manera de un silogismo (a la manera como Proclo ya lo había formulado para su espíritu universal con el advenimiento del cristianismo como “quiebre absoluto”), de tal manera que el logos cristiano tendría su cierre con la “absoluta idea de la totalidad” que concluiría en la modernidad: “Como Proclo, también Hegel ha cerrado conclusivamente el mundo del Logos *cristiano* en la absoluta totalidad de la idea organizada de manera concreta, con lo cual cerró la totalidad de tres épocas.

²² En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, p. 369.

de conciencia cada vez más real que contiene en sí todos los momentos por donde el espíritu realiza una verdadera teodicea como filosofía de la historia²³. Ahora bien, si en Hegel se hablase de mundanización del espíritu, solo se podría entender por cuanto este se manifiesta *realmente* en la historia y en el mundo. En el caso que nos ocupa en concreto, con los términos y figuras que la filosofía toma de la teología y que los conserva y niega para arribar a un saber absoluto que los contiene, ella no lo hace sólo para resignificarlos con sentidos similares. No se trata, pues, de que la filosofía tome los términos de manera similar a como se aplica una “analogía” o una “metáfora”, como expone Blumenberg (2008) al respecto de Carl Schmitt cuando este afirmaba que “todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados” (p. 93). No es que por el proceso histórico que vivió Occidente, la filosofía encontrara la figura de la trinidad y se la apropiara como metáfora del concepto; más bien, el concepto como tal ya estaba en estas formas de representación, pero de manera abstracta, esto es, no en su verdadera manifestación en sí y para sí. Igual ocurriría con aspectos como el Estado, la eticidad, el arte, etc. La filosofía no reemplazaría unos contenidos determinados y los haría más especulativos. En Hegel, como lo hemos expuesto, se trata de una reconciliación (se entiende de un momento previo en el que había estado unido y luego, por su proceso dialéctico, negativo, se divide) de lo finito y lo infinito, de lo objetivo y lo subjetivo, de la naturaleza y la libertad, que ocurre en la idea en tanto concepto libre y concreto. En resumen: la reconciliación no es original de la religión (como momento) sino del espíritu, por lo tanto, la necesidad de dicho concepto debe buscarse no en la historia sino, incluso, en la misma “Ciencia de la lógica”, en cuya introducción señala que “dicho contenido es la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (Hegel, 2011, p. 199)²⁴.

²³ Dicho sea de paso, Blumenberg (2008) considera que este proceso de mundanización, entendido como teodicea, es, sobre todo, identidad de funciones más que de contenidos (p. 70). Esta teodicea implicaría pensar al hombre moderno, esto es, autónomo, como el responsable (culpable más exactamente) de todo este proceso, de tal manera que a Dios se le hace cada vez menos culpable del devenir mundano

²⁴ En la edición de Suhrkamp (1986), *Werke 5, Wissenschaft der Logik I*, p. 44.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Blumemberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad moderna*. Valencia, España: Pre-textos.
- Díaz, J. A (2008). Hegel y la religión. En M. Acosta y J. A. Díaz (Eds.). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (pp. 219-246). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G. W. (1983). *Estética II*. (Versión de Alfredo Llanos). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, G. W. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión (parte I)*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G. W. (1985). *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E.
- Hegel, G. W. (1986). *Werke* [in 20 Bänden]. Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. (1997). *Creer y saber*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Hegel, G. W. (1998). *Escritos de juventud*. México: F.C.E.
- Hegel, G. W. (2006a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G. W. (2006b). *La lógica de la enciclopedia*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.

- Hegel, G. W. (2011). *Ciencia de la lógica* (Félix Duque (Ed.)). Madrid, España: Abada.
- Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, España: Alianza.
- Hyppolite, J. (1998). *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*. Barcelona, España: Península.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. Madrid, España: Alianza.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento*. Madrid, España: Katz Editores.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: F.C.E.