



**JUAN CAMILO CARVAJAL**

**RELIGIÓN Y NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA EN HEGEL**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, Noviembre 2016**

# **RELIGIÓN Y NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA EN HEGEL**

**Trabajo de grado presentado por Juan Camilo Carvajal, bajo la dirección del Profesor Franco Alirio Vergara, como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, Noviembre 4 del 2016**

*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 universal (Hegel, 1997, §384 N).*

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar debo agradecer a mi padre, que, aunque ya no nos acompañe fue y sigue siendo uno de los pilares de mi vida, que me ha impulsado a hacer grandes hazañas. Agradezco a mi familia y principalmente a mi mamá y a mi hermano Juan José por su apoyo en todo este camino universitario. También debo agradecer a mis amigos del colegio, que, aunque han pasado varios años de graduarnos continúan apoyándome, principalmente a: Cristian Sanabria, Nicolás, José, Cristian Pepinosa, y Jorge. Agradezco a mis amigos de la facultad que han estado presentes a lo largo de mi formación principalmente a: Brian, Eduardo, Camilo, Juan Miguel, Gustavo, Nicolás y a Juan David. Por último, pero no menos importante, agradezco a mis profesores que me han acompañado en toda la carrera, principalmente a Daniel Ribero quien durante un par de años ha sido un gran mentor en Hegel, y especialmente agradezco a mi tutor de tesis Franco Alirio Vergara que ha sido un gran maestro al mostrarme el camino hegeliano, el cual ha sido y seguirá siendo un eje fundamental en mi aprendizaje filosófico.

## TABLA DE CONTENIDO

|   |    |
|---|----|
| <b>AGRADECIMIENTOS</b> .....  | 4  |
| <b>ABREVIATURAS</b> .....   | 7  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b> .....   | 8  |
| <b>PARTE PRIMERA: CAMINO DE LA REPRESENTACIÓN A LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA</b> .....           | 16 |
| <b>1. EL PENSAMIENTO: LA MENESTEROSIDAD PROPIA E ÍNTIMA DEL ESPÍRITU</b> .....                | 17 |
| <b>1.1 De la representación al concepto de filosofía</b> .....                                | 18 |
| <b>1.1.1 El pensamiento y el sentimiento religioso</b> .....                                  | 18 |
| <b>1.1.2 Presentación del contenido general de la conciencia</b> .....                        | 21 |
| <b>1.1.3 Objeto de la filosofía</b> .....   | 24 |
| <b>1.1.4 La experiencia de las ciencias empíricas y la experiencia especulativa</b> .....     | 28 |
| <b>1.2 El haber menester de la filosofía</b> .....  | 32 |
| <b>1.2.1 La justificación de la manera de conocer como problema filosófico</b> .....          | 33 |
| <b>1.2.2 La caracterización del haber menester de la filosofía</b> .....                      | 34 |
| <b>1.2.3 La inmediatez y la mediación</b> .....   | 36 |
| <b>1.3 Conclusión</b> .....   | 39 |
| <b>PARTE SEGUNDA: EXPOSICIÓN DE LA CIENCIA, EL PROCESO DEL ESPÍRITU ABSOLUTO</b> .....        | 40 |
| <b>2. ESPÍRITU ABSOLUTO: SU NOMBRE ES RELIGIÓN</b> .....                                      | 41 |
| <b>2.1 La división de la filosofía, explicación del paso hacia el espíritu absoluto</b> ..... | 41 |
| <b>2.2 Presentación general del espíritu absoluto</b> .....                                   | 42 |
| <b>2.3 Arte</b> .....   | 47 |
| <b>2.3.1 Arte clásico</b> .....   | 49 |
| <b>2.3.2 El arte simbólico y el arte romántico</b> .....                                      | 51 |
| <b>2.3.3 Del arte a la religión revelada</b> .....  | 53 |
| <b>2.4 Religión revelada o manifiesta</b> .....   | 54 |
| <b>2.4.1 El revelar del espíritu</b> .....  | 54 |
| <b>2.4.2 La presentación de la religión revelada</b> .....                                    | 55 |

|  |           |
|--|-----------|
| 2.4.3 La separación de forma y contenido en la religión revelada .....                         | 57        |
| 2.4.3.1 La manifestación de la eternidad en su unidad con lo manifestado .....                 | 58        |
| 2.4.3.2 Escisión de lo eterno con lo manifestado .....   | 59        |
| 2.4.3.3 Retorno de la unidad de lo eterno con lo manifestado .....                             | 59        |
| 2.4.4 Paso de la religión revelada a la filosofía .....  | 60        |
| <b>3. FILOSOFÍA Y SILOGÍSTICA DEL SABER ABSOLUTO .....</b>                                     | <b>63</b> |
| 3.1 Necesidad para la filosofía de conocer los momentos anteriores del espíritu absoluto ..... | 64        |
| 3.2 Diferencia y relación de la filosofía con la religión .....                                | 65        |
| 3.2.1 Relación de forma y contenido .....  | 65        |
| 3.2.2 Representaciones que se da del Dios de la filosofía .....                                | 67        |
| 3.2.3 La representación de una filosofía con poco Dios, ateísmo .....                          | 68        |
| 3.2.4 La representación de una filosofía con demasiado Dios, panteísmo .....                   | 68        |
| 3.3 Filosofía y silogismo .....  | 72        |
| <b>4. CONSIDERACIONES FINALES .....</b>  | <b>78</b> |
| §1 .....   | 78        |
| §2 .....   | 79        |
| §3 .....   | 82        |
| <b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>  | <b>85</b> |

## ABREVIATURAS<sup>1</sup>

|            |  |
|------------|--|
| <b>FEN</b> | Fenomenología del Espíritu                         |
| <b>LOG</b> | Ciencia de la Lógica                               |
| <b>ENC</b> | Enciclopedia de las ciencias filosóficas           |
| <b>FDD</b> | Líneas básicas de la Filosofía del Derecho         |
| <b>HIS</b> | Lecciones Sobre filosofía de la historia universal |
| <b>REL</b> | Lecciones sobre filosofía de la religión           |
| <b>FIL</b> | Lecciones sobre historia de la filosofía           |
| <b>EST</b> | Lecciones de estética                              |

---

<sup>1</sup> En este escrito vamos a usar la abreviación de las obras de Hegel tal y como lo hace Valls Plana en la introducción que hace en su traducción de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. La única abreviación que es nuestra es la de las Lecciones de estética, ya que, él no usa abreviaciones para esta obra.

## INTRODUCCIÓN

Hegel es sin duda uno de los pilares de la filosofía, es por ello, que nos sigue apareciendo como una sombra que no podemos dejar atrás, aunque en ocasiones esa sea la intención (Plant, 1998, p. 9). No obstante, eso no quiere decir que lo hayamos tomado lo suficientemente en serio, muchas veces se le deja como una reliquia intocable que no nos interesa confrontar ni para bien ni para mal. Sabemos que es un filósofo importante, pero por su oscuridad y por nuestros prejuicios<sup>2</sup>, no nos permitimos comprender y, en términos hegelianos, concebir su sistema. Ahora bien, si bien es cierto que la lectura de Hegel se ha ido reactivando, en muchas ocasiones no se lee en su completa hondura, es decir, no nos sumergimos en la filosofía especulativa.

Con lo que hemos dicho surgen las siguientes preguntas ¿hasta qué punto estamos dispuestos a volver a prestar atención a la filosofía especulativa? ¿Es posible, entonces, volver a escuchar a Hegel en su plenitud? Para comprender el alcance de estas preguntas es necesario concretar lo que hemos de exponer en este trabajo. Para ello, dirijámonos a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel donde se nos dice lo siguiente:

Los cristianos están [...] 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 de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

---

<sup>2</sup> Una presentación general de los mitos que son las causas de los prejuicios que tenemos de Hegel se encuentra en el libro *Sobre Hegel* de Carlos Pérez Soto.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no pueda ya permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada solo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu. (Hegel, 2012, p. 55)

Acá se nos presenta el *camino* del espíritu en la historia, y con ello, las figuras supremas de ese *camino* (religión-filosofía), las cuales no se muestran contrapuestas, sino como momentos de lo mismo. Por otra parte y en cuanto podemos comenzar con la suposición que los partidarios como los críticos de Hegel lo reconocen como filósofo, es necesario señalar que para quien quiera comprender la naturaleza de su filosofía y en la medida que ésta nos ayuda a comprender qué es la filosofía en general, es menester saber que para caracterizarla (a la filosofía), nuestro filósofo, apela a la religión.

Lo anterior nos da paso para decir que la exposición de la filosofía hegeliana en cuanto *viva* exige mostrar sus conceptos en *proceso* y no como inmóviles, no es un cúmulo de conceptos formales y sin contenido. Por ello, y siguiendo la cita anterior, podemos decir que en el camino propio del espíritu la religión juega un papel de suma importancia, en ésta se experimenta la totalidad del espíritu en cuanto vivo y pensante. Mirándolo así la religión no sólo expone el devenir de las sociedades, sino que en sus mismos conceptos fundamentales “se hallan las claves para la comprensión racional de la realidad, es decir, para el logro del propósito que ha venido orientando la reflexión filosófica desde sus orígenes en Grecia” (Díaz, 2008, p. 220). De ahí que la religión no viene siendo un elemento sin más y contingente de lo humano, viene siendo algo más.

Conforme a lo anterior, se comprende así que la religión en Hegel tiene un papel preponderante. Lo cierto es que la religión no se puede excluir dentro del estudio hegeliano por muy anacrónico que parezca, pues hoy en día no parece posible la apelación de la filosofía hacia la religión en cuanto intento de la filosofía de caracterizarse a sí misma (Díaz, 2008, p. 219). Esta sencilla observación nos indica

que no debemos caer en la actitud de ‘despedazar’ al autor porque alguno de sus temas nos parece desechable. Actitud que puede acontecer al trabajar a Hegel, que para algunos es oscuro y sólo concierne al pasado. Por este motivo no podemos dejar que nuestros prejuicios, propios de nuestro tiempo, nos excluyan de un punto de suma importancia dentro de esta filosofía, y si nos dejamos guiar por Hegel, también debemos decir que para la filosofía en general. De lo que se trata aquí es de comprender la filosofía hegeliana, por consiguiente, es en la exposición del espíritu donde se logra comprender la apelación hacia la religión por parte de la filosofía para comprenderse a sí misma. Con esto nos surge la pregunta: ¿en qué sentido es la religión un elemento indispensable para *comprender* la naturaleza de la filosofía? Para responder lo planteado aquí, es necesario presentar cómo Hegel *comprende* la filosofía.

Ahora bien, en el pensamiento de Hegel desde sus primeros escritos ya se ve claramente el interés de Hegel por la religión, en escritos como: la *Historia de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*, *El espíritu del cristianismo y su destino (1798-1800)*, etc. En sus obras posteriores la religión sigue como un eje central, aunque del movimiento de su pensamiento varía el enfoque que tenía en estas obras juveniles. En la *FEN (1807)* aparece como el quinto momento – séptimo capítulo - antes del saber absoluto. En la *ENC (1817, 1827, 1830)* aparece en la última parte, como segunda figura del espíritu absoluto. No obstante, su aparición no se limita al capítulo que tiene su nombre, ni en la *FEN* ni en la *ENC*. A lo largo de la exposición de estos textos la religión está apareciendo y reapareciendo de diferentes modos ayudándonos a comprender la naturaleza de la filosofía. También tenemos las lecciones que no fueron editadas por Hegel, no sólo en REL se la trabaja, sino también en las *HIS* como en *EST* y en *FIL*, la religión es fundamental para el tratamiento filosófico del espíritu.

Nosotros hemos decidido usar el siguiente texto: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, para el uso de sus clases*<sup>3</sup> (*Enzyklopädie der*

---

<sup>3</sup> En esta nota se va dar ciertas menciones de las ‘diferencias’ entre las tres ediciones de la ENC. Ahora bien, aunque es extensa, se queda bastante corta para el tema, pues tan sólo se muestra ciertas características que demuestran el repensar de Hegel acerca del sistema. El objetivo de las tres ediciones de la ENC es el mismo, ser una guía para sus clases. No obstante, como lo señala Kaufmann en su

*philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*)<sup>4</sup>.

Usamos la ENC porque mediante su introducción nos facilita la exhibición de las representaciones que en la época de Hegel se tenían acerca de lo que era la filosofía, y con ello, nos permite la ascensión de la representación al concepto, todo esto en cuanto nos posibilita mostrar la naturaleza del espíritu. Por otra parte, en la ENC se expone las determinaciones del espíritu absoluto, lo cual nos permite presentar la naturaleza propia de la filosofía, pasando por las otras esferas del espíritu absoluto, el arte y la religión.

---

biografía de Hegel hay diferencias en cada una de las ediciones, que no se limitan simplemente a la extensión o a la explicación a fondo de algún punto. Veamos la descripción general de cada una de estas ediciones. En su primera edición que aparece en sus cursos en Heidelberg de (a) 1817 tienen 477 párrafos, una edición que fue escrita apresuradamente, tal y como lo señala Hegel en su prólogo, un prólogo que es conciso, pero es claro en la función del libro. En la edición de (b) 1827 se añade “un prólogo de treinta páginas, ampliaba considerablemente la introducción, hacía que el *Vorbegriff* [«análisis preliminar»] creciese hasta tener una extensión más de cuatro veces mayor que la original” (Kaufmann, 1972, pág. 217). Pasó de tener 477 párrafos a tener 574. A su vez, introdujo unas notas que tienen como fin “acercar los conceptos abstractos al entendimiento común y sus representaciones más concretas” (Hegel. ENC. 1997, p. 59). Por último, está la ENC de (c) 1830 la cual consta de 577 párrafos, que como dice Kaufmann en un examen detenido podemos observar miles de modificaciones de una y otra edición (Kaufmann, 1972, p. 217). En último lugar, debemos aclarar que, si bien es cierto que el objetivo general de las ENC es el mismo – el de servir para el uso de sus clases – cada una de ellas ha sido repensada y es por ello que su cambio va más allá de agregar notas pues el contenido mismo del párrafo va ‘evolucionado’, incluso en los subtítulos de secciones se ve el cambio, por ejemplo: la sección del arte en el espíritu absoluto de (a) se le titula *La religión del arte* (§456-464), a diferencia de la ENC de (c) que la sección del arte se titula *EL arte* (§ 556-563) sin más. Otro ejemplo de las diferencias de la ENC es un punto que será de gran importancia en este trabajo, el ‘triple silogismo’ presentado al final de la ENC, veamos que nos dice Félix Duque al respecto de este punto y su puesto en las tres ediciones de la ENC: “como cierre definitivo del Sistema ha de hacerse mención del «triple silogismo», una suerte de «Guardiana» que estaba ya en 1817, desapareció en 1827 y reaparece 1830” (Duque, 1998, p. 771). Con lo anterior, aunque sean sólo menciones y no entremos a fondo en ello –pues por nuestro objetivo es imposible– vemos que Hegel en sus diferentes ediciones de la ENC se mantuvo repensando el sistema. Es en el trabajo constante de la ENC donde se nos muestra a Hegel como un pensador en movimiento. Pues aquél filósofo que tenía como ‘caballo de batalla’ la dialéctica se le suele acusar de ser un pensador donde todo es cerrado y con ello ‘inmóvil’.

<sup>4</sup> Al acercamos a la obra de Hegel vemos que los ‘problemas’ filosóficos en su manera de exponerlos ya de por sí tiene ciertas dificultades y no sólo es eso, sino que esta ‘forma’ de mostrar la exposición hace que el contenido se presente de diversas maneras, por consiguiente, el conocimiento obtenido se nos presente de distinto modo. Pues no es lo mismo hablar desde la FEN, es decir, desde la experiencia de la conciencia que desde la LOG, o más propiamente desde la exposición del concepto. Aunque la ENC, al igual que la LOG, se encuentra en el desarrollo mismo del concepto, tiene como particularidad que es la exhibición global del sistema, a diferencia de la LOG que es la exposición detallada de una determinación de éste (Díaz, 1998, p. 188).

Es necesario comentar la naturaleza del texto. Empecemos presentando el título completo de la ENC, a saber, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para el uso de sus clases*. Qué es un compendio y qué implica que sea para el uso de sus clases es lo primero a responder. En primer lugar, se debe decir que esta enciclopedia es una visión del conjunto del sistema, en el que se expone el ámbito total de la filosofía (Hegel, 1997, p. 81). Por consiguiente, “[l]a naturaleza de un compendio no solamente excluye el desarrollo exhaustivo de las ideas con arreglo a su contenido, sino que limita también especialmente el explicitación de su deducción sistemática” (Hegel, 1997, p. 81). En otras palabras, la totalidad del sistema aparece expuesta en el conjunto de la obra, sin embargo, sólo aparece en sus comienzos y no en la exposición total de sus determinaciones (Hegel, 1997, §16). No obstante, esto no quiere decir que carezca de un rigor científico y mucho menos que la base lógica no sea lo que conecte toda la exposición. Todo lo contrario, el fundamento lógico nos aparece como característico en el desarrollo de este compendio (Hegel, 1997, p. 60). Con lo dicho es necesario examinar el subtítulo: *Para el uso de sus clases*.

Respecto de la estructura de la exposición cada párrafo tiene como objetivo presentar los elementos centrales del tema a trabajar, con esto, explicarse mediante la exposición oral. Es por ello que las particularidades de cada tema se dejaban para la explicación oral en clase. Como la ENC es un compendio que está hecho para el uso en clase, parece que se complica al no tener a Hegel, el maestro, expandiéndonos los complejos párrafos; o pareciera que la única manera de acercarnos a la obra con mayor hondura es utilizando sus lecciones, es decir, los manuscritos de él y de los oyentes de sus clases. Ahora bien, la ENC tiene por si sola una importancia central en el desarrollo del sistema hegeliano. Hegel nos dice lo siguiente acerca de su ENC:

Pero cuando se trata de un compendio, más [bien] se atiende únicamente a una *finalidad extrínseca* de la ordenación y composición, si lo que se pretende transmitir con intencionada brevedad es un contenido que se da por su puesto y es [ya] bien conocido. En tanto la presente exposición no se encuentra en este caso, sino que se trata de una reelaboración de la filosofía [...]. (Hegel, 1997, p. 82)

En la cita anterior se nos presenta una de las diferencias centrales de un compendio de la época<sup>5</sup> con el compendio hegeliano. La ENC hegeliana no es una simple ordenación de un conocimiento donde sólo se puede comprender con explicaciones orales, sino que por sí misma tiene el objetivo de desarrollar una reelaboración de la filosofía tal y como estaba concebida en esa época. Por consiguiente, “aunque la ENC no es el sistema, sino un compendio del mismo, la no omisión en este libro de la «prueba» dialéctica otorga a la presente obra el carácter de texto filosófico en el sentido más estricto” (Valls, 1997, p. 82 nota 42). Es por su visión de conjunto que nos permite visualizar el desarrollo del sistema desde la esfera del concepto hegeliano. Desde este punto de vista la obra a la que nos acercamos permite comprender *dinámicamente* cómo se desarrolla el contenido completo de la filosofía hacia el espíritu absoluto. Por ende, el proceso de la religión sólo nos lo puede dar plenamente, por su visión de conjunto, la ENC. Ya que ella puede mostrar los antecedentes de una determinada ciencia y mostrar su relación con las otras ciencias. En otras palabras porque en un desarrollo enciclopédico se nos exhibe la necesidad del sistema en su conjunto<sup>6</sup> y su relación con sus fines particulares<sup>7</sup>. Por lo anterior es

---

<sup>5</sup> La diferencia de la ENC con los compendios de la época no deja de ser la misma diferencia que se tiene con los compendios actuales, pues estos siguen siendo unas enciclopedias que se dirigen a lo extrínseco y no lo intrínseco de la cosa. No son una “reelaboración a la filosofía” (Hegel, 1997, p. 82) como en el caso de la ENC.

<sup>6</sup> Acerca de Hegel y su relación con la exposición de conjunto se puede decir lo siguiente: “[n]o se exhibe, por tanto, en una vista de conjunto puntal ni en un esquema sin horizonte su forma es y sigue siendo más bien ordenada, sistemática en su plenitud. Precisamente eso es lo que se experimenta en Hegel: lo abarcador intensivo [...] Sin consciencia del todo no hay ni teoría ni praxis concretas, y el todo- de nuestra libertad y nuestros objetivos- no es algo fijado, sino en proceso. Es claro, pues, que no queda cerrado con el mundo hasta ahora devenido; lo que pende del proceso dialéctico está todavía abierto” (Bloch, 1983, p. 13). Aunque se nos presente la ‘totalidad’ de la cultura, no significa que esta sea una obra cerrada, y por ningún motivo Hegel nos muestra algo así como el fin de la historia. Lo que se presenta más bien es el dinamismo de la idea, la cual presenta la realidad efectiva en movimiento, nunca como algo inmóvil como a veces se le suele representar.

<sup>7</sup> Observemos que se nos dice en la introducción de las Lecciones de estética, donde se hace una diferencia de cómo se aborda el problema desde el punto de vista de la lección que se imparte a diferencia del desenvolver enciclopédico: “[d]emostrar la idea de lo bello, de la cual partimos, es decir, reducirla según la necesidad a partir de los presupuestos antecedentes para la ciencia en el seno de los cuales ha nacido ésta, no es por tanto nuestro fin actual, sino la tarea de un desarrollo enciclopédico de la filosofía en conjunto y de sus disciplinas particulares. Para nosotros el concepto de lo bello y del arte es un presupuesto dado por el sistema de la filosofía. Pero, puesto que aquí no podemos ocuparnos de este sistema y de la conexión del arte con el mismo, todavía no tenemos científicamente ante nosotros el concepto de lo bello, sino que lo dado para nosotros sólo son los elementos y aspectos del mismo, tal

necesario en la ENC nos encontramos en el suelo científico y con ello filosófico, no en el campo de reflexiones exteriores.

Con lo anterior, podemos decir que para comprender la religión y su conexión con el espíritu absoluto es necesario estar desde el punto de vista científico-especulativo. Pues elevándonos a la *verdadera cuestión* (la visión especulativa) podemos decir que sólo desde el modo especulativo filosófico podemos comprender la verdad de la religión y de la filosofía. Así nos alejamos de lo que Hegel llama el punto de vista del entendimiento, y a su vez, de la abstracción que este punto de vista nos sitúa.

Presentamos la exposición de nuestro trabajo en dos partes: la primera se titula *El camino de la representación<sup>8</sup> a la filosofía especulativa*, la segunda se titula *Exposición de la ciencia, el proceso del espíritu absoluto*. La primera parte está compuesta por un capítulo, en éste vemos que el espíritu tiene como menester la filosofía, pero cuando el espíritu se le presenta como necesidad el recorrer la intimidad de sí mismo tiene que encontrarse con la religión. Esto es, porque en varias ocasiones para clarificar la esencia de la filosofía Hegel recurre a Dios, pues la naturaleza del pensamiento es de tal forma que incluye ser religión. Por consiguiente, en la exposición que se hace en este trabajo es necesario desarrollar previamente cómo se desenvuelve ‘la vida del espíritu’ antes de poder desplegar plenamente su exposición en el espíritu absoluto. La segunda sección se compone de dos capítulos, los dos se encargan de desarrollar el espíritu absoluto expuesto en la ENC. El primer capítulo de esta sección se encarga de darnos una presentación general del espíritu absoluto, teniendo como punto de partida que todo el espíritu absoluto se presenta desde la esfera religiosa; con

---

como se hallan o ya han sido previamente aprehendidos en la consciencia ordinaria en las diferentes representaciones de lo bello y del arte (Hegel, 1989, p. 23)”.

<sup>8</sup> En los textos hegelianos hay términos que por su carácter especulativo se han visto envueltos en una gran dificultad para traducirlos. Esto ha hecho que los diferentes traductores y comentaristas de Hegel de diferentes lenguas tengan en disputa cuál es la mejor forma de traducirlo. En gran medida usaremos los términos según se han divulgado frecuentemente. Si hay alguna dificultad de la traducción o algún matiz se resolverá en pies de página. Los siguientes términos se traducen de esta manera: Realidad (Realität), Realidad efectiva (Wirklichkeit), Gehalt (haber), Inhalt (contenido).

ello, se expone las dos primeras esferas del espíritu absoluto, el arte y la religión revelada. El siguiente capítulo de esta sección nos expone el punto más alto del espíritu absoluto, a saber, la filosofía; luego, se encarga de la exposición de los silogismos que nos proporciona este punto de vista supremo, dándonos una comprensión general de la exposición completa del sistema. Por último, este escrito presenta unas consideraciones finales.

En nuestra investigación el texto fundamental es la ENC, y para aclararnos a nosotros mismos hemos usado otros textos de Hegel y una bibliografía de apoyo, la cual está compuesta por diferentes comentadores y estudiosos de la obra hegeliana. Ahora bien, tenemos que aclarar una de las dificultades de haber emprendido nuestro trabajo desde la ENC. La dificultad conforme a los comentarios que hay acerca del tema a trabajar es que estos, en general, se suelen apoyar desde las diferentes lecciones de Hegel para comprender la filosofía del espíritu. Esto hace que su mirada a la filosofía del espíritu sea ‘extrínseca’ y no ‘intrínseca’, es decir, se suele ir a aspectos que no se desenvuelven en la mirada sistemática que nos presenta la ENC. Por ello, en algunos puntos nos encontramos solos o con muy poca ayuda en elementos cruciales, ya que, los comentaristas se dirigen, en gran medida, a exponer puntos que se salen del tratamiento ENC. Esto sucede porque en la gran mayoría de los comentaristas se trabaja temáticamente, entonces se expone la religión en Hegel, el arte en Hegel, etc. pero no se enfocan principalmente en presentar en conjunto la verdadera *naturaleza* de una filosofía del espíritu absoluto, que, en gran medida, es lo que nos compromete a nosotros.

**PARTE PRIMERA: CAMINO DE LA REPRESENTACIÓN A LA  
FILOSOFÍA ESPECULATIVA**

## 1. EL PENSAMIENTO: LA MENESTEROSIDAD PROPIA E ÍNTIMA DEL ESPÍRITU

Este capítulo tiene como objetivo comprender lo que llamaremos ‘el haber menester del espíritu’, con esto, mostramos como necesidad propia del espíritu el recorrer su propia intimidad, en cuanto deviene como pensamiento; así pues, se debe mostrar la necesidad del espíritu de recogerse a sí mismo. Ahora bien, este recoger del espíritu se expresa en la religión y alcanza su realización plena en la filosofía, es decir, en la actividad propia del pensar. Para ello se hace una primera aproximación a la filosofía y a su mutua referencia a la religión; sin embargo, aún no se comprende sus determinaciones, por el hecho de que esta exposición todavía no se hace en el marco del espíritu absoluto. Así pues, en este capítulo vemos, de manera general, la naturaleza de nuestro objeto (la filosofía); pero, esto se hace partiendo de la representación como *reflexión*, es por ello que la filosofía en un primer momento no aparece con la concreción que buscamos.

Ya que la exposición se hace teniendo en cuenta la introducción de la ENC, es necesario hacer una consideración preliminar. En la introducción de la ENC encontramos unos párrafos que no son una introducción como las que estamos acostumbrados. Esa introducción no se trata de ningún modo de un trabajo que tenga un punto de vista exterior del asunto o que se separe de la misma exposición de la ENC. Hegel presenta la necesidad de su sistema, lo cual nos permite ver en amplitud la concepción misma que Hegel tiene de éste (Collins, 2013, p. 55). De ningún modo remplace la exposición completa del texto, pero ya se encuentra inmerso en el asunto propio del problema, que en este caso es la totalidad del sistema. Por otra parte, un punto primordial para nuestro asunto es que en esta introducción se muestra como tarea propia alcanzar el punto de vista filosófico-especulativo, que es a donde se dirige nuestra exposición, pues de ahí podemos pasar a la segunda sección, a la concepción del espíritu absoluto.

## 1.1 De la representación al concepto de filosofía

Para empezar y por el momento podemos decir que, a diferencia de las otras ciencias, la filosofía no posee inmediatamente sus objetos como dados a la representación y mucho menos conoce el método para proseguir (Hegel, 1997, §1). No obstante, se debe mencionar que la filosofía tiene en común sus *objetos* de estudio con la religión, pues su objeto es la *verdad*; tomado en su sentido más elevado: *Dios es la verdad* (Hegel, 1997, §1). Sin embargo, ni la filosofía ni la religión se limitan a un estudio de la verdad en sí y abstracto, las dos se encargan de la referencia de la verdad con la *naturaleza* y con el *espíritu humano*, es decir, la remisión recíproca entre la región de lo infinito y de lo finito (Hegel, 1997, §1).

Acá tenemos ante nosotros, entonces, una caracterización fundamental de nuestro objeto (la filosofía), pues, se nos muestra como eje central que su objeto es compartido por la religión; con ello, se presenta la necesidad propia de la filosofía de ostentar la mutua '*relación*' de los objetos infinitos y finitos. Ahora bien, esto se nos ha exhibido en una caracterización inmediata que no ha sido examinada, por consiguiente, no se ha determinado la naturaleza propia ni de la filosofía, ni de la religión, y menos aún, de las otras ciencias.

### 1.1.1 El pensamiento y el sentimiento religioso

Dado que hemos expuesto, al menos preliminarmente, cuáles son '*los objetos*'<sup>9</sup> de la filosofía, es necesario examinar cómo se relaciona la filosofía con estos; comenzando con la suposición de familiaridad que la filosofía podría tener con sus objetos, y con ello, preguntándonos por el comienzo de ésta (la filosofía). La suposición de familiaridad se da porque la conciencia, en su relación temporal con los objetos, se hace representaciones de ellos antes de poderlos concebir, volverlos conceptos (Hegel,

---

<sup>9</sup> Acá decimos objetos porque partimos de una representación de la reflexión de lo que es filosofía, pues en el desarrollo completo de lo que es la filosofía no se habla de objetos sino de objeto. Lo que se presenta como objetos no son sino diferentes determinaciones de lo mismo, podríamos decir, de manera general, que es lo uno y sus determinaciones, ello se expone en el último capítulo de este trabajo.

1997, §1). Para la conciencia y más propiamente para la contemplación pensante de ésta es necesario mostrar la necesidad de su contenido, ya que la familiaridad que tiene con éste no es suficiente. De manera que presentar un comienzo para la filosofía es problemático, pues un comienzo inmediato es en sí mismo un supuesto (Hegel, 1997, §1). La filosofía no se puede quedar con simples representaciones, pues una *aproximación* como lo es la simple contemplación pensante, no muestra la *naturaleza* completa de lo que es la filosofía. Así pues, para nosotros es necesario partir de esta representación de lo que es la filosofía para alcanzar su naturaleza especulativa.

Para no conformarnos con una aproximación de la filosofía, es menester presentar el pensamiento como rasgo fundamental de lo humano; pues se nos muestra *inmediatamente* que el humano es humano por el pensamiento, y con ello, se nos exhibe la distinción del humano con el animal. Ahora bien, de acuerdo con esto, el pensamiento filosófico o pensamiento concipiente presenta una *diversidad* con el pensamiento que actúa en todo lo humano; sin embargo, no podemos hacer una separación tajante entre el pensamiento filosófico y el pensamiento que causa “la humanidad de lo humano” (Hegel, 1997, §2). A pesar de esto, la *actividad* de la conciencia humana, que tiene como fundamento el pensamiento, no aparece primeramente bajo la forma propia del pensamiento sino que se presenta como sentimiento, intuición o representación, actividades que en su *forma* se deben distinguir del pensamiento en cuanto pensamiento (Hegel, 1997, §2).

Conforme a lo dicho aceptamos que las distintas *formas* de la existencia de la conciencia humana se dan porque ésta es pensante; empero, sigue habiendo diferentes representaciones que muestran estas formas separadas e incluso contrarias a su naturaleza. Con lo anterior y en la medida en que nos encontramos con la representación usual, tanto en la época de Hegel como en la nuestra, de separar los sentimientos de los pensamientos, surge la necesidad de exponer la distinción que se tiende a hacer entre pensamiento y sentimiento, más propiamente sentimiento religioso; y esta necesidad surge precisamente porque estas formas también son existencias propias de la conciencia. Por lo desarrollado vemos la imposibilidad de una distinción tajante, pero es preciso ahondar más en esta distinción entre lo que

podríamos llamar creer y saber. Al distinguirse el sentimiento del pensamiento se nos exhibe la preocupación de la religión de no ser ‘ensuciada’ por el pensamiento; pues es incluso la religión la que rechaza que su raíz pertenezca al pensamiento. Es con esto que volvemos a la distinción animal-humano ya que: “[a]l hacer esa separación [la separación entre pensamiento y sentimientos] se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; al animal, por el contrario [...] le compete tan poca religión como derecho y moralidad” (Hegel, 1997, N §2). Podemos decir que es en el desconocimiento o el olvido de la naturaleza pensante de la conciencia donde surgen este tipo de representaciones. Hasta acá podemos decir lo siguiente:

La negligencia en conocer y considerar la distinción indicada entre pensamientos [en general] y filosofía, es lo que da lugar a las representaciones más burdas y a los reproches que se dirigen a la filosofía. Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, sólo le competen al ser humano precisamente por ser éste esencia pensante, es por lo que el *pensamiento* no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento y creencia o representación (Hegel, 1997, N §2).

Dicho brevemente: no se puede oponer pensamiento y religión, pues el pensamiento no desaparece en lo religioso, todo lo contrario, es el pensamiento el que posibilita lo religioso, o más propiamente, es el que permite todas las determinaciones del espíritu, es decir, todas las existencias propias del espíritu son y dependen del pensamiento.

De la distinción entre sentimiento y pensamiento surge lo que se caracteriza como reflexión y más propiamente pensamiento reflexivo. Por consiguiente, es de este pensamiento abstracto donde surge la representación de tal distinción; fijémonos en esta manera de *entender* la relación de pensamiento y sentimiento: este pensamiento reflexivo lleva pensamientos a la conciencia, no abandona el ‘reino’ del pensamiento, aunque no lo atiende en su forma más desarrollada. Con esto, surge la siguiente pregunta: ¿qué sucede con los pensamientos que el pensar reflexivo aplica a los diferentes modos de la conciencia? Cuando a los modos de la conciencia -sentimientos, creencias, representaciones, etc- se les aplica el pensar reflexivo son tomados como reflexión, raciocinio, y al quedarse en este modo de proceder se le ha llamado filosofía

(Hegel, 1997, N §2)<sup>10</sup>. De aquí se desprende que la distinción entre saber y creer se haya aceptado y sobre todo se le haya tomado como lo más verdadero. Conforme a este punto podemos comprender que el quedarse en el pensamiento reflexivo tiene como consecuencia la escisión.

### **1.1.2 Presentación del contenido general de la conciencia**

Dada la naturaleza propia de la representación reflexiva nos es necesario pasar a examinar cómo se va dando el contenido propio de la conciencia. Ahora bien, la pregunta que obtenemos acá es la siguiente: ¿se puede tener un mismo contenido, pero presentado de distintas formas? Para responder esta pregunta vamos a exponer aspectos generales de cómo se da la forma y el contenido en la conciencia, y con ello, mostrar una de las dificultades que surge en la conciencia común cuando se acerca a la filosofía.

Conforme al contenido de la conciencia podemos decir que siendo uno es determinado por sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, pensamientos y conceptos. Estas determinaciones se nos muestran como la *forma* del contenido de la conciencia, es por ello, que las *formas* del contenido pueden aparecer en nuestra conciencia tanto separadas como mezcladas entre sí. Es por eso que el objeto de la conciencia es cualquiera de estas formas tanto separadas como mezcladas. Ahora bien, “dentro de esta objetividad [...] *las determinaciones de las formas compiten para llegar a contenido* de manera que bajo cada una de las formas parece surgir un contenido especial y lo que en sí es lo mismo puede parecer un contenido distinto” (Hegel, 1997, §3). Es por ello, que para la conciencia común estas formas parecen representar algo totalmente separado.

Las anteriores determinaciones como el sentimiento, intuición, etc. podemos llamarlas en general y en este momento representaciones. Acá debemos decir que la filosofía debe poner pensamientos, categorías o más concretamente conceptos en lugar

---

<sup>10</sup> Para comprender con mayor hondura esa representación que nos sumerge el pensamiento abstracto o reflexivo podemos decir que la “manera de pensar que se contenta con representaciones abstractas (propias del entendimiento), pero que no alcanza a pensar el concepto concreto (propio de la razón), la atribuye Hegel a la filosofía de la Ilustración en general, Kantismo incluido” (Valls, 1997, nota 80, p.102)

de esas representaciones (Hegel, 1997, N§3). Esto es porque las representaciones aparecen como metáforas de los conceptos, de modo que, de un mismo contenido se nos presenta distinto tener pensamientos de ello que representaciones. Con ello, surge un escollo por lo que la filosofía parece incomprendible para el ‘sentido común’: la dificultad reside en no poder pensar abstractamente, es decir, este sentido común no puede dar curso a los conceptos puros, por este motivo no puede *moverse* entre ellos; con esto, añadamos pues, que esta incapacidad no es más que falta de costumbre. Esto sucede porque en la conciencia común los pensamientos se unen con materiales corrientes, ya sean mentales o sensibles, y mediante la reflexión, el raciocinio mezcla los pensamientos con la representación, la intuición, etc. Esto no es lo mismo que tomar el pensamiento puro (Hegel, 1997, N§3). De esta dificultad se deriva la siguiente representación de la conciencia: la conciencia común al no estar acostumbrada a tratar con los objetos propios de la filosofía busca impacientemente llevar sus objetos a la representación y no aceptarlos en su forma plena como conceptos y pensamientos. Conforme a esto Hegel nos dice lo siguiente: “a la conciencia le ocurre como si al quitarle el modo de la representación se le quitara el suelo sobre el que se sostiene firmemente de modo habitual” (Hegel, 1997, N §3). Por consiguiente, al enfrentar a la conciencia común con los conceptos ésta se queda desorbitada como si fuera otro mundo al que se enfrenta (Hegel, 1997, N §3). Así pues, se ve la necesidad para la conciencia de trasladarse a lugares comunes y lo único que necesita es aprenderse de memoria los preceptos que se le indica, preceptos que se comprenden por sí mismos y sin ninguna dificultad<sup>11</sup>.

Ahora nos preguntamos por la labor que *tendría* que tener la filosofía con la conciencia común. La filosofía debe mostrar claramente la necesidad de “su modo propio de conocer” (Hegel, 1997, §4). Con ello, despertar en la conciencia común un saber hacia la verdad, es decir, la filosofía debe presentar un camino que le permita

---

<sup>11</sup> Para comprender la menesterosidad del pensamiento podemos ver la siguiente cita: “quien se entregue solamente al curso de sus representaciones no llegará muy lejos. Se verá apresado, al cabo de poco tiempo, por un conjunto de frases y tópicos tan pálidos como inmóviles por sí mismos” (Bloch, 1983, p. 20). Por consiguiente, la familiaridad inicial de la filosofía con sus objetos no es suficiente, no podemos quedarnos con la representaciones simples y familiares que se nos presentan de las cosas, es pues, necesidad propia del espíritu seguir adelante en el camino hacia el pensamiento concipiente – conceptual.

recorrer la naturaleza propia de la verdad (Hegel, 1997, §4). De ahí la filosofía presenta en su propio movimiento las particularidades que se le muestran a la conciencia común como unilaterales, en otras palabras, se la debe ‘dialectizar’, mostrar en la dinámica que se encuentra. Esto es porque el saber que la conciencia común tiene de sus objetos por medio de las representaciones de ellos no son suficientes, pues estos no comprenden el proceso propio del pensar. Por otro lado, la filosofía desde sí misma debe mostrar su capacidad de conocer los objetos de la religión (Hegel, 1997, §4). Es con ello que debe mostrarse capaz de concebir la verdad en general. No obstante, la filosofía al ser un modo diverso del pensar religioso debe mostrar y con ello justificar sus discrepancias con las representaciones religiosas. La tesis que se defiende acá es la siguiente: “el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia” (Hegel, 1997, §5). Por esta razón, la filosofía no es enemiga de la religión – como algunos lo creen- pero tampoco, está subordinada a ésta. Como se ha dicho anteriormente, la tarea de la filosofía es comprender el contenido mismo de la religión, incluso podemos afirmar que es mediante la filosofía que se puede comprender la naturaleza de la verdadera religión (Duque, 1998, p. 768). Conforme a esto podemos recordar lo que habíamos dicho en páginas anteriores, donde mostramos que la naturaleza de la religión no excluye ser pensamiento. Es por este motivo que la filosofía en su proceder puede y debe desarrollar su contenido, mostrar su verdadera necesidad, aunque para sí misma la religión tiene como naturaleza la fe y el sentir. Por consiguiente, que Hegel apele a la religión constantemente para caracterizar la filosofía no lo traslada a una mirada ajena a ella (a la filosofía), más bien está mostrando cómo *es el proceso propio del pensar*.

Conforme a lo dicho y mostrando en general la labor de la filosofía con las otras formas de la conciencia, surge una representación que la conciencia común y el sentimentalismo religioso adquiere acerca de la filosofía. Anteriormente se expuso el supuesto inconveniente acerca de la incomprendibilidad de la filosofía, ahora nos vamos a referir al inconveniente que podríamos decir que es lo opuesto, es decir, el de creer que es posible juzgar acerca de la filosofía sin necesidad de haberse esforzado en ella. Ahora bien, no podemos pretender saber de filosofía con una educación general,

o intentar desarrollarla desde sentimientos religiosos; y creer, con ello, que alcanzarla por medio de nuestras representaciones usuales de las cosas es suficiente, pues trabajar y desarrollar la filosofía sin necesidad de haberse esforzado en ella es un error, conforme no se ha capacitado al pensamiento para poderse moverse entre conceptos (Hegel, 1997, §5). Desde estas representaciones juzgan de filosofía, pero si se tratase de otra ciencia, se ve la necesidad de estar formado en ella.

Al haber presentado cómo se exhibe el contenido general de la conciencia es necesario sumergirnos más en el contenido propio de la filosofía. Contenido que, como ya habíamos señalado anteriormente, comparte con la religión. Este punto nos va servir para comprender la menesterosidad propia del espíritu.

### 1.1.3 Objeto de la filosofía

En el trascurso de las representaciones donde se le ha dado curso al contenido de la conciencia en general se ha mostrado como tópico, propio de la modernidad, la necesidad del reflexionar para obtener lo verdadero de los objetos, sentimientos, intuiciones, opiniones, etc. Por consiguiente, “el reflexionar sirve [...] para transformar en *pensamientos* los sentimientos, representaciones, etc.” (Hegel, 1997, §5). Ahora bien, en el proceso propio de la reflexión el espíritu se nos aparece como objeto; es por este motivo que podemos decir que el contenido de la filosofía es el *haber*<sup>12</sup> que ha sido producido y se sigue produciendo en el suelo del *espíritu* viviente, este *haber* se ha hecho mundo exterior y mundo interior de la conciencia, en esta actividad propia del *espíritu* la filosofía reconoce como su objeto la realidad efectiva (Hegel, 1997, §6). En este momento nuestro objeto de estudio deja de ser la conciencia sin más y entramos en el ámbito del espíritu, acá se muestra una reflexividad del espíritu, donde se escinde como interior y exterior, por consiguiente, aunque hayamos entrado al espíritu seguimos desde el punto de vista del entendimiento.

---

<sup>12</sup> El término *haber* es puesto por el traductor Valls Plana para traducir *Gehalt*, y con ello, diferenciarlo del término *Inhalt* que se traduce como contenido. Este haber “acentúa el carácter de riqueza sustancial que tienen los contenidos de la idea en cuanto tal, a saber, los contenidos del arte y la religión, de la filosofía y del derecho, interpretados como bienes del espíritu ganados mediante su propia actividad” (Valls Plana. 1997: 61 nota 5).

Conforme a lo anterior, podemos decir que el contenido de la filosofía son las actividades propias del espíritu, por consiguiente, los productos que han sido ganados por esta misma actividad. La conciencia más próxima de este contenido es la llamada *experiencia* (Hegel, 1997, §6). Debemos ver, entonces, que este objeto de la filosofía se distingue de lo que es un mero fenómeno, que es efímero y contingente. Este fenómeno no corresponde en cuanto tal a la realidad efectiva. Pero, por ser la filosofía un modo distinto de reconocer este objeto, es necesario que en la filosofía la experiencia y la realidad efectiva se aguarden mutuamente, con esto, que haya una identidad entre ambas. La finalidad de la ciencia filosófica es producir la reconciliación, esto se hace mediante el re-conocimiento de la conformidad de la experiencia o la razón autoconsciente con la *razón-que-está-siendo*, es decir, la razón debe concebir su identidad con la realidad efectiva. Con lo anterior es posible presentar la famosa proposición del prólogo de la FDD:

*Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional*<sup>13</sup>

Es pues necesario comentar tales proposiciones *especulativas* que son conocidas como el *Doppelsatz*<sup>14</sup> hegeliano. Al comentar estas proposiciones haremos dos cosas: (1) aclarar el objeto que corresponde a la filosofía, algo que nos sirve para comprender con mayor hondura la menesterosidad del espíritu; (2) ayudar a comprender uno de los puntos que más se crítica de Hegel, pero que más ha sido mal interpretado y que casi no es estudiado – al menos por los que no son estudiosos de

---

<sup>13</sup> Nosotros usamos la traducción de Valls Plana en la ENC y no la de Juan Luis Vermal en su traducción de la FDD. Ya que el primero usa el término efectivamente real y no simplemente el término real sin más, como lo hace el segundo. Valls Plana hace la distinción de términos entre Wirklichk y Realität. Veamos la proposición original: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. A diferencia de la traducción de Vermal con la Valls Plana podemos hacer una distinción importante para comprender el sentido de la proposición hegelinana. Con una mala traducción o una traducción imprecisa puede llevar a malentendidos a quienes no cuenten o no manejen – al menos de manera básica- los términos de la versión original.

<sup>14</sup> Este término lo usa Robert Stern en su artículo *Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading*. Sin embargo, él nos señala que ese término fue introducido por Dieter Henrich en su *Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung* (Stern, 2006, nota 2, p. 235).

Hegel, que muchas veces son sus mayores críticos<sup>15</sup>-. Esto lo haremos usando el prólogo de la FDD y a su vez la nota del §6 de la ENC. Siguiendo en este caso la lectura ‘neutral’<sup>16</sup> del asunto vemos una identificación entre lo que es efectivamente real y lo que es racional, aunque no me voy a detener en exponer punto por punto la discusión, si la voy a utilizar en lo que necesite para exponer el *Doppelsatz*. Esta identidad nos ayuda a comprender el verdadero papel de la filosofía.

Acá lo que nos atañe es la filosofía en cuanto actividad del espíritu. En primer lugar, Hegel nos señala que para la representación usual el filósofo cuando está en búsqueda de la verdad y se enfrenta con la naturaleza no parece haber ningún problema, pues la verdad está ahí y lo que corresponde al filósofo es encontrarla (Hegel, 1988, p. 43). Pero si tratamos algo conforme a la autoconciencia se ve diferente, no sería la razón la que estaría trabajando acá, es por ello que “[e]l universo espiritual estaría [...] abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, abandonado de Dios” (Hegel, 1988, p. 43). A causa de ello parece haberse abandonado a la filosofía en un entusiasmo inmediano donde no se puede conocer la verdad sino aquello que cada uno deja surgir de su corazón. Aunque esto anterior tan sólo son representaciones que se tenía de filosofía en la época, nos permite ver el punto de vista de una ciencia que se basa en la percepción inmeditata y en la imaginación contingente, a diferencia del punto de vista hegeliano que tiene su desarrollo desde el pensamiento y el concepto (Hegel, 1988, p. 44).

Ahora bien, esa manera de desarrollar los contenidos se le ha llamado filosofía. Manera que ha llevado a la “decadencia de todo conocimiento profundo” (Hegel, 1988,

---

<sup>15</sup> Críticos que argumentan un conservadurismo y un quietismo de parte de Hegel (Stern, 2006, p. 235).

<sup>16</sup> Stern identifica dos tipos de lecturas acerca del *Doppelsatz* de la siguiente manera: “his saying [Doppelsatz] has been seized on by Hegel's critics as a summation of his conservatism and quietism, whilst his defenders have argued that this not so, and that read correctly it in fact harbors a critical dimension that allows the Philosophy of Right as a whole to be read in a progressive way.” (Stern, 2006, p. 235). Para desarrollar a fondo esta discusión véase el artículo de Stern *Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading* donde Stern propone lo siguiente: “My aim in this paper is not to return to the conservative reading; but I want to argue that the *Doppelsatz* should not be given a critical reading either, so that the position I offer is neutral between two” (Stern, 2006, p. 235). Nosotros en lo general seguimos su lectura y al ser una lectura ‘neutral’ del asunto nos permite dirigirnos a otras lecturas, no obstante, esto se hace con cierto cuidado.

p. 47). Hegel nos muestra que gracias a estas tergiversaciones se han creado prejuicios acerca de la filosofía por parte de otras ramas del conocimiento como lo son las ciencias positivas y la edificación religiosa donde para ellos el contenido de la filosofía es pretenciosa (Hegel, 1988, p. 48). Se ve, con esto, un constante ataque a la razón e incluso a la tradición filosófica. Precisamente porque la filosofía es “la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y [efectivamente] real” (Hegel, 1988, Prólogo, p. 50). Lo cual nos muestra que la filosofía no es algo así como unas telarañas mentales donde sólo se presenta el conocimiento como algo separado de la realidad. Tampoco es una especie de sabiondez que nos dirija a pensar no tanto lo que es, sino lo que debería ser, donde se exponen una y otra vez un pensamiento que nos señala la precariedad de nuestra existencia, que sólo le interesa señalar los puntos que debería llegar a ser; sin embargo, “¿[q]uién no es lo suficientemente listo para ver entorno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser?” (Hegel, 1997, N §6). No obstante, Hegel nos señala que 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” (Hegel, 1997, N §6).

En este punto es necesario comprender que el objeto de la filosofía es la idea<sup>17</sup>, que no es un impotente deber ser, pues la idea le corresponde la realidad efectiva de lo racional (Hegel, 1997, N §6). Conforme a la divina providencia de la religión el *Doppelsatz* aparece con claridad, sin embargo, en la filosofía por las diferentes representaciones, que ya han sido expuestas, no parece tan claro. Pero es por eso, porque no se comprende la verdadera naturaleza de la filosofía y lo que se pone son los prejuicios que se tienen de ella. Pues al comprender el desarrollo como tal de la idea<sup>18</sup> nos damos cuenta del movimiento mismo de lo racional en lo real. Es por ello

---

<sup>17</sup> “Hegel identifies what is actual and what is rational in the *Doppelsatz* not in order to say that the actual is right or good (to “legitimate” or “sanctify” the actual, as it is sometimes put), but to remind his readers that philosophy has a basic commitment to reason as the proper way to engage with the world at a fundamental level (the level of what is actual); it is this that makes the identity of what is actual with what is rational a “point of departure” for philosophy. The *Doppelsatz* is thus a defense of philosophical rationalism, rather than a normative claim about *was ist wirklich* in either a conservative sense (as simply what is) or a progressive sense (as what is when properly realized)” (Stern, 2006, p. 236).

<sup>18</sup> Para comprender mejor lo expuesto Hegel nos presenta un caso que ha sido bastante malinterpretado, el caso de Platón. Hay lecturas de que muestran un Platón que se abstrae del mundo y la república platónica nada tiene que ver con la realidad, es por ello que Platón no estaría siendo en plenitud un

que la “tarea de la filosofía es concebir *lo que es* la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*” (Hegel, 1988, p. 52). Por consiguiente, la filosofía no se abstrae de su época, más bien lo que hace es comprenderla.

#### 1.1.4 La experiencia de las ciencias empíricas y la experiencia especulativa

Aunque ya se haya presentado en términos generales el objeto propio de la filosofía, nos falta *superar* una dificultad, pues podrían aparecer objeciones a lo antes dicho, porque no se estaría de acuerdo de cómo hemos manejado el término experiencia. Así pues, del contenido propio de la filosofía debemos seguir desarrollando las representaciones que se tienen de ella, enfocados principalmente en aquel término, la experiencia.

Conforme a lo dicho y prosiguiendo con nuestro discurso no debemos olvidar que al principio del capítulo nos preguntábamos por el comienzo de la filosofía. Desde esa búsqueda del comienzo de la filosofía Hegel nos señala que en los tiempos *modernos* la reflexión aparece como el comienzo de ésta. Ahora bien, la reflexión desde su comienzo se ha arrojado a la materia del mundo fenoménico. Con esto, la modernidad ha nombrado filosofía a los saberes que trabajan el conocimiento que se pretende estable y universal dentro de las singularidades empíricas (Hegel, 1997, §7). Para esta filosofía las leyes son lo fundamental, pues éstas permiten *entender* el

---

filósofo. No obstante, esta no es la lectura de Hegel, todo lo contrario, la ve a Platón como un filósofo y esto hace que comprenda la *idea* –usando acá la terminología hegeliana–, veamos una cita al respecto de esto: “la república *platónica*, que proverbialmente se considera como un *ideal vacío*, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega. Con la conciencia de un principio más profundo que irrumpía la eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y por lo tanto sólo como corrupción, Platón tuvo que buscar a partir del anhelo mismo una ayuda contra él: pero esta ayuda, que habría de provenir de lo alto, sólo pudo buscarla en una forma particular *exterior* a aquella eticidad, con la que creía dominar la corrupción, pero en realidad hería profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita. Con ello, Platón se ha revelado, sin embargo, como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía la inminente revolución del mundo” (Hegel, 1988, p. 50). Platón en ningún momento se abstrae de su tiempo, todo lo contrario. Por consiguiente, en Platón nos encontramos con un filósofo que comprende el espíritu de su tiempo.

aparente desorden que nos proporciona el mundo fenoménico<sup>19</sup>. Peter Hodgson nos dice que: “[u]na de las características del secularismo moderno es la oposición entre la conciencia religiosa y el resto de la conciencia, un abismo que es reforzado por la ciencia natural, el cual construye un sistema finito del universo en el cual Dios no es necesario y no tiene lugar” (Hodson, 2008, p. 233)<sup>20</sup>. El conocimiento queda relegado a los objetos finitos dejando de lado como conocimiento lo religioso. Es por esta razón que acá nos encontramos en el entender, en el punto de vista abstracto, donde no se ha concretado el pensamiento en cuanto filosófico. No significa que para ellos se haya abandonado a Dios, pero se le ha dejado en un segundo plano.

Para comprender la perspectiva de lo que podríamos llamar ‘una filosofía de la reflexión’ debemos ver cómo ésta concibe la experiencia y compararla con la concepción de la experiencia desde una filosofía especulativa. Por este motivo se debe dar una caracterización de las ciencias empíricas y de su forma de proceder, es necesario examinar el principio de la experiencia. Desde ahí para que un contenido sea determinado como verdadero debe estar el ser humano, pues “el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*” (Hegel, 1997, N §7). Éste tiene que estar presente frente al contenido, ya sea mediante 1) los sentidos externos, las sensaciones; o mediante 2) “su espíritu más profundo” (Hegel, 1997, N §7).

Comencemos por el segundo caso: en este principio Hegel nos sitúa en lo que se ha llamado el saber inmediato, esto se exhibe como una revelación de lo interior, es decir, una experiencia de lo ‘absoluto’ (Dios) como inmediatez. Este punto de vista está en contra de la capacidad de concebir a Dios, a la verdad. Para el saber inmediato lo verdadero es algo infinito e incondicionado y al concebirlo pasa a ser condicionado y mediado, es por este motivo, que al pensar lo verdadero no se le capta, sino que se lo convierte en no verdadero (Hegel, 1997, §62). Por consiguiente, para este punto de

---

<sup>19</sup> Para este punto se puede ir al capítulo 3 de la FEN, *Fuerza y entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible*.

<sup>20</sup> “One of the characteristics of modern secularism is the opposition between religious consciousness and the rest of consciousness, a gulf that is reinforced by natural science, which constructs a finite system of the universe in which God is no needed and has no place” (Hodson, 2008, p. 233)

vista el “[e]xplicar y concebir significa [...] mostrar algo como *mediado* por *otro*; y así viene a resultar que todos los contenidos son solamente algo *particular, dependiente* y finito” (Hegel, 1997, §62). Es decir, el campo del conocer son los objetos finitos donde se encuentra una mediación de un sujeto con objeto, al sujeto que conoce se le presenta *otro*, lo conocido, lo objetos finitos. Pero cuando se trata de objetos como “lo infinito, [lo] verdadero, Dios, reside fuera de la mecánica de esa conexión a la cual está constreñido el conocer” (Hegel, 1997, §62). Estos objetos no entran en el conocer, es un saber que se adquiere en la inmediatez del sentimiento. Con esto encontramos que para el saber inmediato hay dos tipos de saberes que se contraponen: está el saber adquirido por el conocimiento o *la mediación* frente al saber que es inmediato, el saber de lo finito frente saber de lo divino y lo infinito. De esto derivan dos consecuencias: la primera consecuencia es presuponer que hay una contraposición de lo inmediato y de lo mediado; esto significa, entonces, que existe esa misma contraposición de lo infinito con lo finito. La segunda, es que el conocimiento nada tiene que ver con los objetos infinitos; por tanto, objetos como Dios, espíritu y libertad quedan fuera del alcance.

Ya hemos dado una presentación general del punto de vista del saber inmediato, debemos seguir con las ciencias empíricas, que son llamadas de esa forma por su punto de partida; no obstante, lo esencial en su contenido son leyes y las teorías que las constituyen (Hegel, 1997, N §7). Como se expuso anteriormente, estas leyes presentan al conocimiento como estable y universal frente a las particularidades empíricas. Estas leyes se fundan como proposiciones universales. Para aquellos que el punto de partida de la filosofía son estos fundamentos empíricos –principalmente los ingleses- Newton se estableció como el más grande filósofo (Hegel, 1997, N §7). Como consecuencia de esa llamada filosofía, se dijo que cualquier instrumento que sirviera para los experimentos científicos era un *instrumento filosófico*; dejando atrás al pensamiento, que es el único que podría merecer ese nombre, sí es que hay algo así como un instrumento filosófico (Hegel, 1997, N §7).

Habiendo explicado, de manera general, cómo se presenta la ciencia empírica debemos aclarar que esta ciencia empírica por muy satisfactoria que sea en su propio

campo de conocimiento, no contienen dentro de sus objetos la libertad, el espíritu, Dios (Hegel, 1997, §8). Estos objetos no se encuentran dentro del suelo de este tipo de conocimiento porque “se presentan de inmediato como infinitos según su contenido” (Hegel, 1997, §8). Esto no quiere decir que tales objetos no pertenezcan a la experiencia, aunque no se encuentran dentro de la experiencia sensible, pues “todo lo que está en la conciencia se experimenta” (Hegel, 1997, §8). Para recoger lo puesto en este momento, nos podemos remitir a la siguiente cita:

En el punto de vista de Hegel, Kant, Fichte y Jacobi demuestran cómo no dar ‘la vuelta al tema’. Aunque se oponen unos a otros, ellos, sin embargo, comparten un terreno común, a saber, son filosofías reflexivas de la finitud. En estos la subjetividad está definida por una oposición absoluta entre finito y infinito. La oposición entre finito e infinito no es simplemente una invención moderna; ha tenido una larga historia en la metafísica occidental y en la teología tradicional. Esta oposición persiste en el pensamiento moderno a pesar de afirmaciones de una ruptura radical del pasado. Se intensifica en una absoluta cuando la filosofía trascendental invoca la subjetividad en un sentido fundacionalista. (Williams, 2012, p. 10)<sup>21</sup>

Podemos concluir en este momento que los dos puntos de vista, aunque opuestos en su proceder tienen como eje fundamental el no poder dejar de ser un punto de vista del entendimiento. Se quedan anclados en el sujeto finito, y con ello, en la oposición de lo finito con lo infinito. Creando, de esta manera, una imposible transición de lo finito con lo infinito (Williams, 2012, P. 11). Por consiguiente, es necesario examinar más a fondo cómo se presenta ya dentro de un examen especulativo estas ciencias. Habiendo hecho el examen del término experiencia podemos dar el paso al siguiente momento de nuestro capítulo, donde se expone en concreción la necesidad más propia del espíritu. En este segundo momento, podemos decir que ya estamos dejando de lado las representaciones que se tienen de filosofía y entramos al punto de vista del concepto; pues nos encaminamos a la comprensión del

---

<sup>21</sup> In Hegel’s view, Kant, Fichte, and Jacobi demonstrate how not to ‘take the turn’ to the subject. Although they oppose each other, they nevertheless share a common ground, to wit, they are reflective philosophies of finitude. In these subjectivity is defined by an absolute opposition between finite and infinite. The opposition between finite and infinite is not simply a modern invention; it has had a long history in Western metaphysics and traditional theology. That opposition persists in modern thought despite claims of a radical break from the past. It is intensified into an absolute one when transcendental philosophy invokes subjectivity in a foundationalist sense (Williams, 2012, p. 10)

movimiento inmanente de la realidad y el pensamiento, de lo finito y lo infinito, dejando de lado los puntos de vista unilaterales.

## **1.2 El haber menester de la filosofía**

Con la exposición de las representaciones anteriores surge la exigencia de la razón subjetiva de satisfacerse así misma según la forma que le corresponde, esta forma se puede enmarcar como la necesidad. Ahora bien, según la forma de la necesidad se presentan dos lados (Hegel, 1997, §9). En primer lugar, debemos mostrar cómo a la ciencia que habíamos llamado empírica se presenta lo universal y lo particular. Lo universal de esta ciencia que se nos muestra en el género, etc. no está determinado por sí mismo, se encuentra junto con lo particular, tanto lo particular como lo universal se encuentran como extrínsecos y contingentes. A su vez, las particularidades se presentan como extrínsecas y contingentes entre sí mismas (Hegel, 1997, §9). En segundo lugar y como habíamos dicho en la primera parte de este capítulo, esta ciencia tiene como comienzo las cosas inmediatas, queda en suposiciones, en otras palabras, no logran superar ser una simple suposición. Conforme a lo dicho estos dos lados no satisfacen en cuanto tal la forma de la razón subjetiva, a saber, su necesidad. En la medida que la reflexión busca satisfacer la necesidad o menesterosidad del espíritu, necesita pasar a lo propio de la filosofía, con esto, se da marcha al pensamiento especulativo. Por consiguiente, lo filosófico que tiene formas comunes con las ciencias empíricas (las ciencias de las leyes) se necesita distinguir de ellas pues también posee una forma que le es propia. Esta forma es la más universal de todas, pues va más allá de las leyes y de los géneros, esta es el concepto (Hegel, 1997, N §9).

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquélla deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y 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] introducen otros y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a este cambio de categorías. La lógica especulativa contiene la lógica anterior y a la metafísica, conserva sus mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetos, pero al mismo tiempo las reelabora y transforma con ulteriores categorías. (Hegel, 1997, N §9)

Con esta cita debemos comprender que la ‘relación’ de la filosofía con las otras ciencias no es de eliminarlas o de dejarlas de lado, es todo lo contrario. Lo que hace la filosofía es asumirlas, y es por ello, que comprende su verdadera naturaleza. Conforme a esto, la palabra ‘relación’ es ambigua, pues la filosofía no quiere caer en el error de mostrarse como algo separado a ellas, sino que se constituye también en la reelaboración de estas ciencias. Por contraste, se nos presenta más claro cuando Hegel nos dice que la filosofía especulativa no abandona ni la lógica ni la metafísica anterior, más bien las conserva, pero ya no de la misma manera, es decir, las asume y las supera. Es por ello, que del proceso de la filosofía surge el concepto como el término que nos permite comprender lo infinito y lo universal (Hegel, 1997, N §9).

### **1.2.1 La justificación de la manera de conocer como problema filosófico**

Como vimos anteriormente al examinar la forma propia de las ciencias esta forma no se justificaba a sí misma, no justificaba su necesidad. Es por ello que el pensamiento especulativo como modo más propio del saber filosófico necesita justificar su necesidad y capacidad de conocer los objetos absolutos o la verdad (Hegel, 1997, §10). Este conocimiento de poder justificar su capacidad de conocer es por sí mismo un conocimiento filosófico. Por ello, no sirve a la filosofía una simple explicación provisional, pues caería en suposiciones como lo hacían las otras ciencias y en afirmaciones que se conformarían con lo contingente.

Examinemos, conforme a lo dicho, una diferencia de la manera de trabajar de la filosofía especulativa con la filosofía crítica, pues se tiene una discrepancia en un punto de suma importancia. Para comprender bien lo antes dicho, veamos la diferencia del punto de vista conforme al conocimiento que nos presenta la filosofía crítica y la filosofía especulativa. Para la primera, antes de pasar a conocer lo que es Dios o la esencia de las cosas es necesario primero entenderse con la *facultad de conocer*, se debe examinar la capacidad de esta facultad de poder emprender la tarea que se le imponga antes de empezar a hacerla. Por este motivo “hay que conocer el *instrumento* antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo” (Hegel, 1997:

N §10)<sup>22</sup>. Nuestro filósofo nos advierte que este pensamiento por parecer tan plausible y correcto ha despertado la mayor admiración, de manera que el conocimiento ha dejado de lado los objetos exteriores y se ha retrotraído a sí mismo. No obstante, si uno observa a fondo se da cuenta que los instrumentos se dejan juzgar por procedimientos ajenos a lo que están investigando, se separan del asunto que les concierne. En vez de poner al conocimiento como un instrumento debemos comprender que sólo se conoce conociendo, por lo que el único acceso al conocimiento es inmiscuirse directamente en él, pues sólo aprenderemos a nadar nadando y no podemos caer en el “insensato [...] propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua” (Hegel, 1997, N §10). Por ende, no es lo mismo justificar la manera cómo se conoce, que tomar al conocimiento como un instrumento. La filosofía especulativa se sabe inmersa en el conocimiento cuando justifica su forma de conocer, a diferencia de la filosofía crítica que termina separando el conocimiento del mismo absoluto.

Habiendo mostrado la necesidad del conocimiento filosófico de justificar su modo de conocer, es momento de mostrar con claridad lo que hemos llamado la menesterosidad del espíritu, la cuál ha sido el motor completo de este capítulo, e incluso, del trabajo entero. Es por ello que damos paso a la siguiente sección.

### **1.2.2 La caracterización del haber menester de la filosofía**

A lo largo de lo expuesto hemos visto diferentes maneras de cómo el espíritu experimenta el *mundo*. Nos hemos referido a la conciencia, la cual tiene diferentes formas de presentarse, y con ello, su objeto se le muestra de determinadas maneras. Cuando el espíritu es intuición se le presenta su objeto en lo sensible, su forma no supera su contenido. A su vez, si en la experiencia de su conciencia su objeto son las

---

<sup>22</sup> Así como nos lo señala Valls Plana en su nota 99 de la página 112 esta discusión del conocimiento como un instrumento para conocer el absoluto se lleva a cabo en la introducción de la FEN. Para observar la crítica al conocimiento como un instrumento podemos recordar brevemente que en la FEN se expone el camino de la conciencia natural hacia la ciencia, el saber absoluto. Donde por ningún motivo puede ser admitido el conocimiento como un instrumento, pues esto haría que se separa tajantemente el conocimiento de lo absoluto, haciendo imposible conocer el absoluto, separando, con esto, de manera irreconciliable la conciencia natural de la ciencia, algo que Hegel no va a aceptar (Hegel, 2010, p. 143-161).

imágenes, la forma que se presenta en el espíritu es la fantasía. Cuando el espíritu es voluntad tiene como objeto fines (Hegel, 199, §11). Con esto podemos resumir en gran medida lo que hemos estado mostrando en las diferentes representaciones, de manera que se debe comprender mejor la exposición anterior acerca de la ciencia empírica; de la representación de la filosofía como saber inmediato; de la representación religiosa donde, según ella, nada tiene que ver el pensamiento con sus contenidos.

A pesar de tales representaciones, en el proceso se nos ha ido exhibiendo por su propia necesidad *el haber menester* de la filosofía que es al mismo tiempo del espíritu, a saber, el pensamiento. Por consiguiente, A diferencia de las anteriores formas del pensamiento, éste procura su satisfacción recurriendo a su propia intimidad en cuanto pensamiento, por ello, él se opone o al menos distingue a sus otras formas de existencia como lo es la intuición, la fantasía y la voluntad, etc. Con esto, el espíritu se encuentra a sí mismo, pues su principio es el pensar, en él, el espíritu recorre su propia intimidad, “su mismidad sin mezcla” (Hegel, 1997, §11). Empero, el pensar que al parecer se ha alcanzado a sí mismo más bien se empieza a mostrar en su no-identidad se subsume en su opuesto, entra en las contradicciones. Esta contradicción de lo que podríamos llamar pensar intelectual o entendimiento se encuentra con una insatisfacción al no estar en una completa identidad, sin embargo, el pensamiento “permanece fiel a sí mismo incluso en la pérdida consciente de su ser-cabe-sí «hasta que vence» y lleva acabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones” (Hegel, 1997, §11). Por consiguiente, el pensamiento en su forma más completa, como concepto, no queda en ningún tipo de unilateralidad; ni es un pensamiento interiorizado y sin nada que ver con el mundo, ni uno que simplemente tiene como objeto las cosas sensibles. Para comprender el camino que hemos emprendido podemos decir lo siguiente:

La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. 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. (Hegel, 1997, N §11)

La cita anterior nos sirve para hacer una mirada retrospectiva de la elevación que hemos hecho, a saber, elevarnos al punto de vista especulativo. Hemos estado mostrando el proceso propio del pensar, que ha sido, en cierta medida, forzoso y exasperante, pues volvemos una y otra vez a las representaciones que el sentido común tiene de él. Así pues, es desde el sentido común, donde hemos podido presentar el proceso del pensamiento re-conociéndose así mismo.

Habiendo llegado a este punto de vista, es posible para nosotros, dentro del dinamismo que nos permite la filosofía especulativa mostrar, lo que, en una representación de ello, podríamos llamar la ‘relación’ de la inmediatez con la mediación. Pues es acá donde concebiremos por qué no es posible separar el contenido de la fe con el del conocer, y más bien, es en el re-conocer propio de la filosofía especulativa donde podemos comprender el objeto de la religión y la filosofía.

### **1.2.3 La inmediatez y la mediación**

Conforme al comienzo de la filosofía, que ha estado rondando todo el capítulo, podemos decir que su nacimiento ha surgido de la menesterosidad del espíritu, y tiene como punto de partida la experiencia. En este momento entran tanto la conciencia inmediata como la conciencia razonadora -no podemos olvidar que todo lo que está en la conciencia se experimenta, aunque no sea una experiencia sensible- (Hegel. 1997, §12). Ahora bien, como vimos en el apartado anterior el pensamiento de la conciencia natural que es sensible se eleva hasta su elemento puro sin mezcla. Hegel nos muestra que en ese momento el pensamiento se coloca en una relación negativa con lo que aparecía como su comienzo. Vemos, todavía, en separación los dos momentos en de la inmediatez y el de la mediación. Es necesario pasar a su exposición.

Aunque los momentos de la inmediatez y de la mediación nos aparecen como diferentes, ellos se encuentran bajo un vínculo inseparable (Hegel, 1997, N §12). De ahí se infiere que, aunque estos momentos nos aparece como una ‘relación’, no se trata de eso. En una ‘relación’ ambos momentos se muestran como separados, como

independientes uno del otro. Ahora se comprende por qué un momento no se da sin el otro. Aclaremos este punto concretándonos en que los dos momentos muestran su verdadera naturaleza en la filosofía especulativa, esto quiere decir que se comprende en el concepto. En él (el concepto) estos momentos se presentan en su dependencia mutua, y con ello, muestran que no son momentos separados, algo que no sucedía en las ciencias empíricas y en el saber inmediato tal y como lo vimos en la exposición que hicimos de ellos más atrás. Concretemos el asunto:

Así resulta que el saber acerca de Dios, como el de todo lo suprasensible en general, contiene una *elevación* sobre la sensación e intuición; contiene, por tanto, un comportamiento negativo respecto de eso primero y contiene por ende la *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. Sin embargo, el saber acerca de Dios, opuesto a aquel lado empírico, no es por eso menos autosuficiente; es más, se da su propia autosuficiencia esencialmente mediante esa negación y elevación (Hegel, 1997, N §12).

Acá debemos decir que, al *hablar* de Dios y asuntos de esa índole, del contenido de la religión, no eliminamos el *mundo*. Aparece un comportamiento negativo del sentido común y de la religión edificante frente al mundo. Sin embargo, no comprenden que es en el mundo, es en su experiencia de él donde surge su saber de Dios, es un saber que ha pasado por la mediación. No obstante, no pasamos a presentar la mediación desde una perspectiva unilateral, porque en la mediación se contiene y se asume la inmediatez. Ciertamente, en la filosofía se trabaja con objetos mediados, pero para llegar a estos objetos primero tuvimos que experimentarlos. En esta mediación se da una negación de lo inmediato, por consiguiente, para obtener esa negación primero tuvimos que pasar por ello, por lo inmediato. Hegel nos presenta el siguiente ejemplo: “cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer” (Hegel, 1997, N §12). Aunque la inmediatez de la experiencia no es la mediación que el pensamiento tiene de ella, sin esa inmediatez no se da esa mediación. Ahora bien, siguiendo el ejemplo se dice que “bajo esta relación el comer se presenta precisamente como desgraciado, pues consiste en devorar aquello a lo que debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desgraciado” (Hegel, 1997, N §12). Acá se ha descrito el carácter negativo de la mediación. Con esto, comprendemos que no hay algo así como una ‘*relación*’ extrínseca de ambos

momentos, pues se da en un movimiento donde un momento no se puede presentar sin el otro.

Habiendo explicado con mayor hondura el momento de la mediación y que su movimiento propio hace parte la inmediatez, enseguida es necesario considerar esta dialéctica mutua, pero enfocándonos, ahora al momento de la inmediatez. Anteriormente, desarrollamos lo que se suele llamar lo *a posteriori* ahora nos debemos enfocar en lo *a priori*. Esto *a priori* es la inmediatez que le es propia al pensamiento, en esta inmediatez se da “un movimiento de auto-contraposición del sujeto por medio del cual éste «dialectiza» la inmediatez, la hace devenir otra consigo misma” (Assalone, 2013, p. 35). Esta inmediatez del pensamiento en la mediación consigo misma es la universalidad, en esta mediación de la inmediatez “el pensamiento se encuentra satisfecho consigo” (Hegel, 1997, N §12). Esto hace que el pensamiento sea indiferente a las particularizaciones, y con esto, al desarrollo completo de él, se queda en sus momentos abstractos y se satisface de ello (Hegel, 1997, N §12). Esto anterior que le sucede al pensamiento en cuanto tal, también le pasa a la religión, pues ésta “posee siempre la misma naturaleza intensiva de la satisfacción y la felicidad tanto si está desarrollada como si está inadecuada, tanto si está formada como conciencia científica como si permanece de la fe ingenua y en el corazón” (Hegel, 1997, N §12). Es decir, la religión no requiere estar satisfecha como especulación para guardar dentro de sí satisfacción, no obstante, al lograr comprender su verdadera naturaleza ella no pierde esa satisfacción, más bien la hace más verdadera.

Lo que hemos mostrado es lo siguiente: cuando nos referimos al punto de vista donde se da lo inmediato abandonando lo mediado no debemos tomarlo propiamente como un error, y sucede lo mismo con el punto de vista de lo mediado que cree no depender de lo inmediato. Estos supuestos errores, son más bien puntos de vista unilaterales e limitados, que, aun así, nos muestran representaciones de los objetos, dando contenidos a nuestra conciencia por los que tenemos que pasar para comprender el objeto de la filosofía en su verdadera naturaleza especulativa. Es acá donde podemos expresar claramente que no puede haber una distinción tajante entre los objetos del mundo y lo divino, uno se da en el dinamismo de lo otro, ambos se identifican en un

*su dialectización*. Con lo que venimos diciendo se justifica el por qué en ningún momento la filosofía ensucia a la religión o la lleva a un terreno que no le pertenece, pues es todo lo contrario.

### **1.3 Conclusión**

El comprender al pensamiento como intimidad propia del espíritu, sabiendo que todo lo que constituye lo humano en cuanto espíritu es existencia propia de éste, es lo que hemos ganado. Esto nos permitirá concebir el espíritu absoluto. Es por este motivo que principalmente con Hegel nosotros advertimos que el separar la fe del saber es una representación, y la verdadera naturaleza de lo que es la religión proviene del pensar. Conforme a ello, procuramos mostrar cómo se despliega la *relación* de finito e infinito, esto nos permite darle paso a lo propiamente especulativo. Es por ello, que necesitamos mostrar el recorrer de la idea en el sistema, pues es en su exposición donde se muestra la naturaleza plena de la especulación.

Conforme a lo dicho, es necesario aclarar que pasar a las figuras propias del espíritu absoluto no es, como se podría imaginar, dejar de lado las representaciones, al menos en sus primeras figuras sigue habiendo representaciones de lo que es el espíritu. Nuestro objeto en adelante será el espíritu como absoluto, comprendiendo, ya en sus determinaciones el papel de la religión en cuanto queremos hacernos con la naturaleza propia de la filosofía.

**PARTE SEGUNDA: EXPOSICIÓN DE LA CIENCIA, EL  
PROCESO DEL ESPÍRITU ABSOLUTO**

## 2. ESPÍRITU ABSOLUTO: SU NOMBRE ES RELIGIÓN

El objetivo de este apartado es comprender el desarrollo del espíritu absoluto teniendo como punto de partida que este desarrollo supone la totalidad idea, es decir, que el proceso que se desenvuelve en las tres determinaciones del espíritu absoluto (arte, religión revelada y filosofía) se despliega en el reconocimiento de lo que es ella. Con esto, es necesario ver el proceso del espíritu absoluto desde sus distintas esferas. Sin embargo, en este capítulo sólo presentamos el arte y la religión, dejando al siguiente capítulo de este apartado como encargado de exponer la filosofía y la exposición del triple. Ahora bien, como en el anterior apartado nos enfocamos en caracterizar la religión y la filosofía buscando la menesterosidad propia del espíritu. En este momento al tener como base esa menesterosidad nos debemos encargar de desarrollar nuestro objeto, la filosofía, pero ya en su determinación.

### 2.1 La división de la filosofía, explicación del paso hacia el espíritu absoluto

En primer lugar, debemos recordar que toda la exposición enciclopédica se hace desde el punto de vista especulativo, con esto, debemos señalar que la idea se desenvuelve en toda la exposición. Para comprender este punto, y con ello, la conexión completa del sistema y más aún el lugar que juega la filosofía del espíritu, y con esto, el espíritu absoluto debemos exponer *la idea*<sup>23</sup>, señalando que su despliegue se da en toda la ENC. Por este motivo es necesario tomar el § 18 de la Introducción de la ENC.

Ahora bien, en cuanto nos encontramos como actividad propia del espíritu al pensamiento debemos decir que éste al concretarse se nos muestra como libre y verdadero; así pues, acá el pensamiento nos aparece como la idea. Este pensamiento concreto debe saber que su ciencia “es esencialmente sistema” (Hegel, 1997, § 14). Es sistema porque lo verdadero sólo se da en cuanto se desarrolla a sí mismo como

---

<sup>23</sup> “La Idea es la inteligibilidad de todas las cosas; el pensamiento que todo lo anima y del cual todo es reflejo, participación; es el todo en su inteligibilidad. La Idea es cada cosa, en cuanto forma inteligible, transparente al pensamiento, y esta misma transparencia. Es el *Eidos*, la Idea, la visión en el triple sentido subjetivo, objetivo y absoluto del que ve, de lo visto y del acto mismo de ver”. (Léonard, 1990, p. 139)

concreto, es decir, tomándose y salvaguardándose en su unidad. Por consiguiente, lo verdadero sólo se da en cuanto totalidad, y “mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo” (Hegel, 1997, § 14). Como consecuencia de ello, resulta que “[u]n filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico” (Hegel, 1997, N§ 14). No obstante, no se puede caer en el error de entender por sistema una filosofía que tiene un principio limitado, pues al comprender verdaderamente el sistema nos damos cuenta que la filosofía contiene todos los principios particulares. Con esto resulta que:

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular (Hegel, 1997, § 15)

Las partes de la filosofía se muestran como totalidad ante ellas, sin embargo, ellas son esferas determinadas de la totalidad filosófica, con ello, podemos decir que cada una de estas esferas es la idea en sus distintos modos de presentarse. Aunque cada una de estas partes parece guardar una independencia ante la otra, no es sino en la totalidad de ellas donde se da la exposición completa del todo de la filosofía; pues “[l]a idea es ante todo un universal, un universo del cual, en cierto sentido, no se sale jamás” (Léonard, 1990, p. 139). Veamos, entonces, cómo se da la división de la filosofía:

- I. *La lógica*, ciencia de la idea en sí y para sí.
- II. *La filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la idea en su ser-otro.
- III. *La filosofía del espíritu*, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro. (Hegel, 1997, § 18)

En esta segunda parte de nuestro trabajo nos encontramos en el último momento de *La filosofía del espíritu* esto quiere decir que nos situamos en el regresar de la idea en su ser otro, y al estar en el espíritu absoluto ese regresar se hace en su totalidad y en su verdad. Pues en el espíritu se presenta la verdad de la idea.

## 2.2 Presentación general del espíritu absoluto

Habiendo ubicado el ‘lugar’ de la filosofía del espíritu podemos comenzar comentando el epígrafe del trabajo en general, éste dice: “lo absoluto es el espíritu” (Hegel, 1997, §384 N), podemos preguntar ¿eso qué quiere decir? En el camino de esa respuesta el epígrafe dice “concebir su sentido y contenido [...] fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía” (Hegel, 1997, §384 N). De manera que todo arte, religión y filosofía se han encargado, en su hacer, de comprender, en su momento, que lo absoluto es el espíritu, esto es tanto en la historia del espíritu de un pueblo concreto como la historia universal que contiene su determinación concreta. El espíritu absoluto aparece en la ‘búsqueda’ de esa respuesta, pues *surge* como el espíritu reconociéndose a sí mismo como absoluto, es decir, él concibe el sentido y el contenido de ello. Así pues, el arte, la religión y la filosofía son las figuras de esta esfera suprema, por lo que deben examinarse para mostrar el despliegue que guardan como absoluto. No obstante, comprendamos, primero, los aspectos preliminares de lo qué es el espíritu absoluto.

Conforme a lo expuesto en el primer capítulo y a lo dicho en el párrafo anterior podemos decir que con “el término espíritu Hegel se refiere al mundo de lo humano, en cuanto el hombre, en virtud de su propia naturaleza, se trasciende para entenderse a sí mismo como presencia real de lo divino (el logos, el eidos, la idea), a través de sus manifestaciones supremas; el arte, la religión y la filosofía” (Díaz, 2004, p. 223)<sup>24</sup>. Por con siguiente, podemos comprender que el estudio del espíritu, en principio, parece simplemente el estudio de la cultura, o propiamente dicho, de la formación cultural; no obstante, no se limita a ello, el estudio del espíritu, en su camino como absoluto, se hace propiamente en una filosofía especulativa; por ello, la comprensión de la cultura

---

<sup>24</sup> “Las tres formas en las que el hombre toma conciencia de ese contenido absoluto (si queremos: de la compenetración del espíritu finito y del Espíritu infinito) son notoriamente el Arte, la Religión y la Filosofía” (Duque, 1998, p. 865). En el espíritu absoluto se da plenamente lo que describíamos en la parte final del primer capítulo, a saber, esa compenetración entre lo inmediato y lo mediado, con esto, vemos que lo infinito no niega lo finito. “En efecto, el sistema de Hegel culmina con una filosofía del arte, de la *religión* y de la filosofía misma que nos presenta esos tres productos culturales del ser humano como tres formas gradualmente ascendentes de «autoconocimiento del espíritu absoluto», cosa que aproximadamente significa que arte, religión y filosofía, a lo largo de sus historias respectivas, no solamente son tres reflejos de la sociedad de cada época en los que aquella sociedad cobra conciencia de sí misma, conoce a Dios y le rinde culto, sino que son autoconocimiento de Dios mismo, entendido éste como sustancia-sujeto del universo” (Valls, 1994, p. 207). Con esta nota nos queda claro el papel de estas esferas, que no son simplemente esferas de culto a lo divino, sino que se muestran como el autoreconocimiento de Dios mismo en el espíritu.

nos lleva a concebir la manifestación de lo divino, como inmanente en nosotros mismos.

Ahora bien, en primer lugar, se debe presentar la naturaleza del *concepto* del espíritu. Para ello, dirijámonos al § 553 de la ENC que dice lo siguiente: “[e]l *concepto* del espíritu *tiene* su *realidad* en el espíritu” (Hegel, 1997, §553). Como muy bien nos lo muestra Félix Duque en este momento Hegel no pone el término *Wirklichkeit* (realidad efectiva), pues como dice Duque Hegel no es tan ingenuo de “creer que el Arte, la Religión y la Filosofía han traído la paz y la concordia definitiva a la existencia” (Duque, 1998, nota 2026, p. 865). Si nos acordamos de lo descrito en la sección 1.1.3 *Objeto de la filosofía* de este escrito podemos decir que la filosofía no atiende lo que debería ser, con esto decimos, que “[l]a racionalidad hegeliana consiste en poner de relieve los horrores del mundo objetivo, localizándolos y contextualizándolos en una red general de significatividad. Pero ni pretende ni puede mitigarlos, y menos acabar con ellos (lo cual coincide [...], [con] la imposibilidad teórica de fijar un final de la historia)” (Duque, 1998, nota 2026, p. 865). En vez de hacer una lectura apresurada y creer que Hegel postula una paz y armonía de la existencia, podemos aclarar que en la presentación de la naturaleza del espíritu se deduce que cuando se habla que el espíritu tiene que darse en su realidad no es un concepto vacío<sup>25</sup> (Duque, 1998, nota 2026, p. 865). Así pues, que la realidad encuentre su identidad con el concepto, sólo se da en cuanto el espíritu tenga como *saber* a la idea absoluta<sup>26</sup>. Por consiguiente, *la inteligencia*, que en sí misma es libre, debe en su

---

<sup>25</sup> “La filosofía trata con ideas, y no con lo que suele llamar *meros conceptos*. Ella muestra, por el contrario, la unilateralidad y falta de verdad de estos últimos, así como que el *concepto* (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee *realidad [efectiva]*, pues se la da a sí mismo” (Hegel, 1988, p. § 1 Obs). Con forme a esto la siguiente imagen nos puede servir para comprender el asunto: “[e]l concepto y su existencia son dos lados separados y unidos, como cuerpo y alma. El cuerpo es la misma vida que el alma y sin embargo se los puede nombrar como si estuviera uno separado del otro. Un alma sin cuerpo no sería algo viviente y viceversa. Del mismo modo, la existencia del concepto es su cuerpo, que lo mismo que este obedece que éste obedece al alma que lo produjo” (Hegel, 1988, § 1 Agregado).

<sup>26</sup> Exponer en su totalidad lo que es la idea absoluta rebasa el objetivo del trabajo. Por el momento sólo podemos decir que ella es el último momento de la lógica hegeliana, y aparece como la idea que “es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra” (Hegel: 1974. 725). También toca decir que la idea absoluta tiene como objeto a la idea, es decir, es la idea pensándose

*realidad efectiva*, y no solamente en sí misma, liberarse para alcanzar su concepto, es en este punto donde se alcanza la identidad propia del espíritu (Hegel, 1997, §553). Como consecuencia de lo anterior se puede ver que sólo en cuanto el pensar se vuelque a la realidad se da su propio ser, se da en su efectividad. Esto es porque el concepto no se queda en una abstracción, sino que, desenvuelve su identidad con la realidad, por consiguiente, la inteligencia en el desarrollo propio de su naturaleza logra desplegar la identidad entre concepto y realidad. Tal identidad se presenta porque el espíritu en sí mismo en tanto *pensante*, se reconoce como su objeto de conocimiento. Como se ha hecho notar la identidad entre concepto y realidad se da en el desarrollo propio del espíritu, pues el espíritu tuvo como camino tanto el espíritu subjetivo como el espíritu objetivo (Hegel, 1997, §553). En este momento del espíritu que se ve como la unidad del espíritu subjetivo y objetivo se debe considerar “no como suma o conjunción o su síntesis (término al que Hegel le tenía gran horror), sino como común negación o su unidad negativa” (Léonard, 1990, 147)<sup>27</sup>.

Esto nos permite decir que el espíritu absoluto es identidad que en sí misma es eterna, en cuanto le es inmanente ser idéntica (Hegel, 1997, §554). Es por ello, que ser y pensar están ligados por su misma naturaleza espiritual. Con esto anterior podemos decir que esta identidad “es la sustancia única y universal en tanto espiritual” (Hegel,

---

a sí misma. Por consiguiente, la idea es “[l]a unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y el alma [...] Ella no sólo es armonía sino perfecta compenetración” (Hegel, 1988, § 1 Agregado).

<sup>27</sup> El desarrollo del espíritu se da en tres momentos: en el espíritu subjetivo, en el espíritu objetivo y en el espíritu absoluto (él cuál es el que nos estamos ocupando). Los dos primeros momentos tienen como ocupación el espíritu finito, mientras la última parte se ocupa de la verdad del espíritu, de su infinitud. No obstante, el espíritu absoluto presupone los dos momentos anteriores, es por ello, que tuvo que pasar por ‘los momentos de la finitud’ para ello se puede ver en la ENC los §385-386. Veamos, con esto, lo que nos dice Hegel: “Las dos primeras partes de la *doctrina del espíritu [espíritu subjetivo y objetivo]* se ocupan del espíritu *finito*. El espíritu es la idea infinita y la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad, [y eso] con la determinación de que la finitud es el aparecer en el interior de él [mismo]; una apariencia que el espíritu se pone *en sí* como un límite, para (mediante la superación del mismo) tener y saber *para sí* la libertad como esencia suya, es decir, para ser simplemente *manifiesto*. Los distintos peldaños de esta actividad, en los cuales, como apariencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación en cuya verdad absoluta son una y la misma cosa *encontrar* un mundo como mundo supuesto, *engendrado* como algo puesto por él y liberarse de él en él; una verdad para cuya forma infinita como saber de ella, la apariencia se purifica” (Hegel, 1997, §386). Aunque en el trabajo no nos encargamos de los otros momentos del espíritu, la anterior parte de este escrito nos sirvió como elevación a lo propiamente filosófico.

1997, §554). Esta identidad en cuanto se da en el espíritu es un saber del espíritu mismo, es decir, es un saber del espíritu que se conoce a sí mismo. Ahora bien, aunque esta identidad sea eterna en sí misma, ésta se presenta continuamente en un regresar a sí misma, es decir, como un juicio *que parte a la sustancia* en sí misma, en el cual se presenta como un saber de ella en cuanto tal (Hegel, 1997, §554). Lo dicho hasta aquí supone que la *escisión* que se da de sujeto – objeto, se desenvuelve en su misma identidad. Es el juicio que da el sujeto que en el desarrollo de sí mismo separa esta ‘identidad originaria’ pero en ese mismo proceso es que vuelve a la identidad que le es inmanente. Expliquémonos: lo que se quiere mostrar acá no es que no sea real la separación sujeto-objeto, sino que, es en su propio movimiento que se identifican mutuamente, siendo esta identidad inmanente a la naturaleza del sujeto-objeto. No debemos olvidar que esta identidad inmanente a ser y pensar es espiritual, es decir, la identidad se da y se desarrolla en el espíritu, recordando con esto que el espíritu es activo.

A esta esfera suprema del espíritu, donde se reconoce su identidad inmanente, se le conoce en general como religión (Hegel, 1997, §554). Hay que considerar a esta esfera de la siguiente manera: “como saliendo del sujeto y encontrándose en él, como saliendo de modo objetivo del espíritu absoluto, el cual como espíritu está en su comunidad” (Hegel, 1997, §554). Entran en escena en este momento tanto el sujeto de la fe como la comunidad que guarda esa fe. De manera que la religión, o más bien el espíritu absoluto en general se encuentra en una conciencia subjetiva, que sin embargo, tienen cabida en un mundo que forma cultura e historia. Jorge Aurelio Díaz nos dice acerca de este momento:

El movimiento dialéctico, tal como lo concibe Hegel, es claro: se trata de descubrir en cada uno de los términos opuestos –en este caso, el de la religión como fenómeno objetivo, histórico y cultural, y como experiencia subjetiva de la conciencia– la insuficiencia que lo caracteriza y la necesidad de integrar a su otro, para, de ese modo, comprender que provienen de una unidad originaria que se hace real y se manifiesta en cuanto se desdobra en ellos para llegar a ser ella misma. La religión como fenómeno objetivo y la religión como fenómeno subjetivo vienen a ser los dos momentos mediante los que el espíritu absoluto se manifiesta y se hace real, siendo él quien tiene la iniciativa del proceso. (Díaz, 2008, p. 225)

Con esta cita presentamos de manera más clara cómo se da el proceso dialéctico conforme a la religión, debemos, con esto exhibir con mayor hondura cómo se ostenta este dialectizar comenzando por la conciencia subjetiva. En primer lugar, encontramos que esta conciencia subjetiva es *proceso* que tiene como unidad inmediata a la *fe* como certeza de la verdad objetiva (Hegel, 1997, §555). De esta *fe* pasamos a la devoción, pues la *fe* contiene la unidad inmediata de la certeza de la verdad objetiva – es decir del dios; no obstante, esta *fe* sigue su proceso y se da como culto, con éste se da la devoción, que es culto implícito o explícito. Esta devoción se convierte en el *proceso* por el cual se logra la liberación espiritual. Con ello, la certeza inmediata, que se nos aparecía mediante la mediación de la devoción, va a lograr la determinación concreta de la certeza que se le presentaba, por consiguiente, se da “la reconciliación o la realidad efectiva del espíritu” (Hegel, 1997, §555). En este proceso se pasa de una conciencia subjetiva a la devoción de una comunidad, de la *fe* presentada como inmediata a la devoción mediada. Se ha dado, en este momento, la presentación del proceso dialéctico que conforma la religión, siendo la superación de los dos momentos anteriores del espíritu – espíritu subjetivo y objetivo-.

### 2.3 Arte

*Y aunque las obras de arte no sean pensamiento ni concepto, sino un desarrollo del concepto a partir de sí mismo, una alienación en lo sensible, el poder del espíritu pensante radica, no ya sólo en la aprehensión de sí mismo en su forma peculiar en tanto que pensar, sino que igualmente en el reconocerse en su enajenación en el sentimiento y la sensibilidad, en el concebirse en su otro, al transformar en pensamientos lo alienado y de este modo reducirlo así. (Hegel, 1989,15)*

Como punto de partida tenemos que la primera figura del saber absoluto es el arte, que se presenta como inmediata. Es por esto que el arte por una parte, tiene una existencia exterior, que se presenta tanto en el sujeto que la produce como el que la intuye y la venera; por otra parte, es la intuición de lo ideal que ha nacido dentro del espíritu (Hegel, 1997, §556)<sup>28</sup>. Esto se da porque el arte es hija del espíritu, y en cuanto

---

<sup>28</sup> Si nos remitimos al punto de vista de EST vemos en el arte dos puntos de vista el empírico-dialéctico. Es decir, es en la relación de la idea con las obras determinadas del arte donde se satisface esta figura. En las lecciones sobre la estética de Hegel se hace una exposición de los *Modos científicos*

hija del espíritu el arte encuentra una existencia exterior que configura la idea, de forma sensible, pero la configura. Con esto, el arte en su inmediatez ha sido transfigurado por el espíritu imaginativo, figura que es un mostrar de la idea, es decir, muestra a la figura de la belleza (Hegel, 1997, §556). Empero, no importa lo rudimentario que pueda ser el arte, en éste se encuentra desarrollado la vida del espíritu (Jaeschke, 2013, p. 179).

Conforme a lo anterior, digamos brevemente que lo bello se presenta en la exterioridad sensible, pues su forma es la inmediatez. Ahora bien, es necesario aclarar que, si bien es cierto que su forma es la inmediatez, también es cierto que su forma guarda determinidad de contenido, es decir, su contenido es algo determinado. Con ello, el dios está determinado en ese contenido, y al mismo tiempo está determinada la espiritualidad que guarda la obra (Hegel, 1997, §557). Aclaremos lo dicho: la forma del arte es la de la intuición que es inmediata; sin embargo, guarda una relación con el contenido divino y espiritual. El arte sigue contenido en la relación de lo espiritual con lo natural, y no precisamente en una relación de superación<sup>29</sup>.

Tomado desde el lado subjetivo esta primera figura del espíritu absoluto aparece como una comunidad ética, pues esta comunidad se sabe a sí misma como espiritual y a su vez como liberada por su sustancialidad ética. Ahora bien, la pregunta que surge es cómo es afectada esta comunidad ética ante la inmediatez de esta figura del espíritu absoluto. Al ser afectada por la inmediatez de esta figura en esta comunidad ética la libertad del sujeto sólo se presenta como costumbre ética, no guarda ante sí una reflexión, o más propiamente dicho una auto-reflexión. Y al igual que la comunidad ética la devoción y el culto religiosos están afectados por esa inmediatez, por consiguiente, el culto religioso es costumbre y no guarda ante sí la reflexión

---

*de tratamiento de lo bello y del arte*, ahí se desarrolla tres puntos: 1) Lo empírico como punto de partida del tratamiento científico; 2) la idea como punto de partida del tratamiento científico; 3) la unificación de los puntos de vista empírico e ideal (Hegel, 1989, p. 15-21). Como se ve en estas lecciones, al igual que en la ENC es el desarrollo del punto de vista empírico e ideal que se puede tratar al arte, diríamos para ser más específicos que es desde un punto de vista dialéctico-especulativo como se puede tratar correctamente el arte.

<sup>29</sup> A este respecto podemos ver la siguiente cita: “[é]ste [el arte] corresponde ya al contenido absoluto (es decir: en él, el espíritu reconoce y habla al espíritu) pero; su forma de exposición es de algún modo refractaria a ese reconocimiento y dialogo espirituales, sujeta como está a una «cosa» natural, intuitiva sensiblemente” (Duque, 1998, 867).

infinita (Hegel, 1997, §557). Es cierto que el arte es espíritu absoluto, pues su contenido obedece a ello, no obstante, en cuanto su forma se queda en la intuición no permite la auto-reflexión propia de la esfera suprema.

Con lo anterior, es necesario abordar de dónde surgen las intuiciones que ha de producir el arte. Como ya se ha mencionado estas intuiciones surgen de un material exterior dado, sin embargo, no se limitan a ello, pues este material exterior también entra las imágenes subjetivas y representaciones del artista. También necesita de las formas naturales que se le ofrecen con su significado (Hegel, 1997, §558). Aunque la obra, en ocasiones, se limite a ser una mera imitación de la naturaleza, ésta (la obra de arte) es actividad del espíritu, lo que hace que ella misma tenga más importancia conforme a éste. Es por esta razón que una obra de arte, aunque se limita a la imitación, está cargada de sentido espiritual. Siguiendo la lectura de Walter Jaeschke para que una obra de arte sea bella no necesita de ciertas formas ubicadas de cierta manera, o de la combinación de ciertos colores sino más bien debe tener la penetración de un contenido y que sea la expresión correcta de ese contenido (Jaeschke, 2013, p. 181). Ese contenido como ya se ha ido exponiendo es un contenido cargado de sentido espiritual, es decir, es la expresión del espíritu en cuanto espíritu<sup>30</sup>.

### 2.3.1 Arte clásico <sup>31</sup>

El espíritu absoluto no se puede quedar una mera imitación de la naturaleza, es necesario mostrar que “el espíritu del arte bello es [...] un espíritu limitado de un

---

<sup>30</sup> Conforme a lo que se ha dicho del contenido espiritual que guarda el arte se puede decir lo siguiente: “Esta actividad [el arte] tiene por consiguiente un contenido espiritual al que sin embargo configura sensiblemente porque no puede devenir consciente del mismo más que de este modo sensible. Esto puede compararse con los modos y maneras de un hombre con experiencia de la vida, e incluso inteligente e ingenioso, el cual, aunque sepa perfectamente qué es lo que importa en la vida, les domina, sin embargo no ha establecido para sí mismo este contenido en reglas generales, sino de lo que llena su consciencia siempre se ilustra a sí mismo y a los demás casos particulares, efectivamente reales o inventados, con ejemplos adecuados, etc.; pues para su representación (Vorstellung) todo se configura en imágenes concretas, espacio temporalmente determinadas, a las que por tanto no les puede faltar nombres y toda clase de diversas coyunturas exteriores” (Hegel, 1989, p. 33).

<sup>31</sup> En lo que sigue se va hacer una exposición general del arte donde podría decirse que en un primer momento se presenta el arte clásico, no obstante, no es una presentación explícita, como tal no lo nombra como el arte clásico, en la ENC se expone como el arte genuino sin ponerle el rotulo de arte clásico como se hace en las *Lecciones de estética*; a diferencia del arte simbólico y romántico, que su presentación es explícita. Ahora bien, en las *Lecciones de estética* se presenta primero el arte simbólico,

pueblo, cuya universalidad que está-siendo en sí al ser llevada hasta una determinación ulterior de su riqueza, se disgrega en un politeísmo indefinido” (Hegel, 1997, §559). En este momento es necesario explicitar lo antes dicho, de manera que se comprenda cómo es que el arte, en la antigüedad, se disgrega en un politeísmo indefinido. Este punto ya se ha ido apareciendo en páginas anteriores pero de manera implícita, sin embargo, es necesario desplegarlo de la manera más clara y directa posible.

En un primer momento debemos confrontar la universalidad que está-siendo con la limitación de que es en un espíritu de un pueblo particular y limitado. Es decir, encontramos la universalidad del espíritu absoluto, con ello, al contenido del espíritu en su relación con lo divino, pero este contenido absoluto, está determinado por un pueblo limitado. Es por esta razón que este contenido absoluto se determina por algo que es ulterior a su riqueza, en otras palabras, es determinado por algo que es diferente a su contenido, de manera, que es desde la universalidad de este espíritu como inmediatez que ha separado su contenido en un politeísmo indefinido. Es por esta razón que su contenido queda limitado en la inmediatez, de manera que su contenido espiritual está bajo la forma de la intuición y de la imagen, por consiguiente, se queda en algo formal por lo que el contenido puede ser diverso e inesencial y sin embargo seguir siendo una obra bella y maestra (Hegel, 1997, §559). Vemos con esto que su contenido no es algo único, se puede determinar en diferentes cosas, o más propiamente dicho, en diferentes dioses.

Lo anterior nos lleva a confrontar la representación de la obra de arte como producto de una actividad humana. Aunque la obra de arte sea realizada por el artista éste aparece como lo formal de la actividad, pues la obra de arte como tal ha sido concebida en el espíritu y por ende es expresión del dios, dios es, entonces, espíritu, y es desde él donde surge la verdadera obra de arte. Es por esto que “[l]a obra de arte es igualmente, por tanto, una obra del libre albedrío, y el artista es el artesano del dios”

---

luego el clásico y por último el romántico. Nosotros haremos la exposición en el orden que se presenta en la ENC, pues a diferencia de las lecciones que se hace una exposición cronológica, en la ENC exponemos según la adecuación e inadecuación de la idea. Comenzamos por el arte clásico, pues es el más adecuado en cuanto este “es el verdadero arte según su concepto” (Hegel, 1989, p. 315). Pues la figura y contenido de este arte son adecuados y no quedan escindidos entre sí. Luego seguiremos en la exposición de la inadecuación entre la figura y el contenido de los otros dos modos de arte.

(Hegel, 199, §560). Expongamos con mayor cuidado este asunto, para ello, es necesario explicitar más la representación antes mencionada. Al mostrar que la actividad del artista es una actividad simplemente formal, donde es una actividad mecánica, esta aparece como vacía, es decir, no nos muestra su riqueza espiritual. No obstante, aunque es cierto que la obra de arte necesite de una técnica, y con ello, de una actividad mecánica no es cierto que la obra de arte se limite a ello, es necesario el pensamiento y con ello reconocerse como una actividad espiritual<sup>32</sup>. Conforme a lo dicho se podrá ver a la obra de arte como una actividad plenamente espiritual, en la que al ser determinación del espíritu absoluto se da la compenetración del espíritu finito e infinito (Duque, 1998, 865). Es la conciencia de la creación del arte como expresión de lo divino que la hace ser una esfera del absoluto.

### **2.3.2 El arte simbólico y el arte romántico**

En lo que se lleva hasta aquí vemos que el arte es religión, no obstante, es necesario pasar a un momento donde el arte ya deja de ser la religión y más bien es una muestra de lo religioso más no lo religioso en cuanto tal. En el primer momento que describimos aparece la reconciliación de la actividad del artista con la riqueza del espíritu, el arte clásico estaba inmerso de esta manera en la ‘plenitud’ de la belleza (Hegel, 1997). Ahora es necesario examinar el arte de la sublimidad o arte simbólico

---

<sup>32</sup> Para comprender mejor esta representación que estamos trabajando podemos remitirnos a las Lecciones sobre la estética, aunque esto se deba hacer con cierto cuidado, teniendo en cuenta que la manera de exposición de la ENC y de las Lecciones es distintas. En la siguiente cita podemos atender a grandes rasgos la ‘diferencia’ que hay entre la creación de la naturaleza y la creación artística, teniendo como punto de partida que ambas son creación divina: “Pues la naturaleza y sus criaturas, se dice, son obra de Dios, creaciones de su bondad y sabiduría, mientras que el producto artístico es sólo una obra humana, hecha por manos humanas según la perspicacia humana. Esta contraposición entre la producción natural como creación divina y la actividad humana como finita implica el malentendido de considerar que Dios no opera en el hombre y a través del hombre, sino que limita el ámbito de su eficiencia sólo a la naturaleza. Si se quiere penetrar en el verdadero concepto del arte, ha de desterrarse por entero esta falsa opinión, y aun afirmarse frente a este punto de vista el opuesto, es decir, que lo que el espíritu hace contribuye más a la gloria de Dios que las criaturas y formaciones de la naturaleza. Pues no sólo en el hombre hay algo de divino, sino que esto es activo en él de una forma conforme a la esencia de Dios de un modo enteramente distinto, más elevado que en la naturaleza. Dios es espíritu, y sólo en el hombre tiene el medio por el que pasa lo divino, la forma del espíritu consciente, que se produce a sí mismo activamente; pero en la naturaleza este medio es lo inconsciente, sensible y exterior, de valor muy inferior a la consciencia”(Hegel, 1989,p. 26). En últimas es en su relación de lo espíritu con lo divino que la obra de arte muestra su ‘superioridad’ ante la naturaleza (Hegel, 1989, p. 26). No obstante, debemos tener en cuenta que aunque se hable de diferencia del arte y la naturaleza, esta diferencia es puesta.

donde no se ha hallado la figura adecuada de la idea, no aparece en este momento la reconciliación de la actividad del artista con la riqueza del espíritu, por consiguiente, el pensamiento aparece luchando con la figura, es decir, aparece una escisión del pensamiento con lo figurado. El contenido de esta figura no ha alcanzado la forma infinita, de manera que el espíritu no ha alcanzado su libertad y su conciencia de sí. En este momento “el contenido es solamente como el Dios abstracto del puro pensar o un tender hacia él que sin descanso y sin reconciliación se revuelve por todas las figuras en tanto no puede alcanzar su meta” (Hegel, 1997, §561). Como muy bien lo muestra la cita, el contenido del arte simbólico se encuentra en escisión, es sólo un tender a, a diferencia del arte clásico que no era un tender, pues ya se estaba en la unión.

Luego de la exposición de ese segundo momento del arte donde nos encontramos con la inadecuación de la idea, es necesario exponer un tercer momento del arte, a saber, el arte romántico. Esta figura consiste que en su forma subjetiva es presentada desde lo más íntimo, de manera que el dios no busca su satisfacción en la figura exterior, está más bien presentando la interioridad en la exterioridad, de manera que la exterioridad aparece como algo contingente que no importa que sea contraria a su verdadero significado (Hegel, 1997, §562). Expliquémonos: el contenido de esta obra de arte es infinito, es decir, es la interioridad en relación con lo infinito, sin embargo, en relación con su contenido su forma es inesencial, simplemente es una expresión contingente de eso infinito. Por lo que encontramos una escisión del contenido con la forma expresada. No es un tender a, pero tampoco se da una adecuación de la forma y el contenido. La forma no satisface el contenido que guarda.

Ahora bien, con la presentación de estas dos formas de arte podemos decir que en ambos se produce una escisión de forma y contenido, por lo que si nos dirigimos a una mirada histórica de cada uno de ellos – con la advertencia que acá hay un cierto cambio de nivel, pues esto no atiende propiamente a la exposición del arte desde la ENC, no obstante, facilita la comprensión- podemos decir que el arte romántico, en cierta medida, es una vuelta al arte simbólico. Lo anterior no lo señala muy bien Félix Duque y además nos muestra la diferencia de ese regreso pues : “allí [el arte simbólico] primaba el contenido sagrado sobre la forma subjetiva trabajada, mientras que ahora

[arte romántico] es la imposición caprichosa de formas subjetivas sobre una materia ya semielaborada y dócil a la mano del artista” (Duque, 1998, p. 872). Por consiguiente, no importa si en un caso prima la pareja a) objetividad y sustancia del arte simbólico, o en el otro la pareja b) subjetividad y libertad del arte romántico, pues en ambos casos prima el *símbolo* (Duque, 1998, P. p. 872).

### **2.3.3 Del arte a la religión revelada**

Antes de dar paso propiamente a la exposición de la religión revelada voy a dar algunos elementos que nos indica Hegel acerca de la conexión entre el arte y la religión. Lo primero a señalar es que el trabajo de la filosofía de la religión es conocer las *progresiones* de las determinaciones del absoluto (Hegel, 1997, §562 N). Por consiguiente, es desde la religión de un pueblo donde se guarda su arte y su ciencia, así como su eticidad, es desde la autoconciencia guardada por la religión del absoluto donde surge la manera de darse las determinaciones de éste (Hegel, 1997, §562 N). Vemos con esto que “todos estos momentos de la realidad efectiva de un pueblo constituyen una sola totalidad sistemática y que a ellos los crea y configura un solo espíritu” (Hegel, 1997, §562 N). Así pues, no podemos hacer una separación tajante de las formas de la existencia del espíritu. Es por ello que la historia de las religiones está íntimamente relacionada con la historia universal, pues es en la configuración de un pueblo donde se da una religión determinada, de manera que podríamos decir que no es algo al azar. Por consiguiente, cada momento del arte expuesto se expresa según la comunidad que lo aguardaba.

Podemos decir acerca de la relación del arte con las diferentes religiones que el arte bello “sólo puede formar parte de aquellas religiones de las que es principio la espiritualidad concreta que ha llegado a ser libre en su propio interior, pero que todavía no ha llegado a ser espiritualidad absoluta” (Hegel, 1997, §562 N). Ahora bien, en las religiones donde su idea no ha sido revelada siguen necesitando el arte, pero este arte se presenta como lo único que puede traer a la conciencia el contenido abstracto (Hegel, 1997). No obstante, este arte tiene un contenido pobre, y por lo tanto, su forma también lo es, esta pobreza de forma y contenido se da porque el contenido “no posee la forma que le es inmanente de por sí” (Hegel, 1997, §562 N). El interior de este

contenido le hace falta desenvolverse como espíritu por lo que su expresión carece de la fuerza suficiente para expresar el contenido absoluto. Pues como dice Hegel:

El arte bello es solamente un peldaño de la liberación, pero no la suprema liberación misma. —La verdadera objetividad que solamente reside en el elemento del pensamiento (en aquel elemento, a saber, en el que únicamente el espíritu puro es para el espíritu, es liberación y a la vez respeto) le falta también a la belleza sensible de la obra de arte, y más todavía a aquello sensible, exterior y feo. (Hegel, 1997, §562 N).

Con la cita anterior encontramos que el arte bello sólo es una escala del desenvolverse del espíritu absoluto, por lo que vemos que el arte bello al igual que la religión que él guarda encuentra su futuro en la religión revelada o verdadera. Por eso se da paso de una forma como intuición, como sensibilidad a un saber que es mediado en sí mismo, es una revelación (Hegel, 1997, §563). Por esto, a la religión revelada el contenido de la idea se le presenta como principio la determinación de la inteligencia libre, es decir, hay una autor-reflexión del contenido que se contiene, de manera, que es en este momento donde el espíritu absoluto es para el espíritu (Hegel, 1997, §563).

## **2.4 Religión revelada o manifiesta**

### **2.4.1 El revelar del espíritu**

Antes de empezar con la exposición de la religión revelada como la esfera del espíritu absoluto que precede al arte, podemos dar las características del revelar del espíritu que aparecen en la presentación del concepto del espíritu en los § 381-384.

El espíritu es la universalidad, y en tanto es universalidad es su particularización, es decir, la manifestación del espíritu es la particularización de esa universalidad como determinidad del espíritu. De manera que tal determinidad no es una determinidad cualquiera, es el contenido del espíritu, por lo que el espíritu no revela un contenido diferente a sí mismo, sino que su revelar es un revelarse a sí mismo (Hegel, 1997, §383). Expliquemos con mayor cuidado este proceso dialéctico. La universalidad y la particularidad no aparece como dos contrarios irreconciliables, todo lo contrario, la particularidad es la expresión de la universalidad, por consiguiente, esta expresión de la universalidad en lo particular es la manifestación de la religión revelada. Por lo que Dios sólo se expresa en la particularización de sí mismo en la

comunidad, por consiguiente, la particularidad participa de la universalidad por medio de su revelar. Esta manifestación es “inmediatamente realidad efectiva absoluta e infinita” (Hegel, 1997, §383); pues esta manifestación en tanto manifiesta lo divino, es a su vez, manifestación de la verdad.

Por lo anterior, la idea abstracta es revelada por el espíritu como libre, pone a la naturaleza como mundo suyo, por lo que en el revelar el concepto aparece como la creación del mundo y de su propio ser, es en esta manifestación donde el concepto se afirma a sí mismo y por consiguiente la verdad de su libertad (Hegel, 1997, §384). Con lo expuesto aparece que la labor de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Al igual que la religión cristiana la filosofía está de acuerdo en conocer a Dios como espíritu, sin embargo, se afirma que este elemento es propio del concepto (Hegel, 1997, §384 N). Ahora bien, para ver cómo el concepto desarrolla su elemento propio es necesario pasar a la última esfera del saber absoluto, pero antes es necesario el despliegue completo de la religión revelada. Pues antes de la exposición plena del concepto que guarda el contenido de esta religión debemos atender la representación que se guarda de este contenido. Pues la identidad que se encuentra de la manifestación con su universalización no es simplemente inmediata, esto es porque depende del desarrollo pleno de la religión revelada. Aunque en un primer momento aparezca una identidad inmediata entre lo manifestado y su contenido, esta identidad va sufrir una escisión necesaria para desenvolver plenamente la identidad.

#### **2.4.2 La presentación de la religión revelada**

*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 (Hegel, 1997, §384 N).*

Entramos en la verdadera religión, en la religión revelada, pues la religión sólo es verdadera en tanto es revelada por Dios (Hegel, 1997, §564). Esta religión revelada es un saber que está siendo para sí mismo como saber, por lo que el espíritu absoluto ya no se manifiesta en diferentes determinaciones, se manifiesta en sí mismo. Es necesario explicitar qué se pone en juego para el espíritu en este momento suyo. En esta esfera del espíritu, él reconoce plenamente su *autodeterminarse*, a diferencia de

la religión del arte bello- donde es afectada por la inmediatez de su forma, lo cual no permite una auto reflexión - la religión revelada es para sí misma, no se presenta simplemente como costumbre de una eticidad (Hegel, 1997§564). Por ello podemos decir que en la religión revelada “el espíritu absoluto [...] manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo” (Hegel, 1997, §564). Es decir, que en ese revelarse el espíritu se muestra a él mismo y no se nos presenta como un momento que no se ha determinado como tal, lo que sucedía en los momentos anteriores.

Esta revelación ha devenido para la modernidad<sup>33</sup> en una dificultad, pues se dice que el ser humano no puede conocer a Dios (Hegel, 1997, §564). Cuando la aseveración de la imposibilidad de conocer a Dios se da en una religión no revelada parece entendible, pero si se da, y ese es el caso moderno, en una religión revelada surge una inconsistencia dentro de su religión, pues si estas aseveraciones fueran ciertas podríamos decir que “esta religión sería más bien aquella en la que *nada* se habría *revelado* acerca de Dios, él no se habría revelado en ella y los que a ella pertenecen serían «los paganos que nada saben de Dios»<sup>34</sup>” (Hegel, 1997, §564 N). Ahora bien, si la palabra espíritu se tiene en su sentido pleno, contiene, por ello, su revelarse, de manera que tomándose en serio la palabra Dios no es posible negar su propio revelarse (Hegel, 1997, §564 N).

Si ahondamos en la cuestión de la imposibilidad de conocer a Dios lo primero que notamos es la intención de dejar atrás las representaciones corrientes de la fe, es decir, la tarea que se tiene es conocer a Dios como espíritu. Por lo que se quiere avanzar hasta el pensar y dejar ese conocimiento de las representaciones corrientes atrás, sin embargo, a lo primero que se llega es al entendimiento reflexivo. Recordando, con

---

<sup>33</sup> Cuando se habla de modernidad podemos situarnos específicamente en lo que ha devenido la religión para los románticos tomando como herencia suya las ‘representaciones’ que de religión da la ilustración. En esta misma línea podemos traer las especificaciones que nos brinda Taylor sobre este punto: “para los románticos la fe permanece atrapada en algunas de las asunciones centrales del Iluminismo. Se queda enfocada en la subjetividad finita y su libertad, y acepta las conclusiones de la epistemología iluminista que dicen que nada puede ser conocido respecto a Dios. Por tanto, retoma a un culto de Dios que es puro sentimiento, un Dios acerca del cual nada puede ser conocido, pero que existe. El acento entero de la fe es desplazado hacia la devoción del fiel. Y éste, defiende Hegel, está en el exterior de lo que la verdadera religión es” (Taylor, 2010, p. 419).

<sup>34</sup> Cita bíblica de la carta de San Pablo a los *Tesalonicenses 4,5* de la nota del §564

esto, la primera sección de este trabajo, podemos observar que es en la esfera del entendimiento reflexivo donde surgen las precipitadas aseveraciones de la imposibilidad de conocer a Dios, y con ello, de conocerlo a Él como espíritu (Hegel, 1997, §564 N).

Para captar correcta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo. Y la tesis que esta especulación primeramente contiene son: Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano acerca de Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano en Dios. (Hegel, 1997, §564 N)

Por consiguiente, podemos aseverar que mediante el conocimiento del hombre es que se puede dar el reconocimiento de Dios, o más propiamente el autoreconocimiento de Dios<sup>35</sup>. Pues este reconocimiento que Dios hace de sí mismo sólo es en cuanto es espíritu y más propiamente espíritu absoluto. En tanto que Dios es espíritu está en su misma esencia su autoconocimiento, y con ello, volviendo a la cita anterior, decimos que “su saberse es [...] un autoconocimiento en el ser humano” (Hegel, 1997, §564 N). De acá surge la escisión que encontramos dentro de ese autoconocimiento que Dios tiene de sí mismo, pues este conocimiento sólo se da en cuanto está presente lo humano. No obstante, acá surge la escisión pues nosotros como humanos somos lo finito en relación con lo infinito, de manera que aparecemos como lo separado de Dios, de quién no debemos estar separados por lo que estamos en un constante anhelo de retornar a esa unión con él (Taylor, 2010, p. 420 ).

### **2.4.3 La separación de forma y contenido en la religión revelada**

Con lo anterior podemos seguir desplegando la religión revelada en contraste con la inmediatez de la figura anterior del saber absoluto, el arte. Al ser superada la inmediatez de la esfera anterior, desde el punto de vista de su contenido, el espíritu absoluto es en este momento el espíritu que se reconoce a sí mismo, es decir, “es en y para sí de la naturaleza y el espíritu” (Hegel, 1997, §565). Ahora bien, con forme a su forma éste (el espíritu absoluto) es, en primer lugar, “el saber subjetivo de la

---

<sup>35</sup> “Un Dios incognoscible no es para Hegel (tan spinozista en esto) ningún Dios, sino un fantasma urdido para atemorizar a las masas” (Duque, 1998, p. 882)

representación” (Hegel, 1997, §565). En la representación los momentos de su contenido adquieren autosuficiencia, de manera que son supuestos uno frente al otro, y con ello, son fenómenos que se siguen uno tras otros (Hegel, 1997, §565). Por consiguiente, la representación hace una interconexión entre estos fenómenos, por medio de las determinaciones finitas que hace en la reflexión. A su vez esta forma de la representación finita es superada en la fe de un único espíritu, y con ello, en la devoción del culto a éste (Hegel, 1997, §565). Con forme a ello, se da la escisión de la forma y del contenido. En este momento debemos examinar qué sucede dentro de la forma, pues la forma va separarse en diferentes momentos del concepto, de manera que se forman esferas particulares en las cuales se expone el contenido del espíritu absoluto, es decir, que en cada uno de estos momentos se muestra de diferente manera la manifestación de lo divino (Hegel, 1997, §565).

Con lo anterior la exposición de la religión revelada se da de la siguiente manera: en un primer momento, el contenido se muestra como eterno, que en su manifestación permanece a sí mismo, no hay ningún tipo de escisión dentro de sí, con palabras de Valls está en su “vida intratrinitaria” (Valls, 1994, p. 225); en un segundo momento, aparece como un contenido en el que se distingue la esencia eterna de su manifestación, por lo que, “devienen mundo fenoménico en el que entra el contenido” (Hegel, 1997, §566), es decir, se muestra a Dios creador (Valls, 1994, p. 225). Por último, encontramos que el retorno del contenido en su manifestación como esencia eterna, es decir, es el retorno del fenómeno a la unidad en su plenitud, de manera que se nos muestra como reconciliación infinita, esto es la redención (Valls, 1994, p. 225).

#### **2.4.3.1 La manifestación de la eternidad en su unidad con lo manifestado**

Al primer momento lo podemos llamar el momento de la *universalidad*. En éste lo primero supuesto es el espíritu absoluto que bajo su poder es sustancia y mediante su determinación es el creador de cielo y la tierra (Hegel, 1997, §567). Ahora bien, mediante esta esfera el espíritu absoluto se a engendra a sí mismo como hijo suyo, de manera que la eternidad aparece como identidad originaria con su determinación. Por esta razón acá no hay escisión de lo universal con lo singular. Por consiguiente, esta determinación que aparece como distinta de su esencia universal se presenta como

superándose a sí misma eternamente. Es mediante esta superación como mediación de la mediación, es decir, como esa determinación de lo universal que es lo universalidad como concreción de ella, de manera que *la singularidad* y con ello la subjetividad aparecen esencialmente como espíritu (Hegel, 199, §567).

#### **2.4.3.2 Escisión de lo eterno con lo manifestado**

El segundo momento lo llamamos el momento de *la particularidad*. En lo manifestado como lo particular la esencia concreta como eterna es supuesta, por lo que su movimiento es creación del fenómeno, en esta creación se desenvuelve el disgregar de lo eterno con lo finito, o más bien la escisión del cielo y de la tierra (Hegel, 1997, §568). Aquí encontramos al espíritu finito dirigiéndose constantemente a la infinitud de lo eterno, pues en la escisión de lo eterno con lo manifestado, por este motivo lo manifestado deviene mundo. En cada uno de los lados parece que se encuentra una autosuficiencia de uno por parte del otro. Con ello, el extremo de la finitud “se hace autosuficiente hasta la maldad” (Hegel, 1997, §568); así pues, se presenta en este lado el libre albedrío. No obstante, este extremo de la infinitud se desenvuelve mediante una referencia a la naturaleza que tienen ante sí, y por su propia naturaleza este lado finito se dirige a lo eterno, con esto se hace una referencia extrínseca a lo eterno de modo que parece haber roto la escisión que se estaba desarrollando.

#### **2.4.3.3 Retorno de la unidad de lo eterno con lo manifestado**

El tercer momento es el de la *singularidad* o *individualidad*. Este momento aparece como de la oposición de la universalidad y de la particularidad pues vuelve a su fundamento idéntico, este momento es el de la subjetividad y con ello del concepto en cuanto tal, es la redención. En este momento se vuelve al *fundamento idéntico* que es la realización efectiva de la sustancia universal, que pasa desde su primer momento como abstracción hasta la autoconciencia singular de ella misma se expone de la siguiente manera (Hegel, 1997, §569).

En primer lugar se expone como lo supuesto. La autoconciencia en su inmediatez aparece como idéntica a la esencia, de manera que se expone al hijo de la esfera eterna

como trasladado a la temporalidad, y este hijo presenta al mal como superado en sí. No obstante, al mismo tiempo este hijo que es lo absolutamente concreto es presentado en su existencia inmediata y sensible como sometándose al juicio y con ello muriendo de dolor de la negatividad. Ahora bien, esta subjetividad ha devenido para sí misma desde la negatividad como regreso infinito, siendo la unidad universal de la esencialidad universal y singular esto es: “la idea del espíritu como eterno, pero viviente y presente en el mundo” (Hegel, 1997, §569).

Esta totalidad de la idea del espíritu en su eternidad pero presente en el mundo, es una totalidad objetiva, es lo supuesto que está-siendo en sí para la inmediatez del sujeto singular (Hegel, 1997, §570). Para este sujeto singular tal supuesto es algo otro a él, pero al mismo tiempo se le presenta como la intuición de la verdad eterna que está-siendo en sí. Ahora bien, por el testimonio que se da de la verdad eterna en el sujeto, éste se determina a sí mismo como lo nulo y lo malo, esto es, por su naturaleza inmediata. No obstante, por medio de su fe y mediante la unidad que se establece con la esencialidad universal y singular se cumple la verdad eterna; por lo que, con el dolor de la negatividad se cumple el movimiento que logra que el sujeto se conozca como unido con la esencia (Hegel, 1997, §570). Mediante lo anterior se logra la autoconciencia y la presencia efectivamente real del espíritu que está-siendo en y para sí como universal (Hegel, 1997, §570). Es la manifestación del espíritu en una comunidad.

Es en este momento donde se da la verdadera manifestación o revelación de Dios en la comunidad. Al haberse hecho hombre y redimido al mundo, y al llevar consigo la verdadera liberación del espíritu en una comunidad se da la unión de lo divino con lo humano. No obstante, se sigue en la misma apelación a la representación, por lo que el espíritu no es consciente de su verdadera naturaleza, porque le hace falta comprenderse en el concepto.

#### **2.4.4 Paso de la religión revelada a la filosofía**

Con la anterior exposición de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo se ha mostrado la revelación de éste. Pues mediante este triple silogismos se hace explícita

el silogismo de la mediación absoluta que “explicita la vida de él en el curso circular de figuras concretas de la representación” (Hegel, 1997, §571). Desde el salir fuera de uno a otro momento y desde su sucesión temporal y externa se muestra el despliegue de la mediación en su último resultado, es decir, se da el concluir del espíritu consigo mismo. De manera que no se queda en la simplicidad de la fe y en la devoción del sentimiento, sino que llega hasta el pensar, por lo que este despliegue tiene su expansión, esta expansión se da como una interconexión inseparable del espíritu universal. Por consiguiente, se da una nueva forma de la verdad, que será, entonces, el objeto de la filosofía (Hegel, 1997, §571).

Esta forma de la verdad que ha resultado del despliegue anterior es la verdad que le corresponde a la filosofía. El resultado que se tiene es el espíritu que es para sí y que por ello ha superado toda mediación; no obstante, en un primer momento el contenido del espíritu aparece como algo meramente formal con un contenido vacío (Hegel, 1997, §571). Debemos decir que el pensar aparece como lo formal del contenido absoluto. Por lo que:

Sólo en tanto la pura forma infinita, o sea, la automanifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad del pensar), es aquella forma el pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto que está-siendo en y para sí y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto. (Hegel, 1997, §571 N)

Lo que se ha expuesto hasta aquí se ha mostrado que el punto de partida es el carácter pensante de la filosofía, sin embargo, en la exposición que viene debemos demostrar que ese carácter pensante no se limita a una mera formalidad, mostrar con ello cómo se muestra la exposición del espíritu como actividad pensante y por lo tanto como vida. Teniendo en cuenta, que, en últimas, sus características son religiosas, no obstante, se debe exponer en qué sentido y porque en la filosofía se produce una superación de la religión. Haciendo énfasis, especialmente en este momento, en que este *Aufhebung*<sup>36</sup>, no es una superación sin más sino que tiene un carácter ‘negativo’

---

<sup>36</sup> “Respecto de la religión Hegel no es tan ambiguo como se dice. Supera simplemente al cristianismo en el triple sentido que dio él al verbo superar. Elimina primeramente aquel cristianismo que pone a Dios de un lado y al mundo del otro se agarra a la interpretación material de los «hechos salvíficos»

y 'positivo'. Miremos cómo: no es que se vaya a eliminar por completo lo religioso, sino que se contiene, con ello y siguiendo la cita anterior podemos decir que se da refugio a la verdadera religión en la filosofía, es decir, se recoge las esferas anteriores en la filosofía y se comprende su verdadero contenido (Duque, 1998, p.768). Para ver cómo se da esto es necesario pasar a la esfera de la filosofía.

En este punto se debe pasar a la exposición de la filosofía y ver cómo se establece su relación con la religión. Con ello lo que buscamos mostrar es lo que nos señala Felix Duque de la siguiente manera:

La estrategia hegeliana consiste en mostrar que ambas son idénticas [la religión y la filosofía], pero que sólo la filosofía sabe de esa identidad (pues la primera no sale del sentimiento y la representación) y que, por tanto, el mejor (más bien el único) refugio para la verdadera Religión es... ¡La filosofía! (Duque, 1998, p. 768)

Por último, debemos decir que en cuanto idénticas –la religión y la filosofía- es menester mostrar la necesidad propia del espíritu en presentar el contenido de la religión en su verdadera naturaleza, el concepto. Por consiguiente, en lo que viene se hace dos ejercicios: en el primero, se expone la necesidad de las dos esferas anteriores del espíritu absoluto de reconocerse a sí mismas y su verdad en la filosofía; en el segundo, conforme a lo que venimos diciendo damos cuenta de la naturaleza propia de la filosofía, en cuanto, ha necesitado pasar primero por estas esferas. Son dos ejercicios que no se van a distinguir, pues se presentan en toda la exposición y los dos son dos caminos de lo mismo, el reconocer la verdadera naturaleza del espíritu reconociéndose a sí mismo en la filosofía.

---

singulares; un cristianismo, por otra parte, siempre inclinado a la dominación y a la alianza con la tiranía o, por lo menos a los regímenes de «altar y trono». Hegel permite, a lo sumo, la perpetuación de ese cristianismo como cultura popular en tanto educador de la conciencia moral e iniciador en los misterios sagrados, pero de ningún modo como criterio último de verdad. Conserva, en segundo lugar, el «contenido racional» del credo (trinidad, creación, caída, encarnación). Y eleva por último este contenido a «concepto», es decir, a estructura general y dinámica del universo, estructura que es común al ser y pensar que los enlaza” (Valls , 1994, p. 230)

### 3. FILOSOFÍA Y SILOGÍSTICA DEL SABER ABSOLUTO

En este momento debemos comprender, a la luz de lo anterior, la naturaleza propia de la filosofía. Teniendo como punto de partida que la filosofía es el momento supremo del espíritu absoluto. Debemos decir que a diferencia de los saberes no-filosóficos que conocen su objeto como enfrentado a un sujeto -siendo éste el caso de la religión- la filosofía no pone a las cosas o a Dios de un lado y nosotros, los sujetos, al otro, pues “la filosofía [...] valiéndose del *concepto*, comprende el lazo que constituye la unidad del universo” (Valls, 1994, p. 208). Ya se ha expuesto la naturaleza general del espíritu absoluto, viendo en él la necesidad de identidad, pero no cualquier tipo de identidad, una identidad entre concepto y realidad, sujeto y objeto, finito e infinito, mediato e inmediato. Ahora bien, esta identidad no es una identidad indiferenciada, no es, siguiendo al mismo Hegel, y no a diferentes comentarios que se podrían dar, una identidad panteísta. Empero, este punto se debe explicitar, y con ello, dar cuenta de las diferentes representaciones que de la filosofía se da, incluso por los mismos filósofos.

Es necesario antes hacer una anotación previa acerca de la naturaleza del espíritu absoluto, que no viene siendo más que un resumen de lo dicho. Hemos pasado por sus dos primeras figuras el arte y la religión; no obstante, éstas no logran la identidad absoluta, pues se quedan paradas, en general, en el conocimiento representativo y no conceptual de lo absoluto. Ahora bien, siguen siendo figuras de lo absoluto, aunque no en su máxima expresión; pues su contenido implica la búsqueda de la suprema identidad entre lo finito y lo infinito, pero dada la naturaleza de su forma no se alcanza la *reconciliación*, se vuelve a la escisión. Teniendo claro este punto que ha sido expuesto a lo largo del anterior capítulo, podemos dar paso al proceso que continúa de esas dos esferas absolutas.

### **3.1 Necesidad para la filosofía de conocer los momentos anteriores del espíritu absoluto**

En primer lugar, debemos presentar a la filosofía como la unidad del arte y la religión. Conforme al arte podemos decir que la filosofía guarda un modo intuitivo, por lo que su producir exterior del contenido se da en diferentes figuras autosuficientes (Hegel, 1997, §573). A su vez la filosofía guarda el segundo momento en su totalidad. Con esto la filosofía une la intuición espiritual, pero se eleva como un pensar autoconsciente, por lo que, la filosofía aparece como el concepto pensante que ya reconoce lo que contenía tanto el arte como la religión. Para esta ciencia (la filosofía) la diversidad de contenido que se presentan en los dos momentos anteriores del espíritu absoluto se le presenta como necesarios y con ello esos contenidos necesarios son conocidos como libres (Hegel, 1997, §573). La filosofía necesita conocer el contenido de las representaciones que se han ido desarrollando en los diferentes momentos, y con ello, necesita conocer las dos formas que la anteceden: en primer lugar, la intuición inmediata o el presentar del arte; en un segundo lugar, la representación de la religión que se muestra como la revelación objetiva y exterior, de manera que la filosofía necesita “de su subjetivo adentrarse en sí y, luego, del movimiento subjetivo de salida e identificar la fe con lo supuesto” (Hegel, 1997, §573). El conocimiento de la filosofía es el reconocimiento tanto de su contenido como de su forma, de manera que libera la unilateralidad de las formas anteriores y las eleva a la forma absoluta, determinándolas como contenido, la forma permanece idéntica al contenido, es decir, es la exposición del *proceso* del espíritu que alcanza su auto-reconocimiento por lo que “este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, hacia atrás ve solamente su propio saber” (Hegel, 1997, §573). Por consiguiente, al investigar el arte y la religión nos encontramos con el contenido de la filosofía, pero es la filosofía la que las comprende a las dos y esa comprensión es ir a la esencia de ese contenido y eso mismo es filosofía. Es por esto que todo lo que se ha venido exponiendo, tanto en la primera sección como en la segunda, hace parte de la filosofía misma y esa *exposición* ya es filosofía. Es por ello que acá podemos decir que la filosofía da en la naturaleza de la religión.

### **3.2 Diferencia y relación de la filosofía con la religión**

El contenido de la religión muestra su verdadera naturaleza ante ella misma cuando la explicita la filosofía. Es por ello que la religión se debe ver como la historia de Dios reconociéndose a sí mismo. Ahora bien, en el camino histórico, donde ha pasado tanto el arte como la religión, se muestra como necesidad propia de la modernidad que el filósofo exhiba la menesterosidad de ese reconocimiento. Por consiguiente, la filosofía debe penetrar en el objeto mismo, es por ello que el objeto debe ser consciente de sí mismo. Esto se debe a que el espíritu toma autoconciencia de sí mismo mediante sus expresiones culturales, esto hace que se muestre la necesidad del tratamiento filosófico de estas manifestaciones propias del espíritu.

#### **3.2.1 Relación de forma y contenido**

En la presentación general que se hizo del espíritu absoluto ya se había mencionado la distinción de formas en la religión y la filosofía, y se dijo que la primera tenía como forma la representación y la segunda el concepto, pero para ser más específico podemos decir que al mencionar el concepto, en la filosofía, nos referimos a la forma del pensamiento especulativo frente a una forma del entendimiento reflexionante que nos da la representación de la religión. Sin embargo, no debemos oponer lo religioso y lo filosófico, pues la filosofía especulativa se muestra filosofando lo religioso. Ahora bien, conociendo la distinción de estas formas podemos decir que “el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión” (Hegel, 1997, §573 N).

Lo anterior es dicho desde el punto de vista especulativo, sin embargo, esto no se comprende porque se ve a la luz del entendimiento, por eso es necesario cuando se expone la filosofía analizar el modo como el entendimiento lo ve a fin de comprenderlo filosóficamente, es decir, para comprender el objeto en sí mismo. Prosiguiendo con esto, es necesario retomar § 1 de la ENC donde se nos dice que tanto la religión como la filosofía tienen como objeto a la verdad, pero la religión aparece como la verdad para todos los humanos y con ello aparece como testimonio del espíritu, en cuanto es

testificación es el espíritu en el ser humano (Hegel, 1997, §573 N). Ahora bien, a esta figura el espíritu aparece en las representaciones sensibles y en las categorías finitas del pensamiento – es decir, en las categorías del entendimiento-. Por consiguiente, se ve al espíritu reteniendo su propio contenido pero violentándolo y comportándose frente a él de manera inconsecuente. Expliquémonos: por un lado, aparece el espíritu como testificación que se muestra como representación sensible, es decir, como contenido finito del entendimiento; por otro lado, se nos exhibe el contenido propio del espíritu como religioso, y con ello, especulativo; por consiguiente, se nos muestra una escisión de su forma con su contenido. Por esto el entendimiento se ocupa de los objetos finitos; no obstante, tiene como esencial los objetos infinitos, pero no admite la posibilidad de conocerlos, muestran su inconsecuencia con su contenido. De manera que: “valiéndose de esta inconsecuencia enmienda el espíritu lo defectuoso de tales representaciones y categorías; y por esta deficiencia suya, nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contradicciones en la exposición de la fe” (Hegel, 1997, §573 N). En consecuencia de ello y sí el espíritu deja transitar libremente esa reflexión finita el contenido religioso va ser aniquilado. Es por ello que es justificable que la religión se guarda de ese tipo de razón y con ello de esa filosofía, de manera que se declara enemiga de ésta.

No obstante, debe ser diferente la relación de la religión con la filosofía especulativa, es decir, con la filosofía concipiente, pues si fuera contra ella iría contra una filosofía que tienen como contenido el mismo de la religión, un contenido especulativo. El enfrentamiento de la religión con la filosofía especulativa se genera por la falta de comprensión de la distinción de las formas antes expuestas (representación y concepto), es decir, del desconocimiento de las diferentes formas espirituales y con ello el desconocimiento del pensamiento en cuanto tal; más exactamente ese enfrentamiento se da por “la falta de comprensión de la distinción del contenido respecto de las formas, contenido que puede ser el mismo bajo las dos” (Hegel, 1997, §573 N). Es por este motivo que la religión al reconocer su verdadera naturaleza pensante no verá a la filosofía especulativa como un enemigo, sino que, comprenderá la necesidad de llevar sus objetos hacia su verdadera forma como concepto. Pues, “[e]n cualquier sentido que la religión pueda expresar verdad

abarcadora y fundamental, la filosofía debe mostrar la misma verdad en sus propios términos filosóficos [es decir, en términos conceptuales]” (De Nys, 2015, p. 116)<sup>37</sup>. Esto nos permite decir que la filosofía nos muestra la verdadera naturaleza de las verdades que *representa* religión; con ello, contrario a lo que se creería la religión al dirigirse a la filosofía no se violentaría a sí misma, aunque en una imagen inmediata y *representativa* de ella pareciera que sí. La religión se guarda en la filosofía, pues la filosofía es el momento supremo del espíritu absoluto, es por ello, que la filosofía sigue siendo religiosa.

### 3.2.2 Representaciones que se da del Dios de la filosofía

A continuación se debe exhibir las representaciones que se han ido construyendo del ‘Dios de la filosofía’. Debemos exponer las acusaciones acerca del poco Dios (ateísmo) como el de demasiado Dios (panteísmo) que se le ha hecho a la filosofía. Hegel nos señala que en su época se ha hecho más corriente la acusación de panteísmo que de ateísmo a la filosofía, y con ello, ya deja de valorarse como una acusación esa afirmación; así pues, se da por un hecho demostrado, haciendo que la gente devota crea que es una aseveración cierta (Hegel, 1997, §573 N). Por lo que se dice que “la filosofía [...] es la doctrina del todo-uno o panteísmo” (Hegel, 1997, §573 N). Debemos desarrollar esas acusaciones y comprender por qué Hegel nos muestra que es más honroso acusar a un sistema filosófico de ateísmo que de panteísmo, aunque a primera vista parezca al revés.

En primer lugar, se debe tener que estas acusaciones tienen de fondo la discusión del fundamento o de la vaciedad de Dios, es decir, surgen de representaciones que: 1) en las que Dios lleno de contenido no es capaz de comprenderse conceptualmente por lo que es eliminado y 2) no es determinado por lo que su contenido es vacío y puede ser cualquier cosa. Ahora bien, conforme la exposición de ello se hace en la nota del §573 no se debe olvidar que esta exposición

---

<sup>37</sup> “In whatever sense religion conveys comprehensive and fundamental truth, philosophy must exhibit that same truth in its own, philosophical terms” (De Nys, 2015, p. 116)

se explaya en un punto de vista extrínseco y no intrínseco como lo son los párrafos como tal.

### **3.2.3 La representación de una filosofía con poco Dios, ateísmo**

La acusación que se le hace a la filosofía de ateísmo implica dos elementos a examinar: en primer lugar, la acusación de ateísmo presupone una representación determinada de un Dios que a su vez está lleno de contenido; en segundo lugar, y siendo consecuente con el primer elemento se dice que los conceptos filosóficos no pueden llenar esas representaciones determinadas de ese Dios, representaciones que están directamente vinculadas con los conceptos que se quieren llenar (Hegel, 1997, §573 N). Por lo que esta representación que se da de la filosofía supone que ésta (la filosofía) puede conocer las categorías que la religión representa y con ello conocer sus peculiaridades, por consiguiente, la filosofía es capaz de conocer su contenido en el contenido religioso y abandona de esta manera esas representaciones por no encontrarles cabida en sus conceptos. Ahora bien, esto es del lado filosófico, porque si lo vemos desde lado de la religión no sucede lo mismo, la representación religiosa no contiene de esa manera al pensamiento, pues no se comprende a sí misma mediante éste, es decir, a la religión no le interesa comprenderse conceptualmente, por lo que, al menos en su inmediatez es excluyente (Hegel, 1997, §573 N). Esto son elementos básicos de lo que implica la representación de ateísmo, es necesario ver en qué sentido la acusación de panteísmo es más ‘infame’ para la filosofía. Vemos que el ateísmo se queda colgado en sus conceptos de Dios, que no son más que representaciones con pinta de conceptos, aun así, aunque Dios no llene sus representaciones no ponen indiferentemente a Dios como una sustancialidad indiferenciada, donde todo es Dios.

### **3.2.4 La representación de una filosofía con demasiado Dios, panteísmo**

La acusación de la filosofía como panteísta surge como repuesta o intento de suavizar el ateísmo, no obstante, esta acusación es más ‘infame’ para los contenidos que guarda la filosofía, es necesario exponer el por qué. Pero antes se debe aclarar qué es el panteísmo y diferenciarlo de nociones que si bien no son panteístas son tomadas como tal.

Se dice que se ha acusado a la filosofía de panteísmo, donde “todo sería Dios y Dios sería todo” (Hegel, 1997, §573 N). La acusación viene de una teología donde Dios es un sentimiento subjetivo y con ello niega la posibilidad del conocimiento de ÉL, por lo que en ese Dios general no hay determinaciones objetivas (Hegel, 1997, §573 N). De manera que esta teología no le interesa el concepto pleno de Dios, no le interesa buscar las determinaciones objetivas de éste. Por lo que considera las determinaciones de ese concepto como cosas del pasado, intereses de otros tiempos; por consiguiente, considera la doctrina de la naturaleza de Dios como algo histórico (Hegel, 1997, §573 N).

Ahora bien, Hegel nos señala que un Dios indeterminado se encuentra en todo tipo de religiones, y con ello, en todo tipo de devoción. Los ejemplos que nuestro autor nos muestra de dioses indeterminados son los siguiente: la de los hindúes hacia los monos o las vacas, la devoción al Dalai Lama, la de los egipcios a los bueyes (Hegel, 1997, §573 N). Estos ejemplos son “la veneración de un objeto que entre sus absurdas determinaciones contiene también lo abstracto del género, o sea, [la determinación] de dios en general” (Hegel, 1997, §573 N). Conforme a esto se nos dice lo siguiente:

Las religiones orientales eran esencialmente para Hegel versiones no evolucionadas de lo que más tarde habría de desarrollarse en Occidente. Todas ellas exhibían un sentido de la unidad del mundo que estaba relacionado con la naturaleza y el espíritu, pero en su desarrollo, pero en su desarrollo iban raramente, según Hegel, más allá de una vaga intuición de esa unidad. (Pinkard, 2002, p. 730)

Para la teología moderna basta cualquier tipo de dios para encontrar a Dios en cualquier tipo de religión, es por esto que encuentra este tipo de dios en la filosofía dejando atrás su acusación de ateísmo. No obstante al intentar suavizar la acusación de ateísmo en panteísmo lo que hacen es vaciar a Dios de todo contenido (Hegel, 1997, §573 N). Con ello se nos exhibe una representación de una universalidad abstracta, en la que no hay una determinidad como tal, la determinidad es lo no divino es la existencia mundana. Aparece, con esto, que las cosas determinadas de la universalidad divina son las cosas mundanas, esto hace que tales cosas presenten una universalidad panteísta, es decir, todo es. Tanto las cosas más insignificantes como las más valiosas poseen sustancialidad, y nos presentan este ser de las cosas mundanas como Dios, esta

representación aparece por la falta del pensamiento de quién las presenta (Hegel, 1997, §573 N).

Con forme a lo anterior podemos decir que aquellos que postulan el panteísmo de la filosofía es porque no comprenden conceptualmente la filosofía. Con ello, Hegel nos señala que estos postulantes de la filosofía como panteísta, deberían comprobar si hay alguna filosofía o incluso alguna persona que se le atribuya una realidad efectiva o una sustancialidad a todas las cosas y que al mismo tiempo las haya considerado Dios (Hegel, 1997, §573 N). Pues aparte de ellos, nos dice nuestro filósofo, no se les ha ocurrido a nadie esa representación de las cosas (Hegel, 1997, §573 N).

Con respecto a esto, es necesario comprender que los modos de representación de las diferentes religiones y filosofías parten de la necesidad de tener una representación de Dios y de su *'relación'* con el mundo – con esto, recordando el comienzo del primer capítulo-. Ahora bien, la filosofía sabe que para comprender la *'relación'* de Dios con el mundo es necesario la determinación de la naturaleza de Dios (Hegel, 1997). Por esta razón, la representación de filosofía que tienen el entendimiento rechaza las representaciones y todo sistema que provenga del sentimiento, de las fantasías y de la especulación que ostenten una conexión de Dios y mundo, por consiguiente, “para tener puramente a Dios en la fe o conciencia, se lo separa de los fenómenos [tomándolo] como la esencia o se lo separa de lo finito [tomándolo] como infinito” (Hegel, 1997, §573 N). De esta manera de ver la *'relación'* de Dios y mundo hace que se pregunten por otro tipo de *'relaciones'*<sup>38</sup> como por ejemplo la de finito e infinito, la de fenómeno con la esencia, entre otras; no obstante, esto se hace desde la forma de la reflexión, haciendo un escollo cualquier tipo de pregunta acerca de esas *'relaciones'*, de manera que hacen inconcebible la comprensión de Dios.

Por otro lado, como nos estamos encargando de una nota donde el punto de vista es exotérico, debemos, en este momento, mostrar, de manera general, la ocupación de la ciencia, de la filosofía especulativa en miras de su concomitancia con

---

<sup>38</sup> Para este punto recordemos la exposición de la *'relación'* de la inmediatez y la mediación hecha en el primer capítulo.

la unidad en general para luego volver con más propiedad a la discusión acerca de la filosofía como un panteísmo. Es por ello, que se debe explicar cómo se da la identidad, pues no es una identidad abstracta e indiferenciada, sino una unidad concreta mediante el concepto, pues en la filosofía especulativa “cada etapa del proceso es una determinación peculiar y propia de esta unidad concreta, y la última y más profunda de las determinaciones de la unidad es la del espíritu absoluto” (Hegel, 1997, §573 N). Con esto, es menester exigir a los que juzgan sobre filosofía estar enterados sobre la cantidad de determinaciones que hay en la unidad, y las diferencias entre esas determinaciones. El problema es que las representaciones que surgen de filosofía, como todas las que hemos presentado a lo largo del escrito, es que no muestran conocimiento sobre esas determinaciones, y ni siquiera muestran el ansia de hacerlo. Es por esta razón que estos puntos de vista no superan la representación de una unidad indeterminada que abstrae la determinación que la conforma. Por consiguiente, la reflexión no dice otra cosa que la filosofía “es la seca identidad y que ella es el sistema de la identidad” (Hegel, 1997, §573 N). Y lo hacen sin saber cuál es el concepto de la identidad, y con ello, no se comprende lo que en realidad es la unidad concreta, el concepto; por consiguiente, no han sabido concebir el contenido propio de la filosofía, y entienden lo contrario a lo que es.

Este problema nos sitúa en un término que ha aparecido en toda la exposición, así pues, el término ‘relación’ se ha presentado con mucho cuidado para no confundir y caer precisamente en lo que no es. La *relación* no es algo extrínseco de las determinaciones, todo se hace dentro de una unidad, que, sin embargo, no es indiferente pues es determinada y concreta. Un ejemplo perfecto de este punto es cuando expusimos cómo se desarrollaba la inmediatez y la mediación. Ahora bien, comprendiendo esto, se puede hablar genuinamente y sin temor a confundirnos de una *relación*, y no seguir en una ‘relación’ que nos presenta el entendimiento, la cual hemos enfrentado a cada momento.

Aclarados los términos y la naturaleza de un panteísmo podemos volver a la discusión con la atribución de panteísmo a la filosofía, pues hemos adquirido las herramientas suficientes para su confrontación. Con lo expuesto acerca de la unidad

vemos que la unidad que concede el panteísmo no es sino una unidad indiferenciada, no es concreta y determinada. Los que acusan a la filosofía de panteísta miran esa relación de Dios y mundo que comprende la filosofía como identidad, pero como una identidad indeterminada. Por consiguiente, para estos acusadores cuando la filosofía afirma la identidad entre Dios y mundo lo que está haciendo es aseverar que tienen la misma sustancialidad sólida, y presentan al Dios de la filosofía como un compuesto de Dios y de mundo. El problema es que al no comprender la determinación de la unidad, y quedarse con categorías como es la identidad vacía no hacen sino atribuírselo a aquello que no entienden, por ello, la identidad de Dios y mundo les aparece como una contradicción que no logran entender. Por este motivo, se deben contentar con la representación de una ‘relación’ indeterminada de Dios y mundo (Hegel, 1997, §573 N).

En esas representaciones que venimos exhibido el creer no avanza ni siquiera a una *representación* determinada, de manera, que, al intentar comprender el contenido se queda colgado en la indeterminación de Dios y del mundo. Ahora bien, no se encuentra ningún problema, que los seres humanos sin una educación y sin una inteligencia formada, se contenten con esa indeterminación. Empero, cuando nos acercamos a una inteligencia formada y con intereses de contemplar reflexivamente lo supremo, es distinto, pues si ellos se quedan en esas representaciones indeterminadas debemos dudar si tomar en serio el espíritu y el contenido de ellos (Hegel, 1997, §573 N). Pues es menester comprender que “la consideración esotérica de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y de los conceptos es la filosofía misma” (Hegel, 1997, §573 N).

### **3.3 Filosofía y silogismo**

El camino que hemos recorrido, nos ha llevado a la filosofía misma, la filosofía, es entonces, “la idea que se piensa, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad acreditada en el contenido concreto como realidad efectiva suya” (Hegel, 1997, §574). Con esto podemos decir que la ciencia, en su figura suprema del espíritu retorna a su comienzo lo lógico, pero ya no de la misma manera, pues ahora su resultado es lo espiritual (Hegel, 1997, §574). El espíritu ha elevado su

elemento propio como su principio; por consiguiente, el espíritu deja de ser mero fenómeno y se vuelve su principio. Es por este motivo que en este punto no se debe tomar a la lógica simplemente como el comienzo del saber filosófico sino que se debe comprender que el saber filosófico, en cuanto es espíritu absoluto -regresa a ella (a la lógica)-, se le reconoce como su verdad. Por consiguiente, “[e]l concepto de la filosofía es [...] la Idea que se piensa, la Idea lógica, pero en cuanto no es nada de primero o de inmediato, sino en cuanto puesto por el espíritu al término del proceso de la ciencia” (Léonard, 1990, p. 151). En la filosofía el espíritu logra que su forma y contenido sean puesto como idénticos; así pues, acá el espíritu se reconoce en la idea que se piensa a sí misma, es lo finito reconociéndose en lo infinito, o más propiamente, reconoce su naturaleza infinita.

En la sección del espíritu absoluto, Hegel por medio del triple silogismo presenta la verdadera naturaleza de la filosofía; pues conecta de forma lógica las tres partes de la filosofía. Podemos decir, con esto, que el “espíritu absoluto como filosofía encarna toda la articulación, en la Lógica y en la Filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu” (Wallace, 2005, p. 318)<sup>39</sup>.

El trascurso del fenómeno nos ha dado como resultado en la exposición de la filosofía, es decir, la elevación de lo espiritual como su principio (Hegel, 1997, §574). Este fenómeno constituye los distintos fenómenos que son los silogismos que le dan el movimiento al transcurrir de la idea. En el triple silogismo se presenta la verdad de la filosofía como movimiento de todas las determinaciones del sistema, es el proceso donde se desarrolla la verdad de la filosofía. Para introducirnos a estos silogismos podemos indicar la ayuda que nos presenta Jorge Aurelio Díaz

Recordemos que para Hegel la estructura del silogismo, que consiste en conectar dos términos extremos mediante un término medio, es la misma estructura de toda mediación y, por lo tanto, de todo proceso, porque una mediación consiste en que algo se distingue de sí y se identifica consigo a través de otro. Por ejemplo, un niño sale de sí mismo para volverse un adulto, y es mediante ese su ser otro que él llega ser más él mismo, que se realiza como tal. (Díaz, 2008, p.223 )

---

<sup>39</sup> “Absolute Spirit as Philosophy embodies the entire articulation, in the Logic and the Philosophy of Nature and Philosophy of Spirit, that has gone before” (Wallace, 2005, p. 318).

Con esto, podemos indicar que acá nos encontramos en la exposición de lo que es lo propiamente filosófico, se hace el recorrido completo de la idea en cuanto en ella se da la verdad del espíritu. Es por ello, que en estos silogismos se da el recorrido del proceso, en cuanto se da la presentación de distintos modos de darse la mediación de la idea para alcanzar su verdad. Antes de una breve exposición de los silogismos podemos decir que en ellos:

[A]parece [...] que la vida del Espíritu absoluto se constituye, a la vez, por un despliegue objetivo y transitivo (§575), por un engendrar subjetivo de sí mismo, activo y reflexivo (§576) y, finalmente y sobre todo, por una automanifestación de la Razón que lo inhabilita, a través de esos dos procesos en los cuales se da generosamente, pero de los que hace a su vez los instrumentos fenoménicos de su revelación absoluta (§574). (Léonard, 1990, p. 156)

La primera forma del silogismo tiene como punto de partida lo lógico, su término medio es la naturaleza, dando paso a su otro extremo que es el espíritu. Por consiguiente, este silogismo se presenta como el devenir de lo lógico a naturaleza, y la naturaleza a espíritu, en su volver a lo lógico (Hegel, 1997, §575). Ahora bien, hay que aclarar que la naturaleza no se interpone entre lo lógico y espiritual dejándolos como dos abstracciones aparte, en la que una no interviene en lo otro, dejándolos como partes autosuficientes. Esto es porque la idea, en su recorrer en el silogismo está en todos los momentos, y en este primer silogismo aparece la naturaleza como momento negativo de la idea. Pues el concepto en busca de su libertad debe pasar por su forma exterior en la naturaleza hasta volver a su verdad en el espíritu (Hegel, 1997, §575).

Este fenómeno o primer silogismo se supera en el segundo, donde se presenta como el punto de vista del espíritu, pues el mediador del proceso no es lo otro de la idea, sino el espíritu. Este proceso se presenta como presuposición de la naturaleza, lo cual concluye en lo lógico (Hegel, 1997, §576). Este proceso es el conocer subjetivo, por consiguiente, “[e]s el silogismo de la reflexión espiritual en la idea” (Hegel, 1997, §576). La ciencia, en este momento, en su conocer subjetivo buscan la libertad, y el conocer aparece como camino para producirla (Hegel, 1997, §576).

El tercer silogismo es en cuanto tal la idea de la filosofía, el término medio de este silogismo es la razón que se sabe a sí misma, lo lógico, lo absoluto, teniendo como

extremos que se desdoblán de este término medio al espíritu y a la naturaleza. El espíritu acá es, entonces, el “proceso de la actividad subjetiva de la idea” (Hegel, 1997, §577); mientras la naturaleza es el “extremo universal como proceso que está-siendo en sí, objetivamente” (Hegel, 1997, §577). Estos dos fenómenos – lo natural y lo espiritual- que se han desarrollado en los dos silogismos se determinan como manifestaciones de lo lógico, de la razón que se sabe a sí misma. Esto es mediante su naturaleza, el concepto, este movimiento que se vienen presentado es la actividad propia del conocer, pues es “la idea eterna que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto, [se] engendra y [se] goza” (Hegel, 1997, §577). Con todo esto no nos queda sino presentar la cita con la que Hegel termina su ENC:

Pero el pensar que es puro para sí mismo es, un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo; y en cuanto más el pensar es puro para sí mismo, tanto más el pensar de lo más excelente.

Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento. Él actúa en tanto, tiene, de modo que aquello [el obrar, la actividad] es más divino que aquello que la razón pensante cree tener. La especulación es así lo más satisfactorio y mejor. Si pues Dios se encuentra se encuentra siempre en ello, como nosotros a veces, él es admirable; y sin más, más admirable. Y así está él en ello.

Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le conviene vida y existencia continua y eterna. Pues esto es Dios. (Hegel, 1997, §577)<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Esta cita es la famosa cita que Hegel hace de la Metafísica de Aristóteles, del libro XII capítulo 7. Acá seguimos la traducción que nos pone Valls seguida de cómo lo puso Hegel en alemán. Dejamos la cita en el alemán que aparece en la ENC: “Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, in noch vollere Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation ist das Angenehmste und Beste. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. So verhält es sich aber mit ihr.

Para finalizar comentemos brevemente esta cita que Hegel puso como lema, que está puesto, a diferencia de la costumbre, al final y no al comienzo (Duque, 1998, p. 772). En gran medida encontramos enmarcado lo que hemos expuesto. Pero nos sirve recoger puntos para señalarlos y dejarlos más claros sobre todo en el momento que nos encontramos. Siguiendo a Wallace podemos decir que Hegel muestra en esta cita “que el patrón circular del ‘auto-pensamiento’ es la verdad fundamental de la filosofía” (Wallace, 2005, p. 317)<sup>41</sup>. Es pues con la exposición del triple silogismo donde comprendimos que el círculo final ha sido completado por la idea lógica en el espíritu absoluto (Wallace, 2005, p. 317). Esto es porque en este punto el auto-conocimiento se identifica con el auto-pensamiento, ambas ‘actividades’ se desarrollan plenamente en este momento del espíritu (Wallace, 2005, p. 317). Con esto podemos decir que “Hegel y Aristóteles también están de acuerdo en que este auto-pensamiento Idea o la verdad del auto-conocimiento es lo que se conoce correctamente como ‘Dios’” (Wallace, 2005, pp. 317-318)<sup>42</sup>. Señalando que esta actividad del pensamiento es vida, y como vida es vida del espíritu que reconce su verdadera naturaleza como parte de lo divino.

Conforme a lo anterior, hemos puesto la necesidad de la filosofía de haber pasado por la religión, y más propiamente es una necesidad del espíritu reconociendo su verdadera naturaleza. Todos los momentos del espíritu absoluto, se han enmarcado para constituir la verdadera naturaleza de la filosofía, la cual es la que nos permite comprender, como ninguna otra de las esferas, la verdad del espíritu. Acá queda justificada la menesterosidad de que al comprender la verdad de la filosofía hegeliana, para bien o para mal, tuvimos que pasar por la religión; a su vez, se muestra que toda

---

Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit” (Hegel, 1830, §577). A este respecto Valls nos señala “que Hegel traduce *voûç* indistintamente por pensamiento, pensar y razón pensante” (Valls, 1997, p. 605 nota 925)

<sup>41</sup> “Hegel again suggests that the circular pattern of "self-thinking" is the fundamental truth of philosophy” (Wallace, 2005, p. 317).

<sup>42</sup> “Hegel and Aristotle also agree that this self-thinking Idea or self-knowing truth is what is properly referred as ‘God’”(Wallace, 2005, p. 318)

actividad propia del espíritu es pensamiento, aunque su forma, en algunos momentos, parezca mostrar algo contrario.

## 4. CONSIDERACIONES FINALES

### §1

En primer lugar comentemos lo que ha sido la experiencia del trabajo enciclopédico. En ella hemos encontrado un texto que tiene como base una conexión lógica-especulativa, que por ello, nos exige a nosotros mismos a confrontarla en su riqueza, no con una mirada inmediata o externa, sino con un deseo de experimentar su movimiento más propio, con esto, darle curso a su proceso. Ahora bien, en nuestro intento de apropiación nos encontramos que, quien quiera trabajar la ENC encuentra que por sí sola no se le suele trabajar. En general, se usa para complementar la interpretación de alguna lección o algún otro escrito de Hegel. A diferencia de ese trabajo usual donde se la relega a un segundo plano, nosotros usamos los otros escritos de Hegel como complemento. Esto implica que en alguno de los puntos centrales nos tocó valérsela con nuestra astucia para penetrar en tan difíciles pero importantes párrafos. No obstante, no es arbitrario que nuestro trabajo haya sido desde la ENC, pues como señalamos en la introducción, en la ENC hay una reformulación de la filosofía, no es un ordenamiento extrínseco del asunto.

Es sólo en la conexión con el todo que se puede trabajar la verdadera naturaleza de un objeto. Por este motivo, no es un capricho trabajar desde la ENC, ella nos permite visualizar la conexión lógica del sistema. Con ello, nos muestra la verdadera naturaleza de nuestro objeto, la filosofía. Con ella hemos dado curso a los lados de lo lógico: el lado del entendimiento, el dialéctico y el especulativo (Hegel, 1977, §79). Decidimos no hacer una exposición abstracta de estos lados, sino más bien los dejamos operar, les dimos curso, desde la representación de la reflexión como punto de partida donde mostramos el operar del lado del entendimiento, como el darle curso a ello, hasta lograr la verdad de la dialéctica en la especulación.

## §2

Es momento de mostrar nuestra experiencia en relación con lo que nos hemos propuesto, sabemos de antemano que la cuestión es polémica. Por ello, es útil aclarar provisionalmente esa experiencia. Comencemos preguntándonos por el título puesto. Así pues, es posible que el título de este trabajo de grado cause dos reacciones opuestas: en una primera, indiferencia, pues algunos pueden preguntarse, ¿qué tienen que ver la religión para comprender la naturaleza de la filosofía? Y podrían incluso pensar que esto es una regresión de la filosofía, en la cual se subordina a la creencia religiosa, y ésta se compromete con una ‘tesis’ metafísica que nada tienen que ver con el mundo ¿Pues qué tiene que ver el camino de la comprensión de la religión para dar con la naturaleza de la filosofía? Pensando que este trabajo no concierne con ‘problemas’ ‘actuales’, y su escritor es un obsesionado con un filósofo y no se remite a problemas ‘reales’. Otra reacción posible es la de aquellos que les puede interesar para aclarar sus conocimientos de Hegel, en cuanto Hegel es un filósofo importante y le precede una fama de oscuro; sin embargo, esta aclaración no va más allá de un recuento histórico de algo que ya pasó. Estas preguntas comportan una representación, la cual confronta inicialmente Hegel. Esa confrontación no se nos hace clara si no vemos como Hegel trabaja.

Aunque las dos reacciones parecen distintas tienen algo en común, no ven el trabajo como un problema más allá de un comentario con fines anecdóticos y sólo le dan curso a sus representaciones del tema. Nuestro trabajo ha procurado superar nuestro prejuicio acerca de cómo Hegel trabaja. Con esto es menester tomarnos en serio a Hegel y trabajarle con el cuidado necesario; ahora bien, precisamente porque se trabaja a Hegel con seriedad y cuidado este trabajo no lo exime de críticas; esto es, porque no se puede confundir este trabajo como una apología ciega a Hegel donde por las buenas o por las malas obliguemos a pensar como él, sólo queremos comprenderlo. No podemos confundir este trabajo, con una defensa *ad hominem*, pues es por la naturaleza propia del objeto que nos permite presentar la menesterosidad propia de la religión conforme al espíritu, y con ello, lo fundamental para comprender la naturaleza propia de la filosofía, en su transcurrir como espíritu reconociéndose a sí mismo.

Debemos decir, con esto, que para mal o para bien la religión *le da curso a la totalidad de la cultura*. Por consiguiente, la religión no es un simple capítulo, que se puede desechar sin más, de la filosofía, pues la conciencia de sí del espíritu es expresada en la religión. En el arte ya hay un recorrido total de la cultura, y esto es desde el desarrollo del espíritu. No obstante, en el arte no se presenta la autoconciencia del espíritu tal y cómo lo hace la religión. También en el arte hay un reconocimiento del espíritu pero el espíritu no es consciente de ello. Conforme a ello, debemos comprender que en su hacer la religión y el arte contienen la determinación más propia del espíritu, a saber, el pensamiento. No podemos, excluir la experiencia artística y religiosa de su determinación como pensamiento, aclarando, sin embargo, que su forma es distinta al pensamiento en cuanto pensamiento. De manera que teniendo como base la determinación pensante del espíritu pudimos construir nuestra experiencia de las determinaciones del espíritu absoluto. Precisamente, nuestro camino tuvo como fundamento el sumergirnos en la experiencia de lo especulativo mediante su ascensión por medio del proceso mismo de las representaciones.

Hemos aprendido en el curso de las representaciones que las críticas a Hegel, que vienen tanto de creyentes como de no creyentes no van a la matriz hegeliana. Los creyentes muestra la preocupación de no encontrar al Dios de las revelación, mientras los no creyentes le reprochan no ir hasta las últimas consecuencias de su postura y “como se dice vulgarmente «mató al tigre, pero se asustó con el cuero»” (Díaz, 2008, p. 242). Estas acusaciones, al menos sin un examen, no van al caso, pues hemos comprendido que la filosofía hegeliana es una filosofía especulativa, de manera que, el contenido religioso es el contenido de la filosofía. Con esto podemos leer la siguiente cita:

[E]s verdad que si se entra en el corazón de la filosofía hegeliana, a saber, el concepto de concepto, las preguntas entorno a su ortodoxia cristiana [la de Hegel], a su panteísmo o ateísmo pierden enteramente su sentido usual porque tales etiquetas o calificaciones son solidarias de una visión representativa que el concepto hegeliano trata continuamente de superar. (Valls , 1994, p. 210)

Así pues, no podemos leer el tratamiento de Hegel hacia la religión ateniéndonos a las representaciones que de ella tenemos nosotros, debemos, por ello,

leer a Hegel para confrontar esas representaciones. Con esto no queremos señalar que se le crea a Hegel ciegamente, se le puede rechazar. Pero si invitamos a leer su obra de manera seria y juiciosa; y por qué no, estar más dispuestos a prestarle oído a la oferta de Hegel de una filosofía especulativa (Díaz, 1998, pp. 204-205).

Así pues, la religión no es posible sin la experiencia ‘cultural’, pues es en ella donde la ‘cultura’, o mejor, el espíritu se capta a sí mismo. Pero esa experiencia religiosa no es posible sin la experiencia total del espíritu. Pues no podemos quedarnos, en la representación usual según la cual, la religión es algo puramente sentimental y privado, al menos no sin examinar. Al mostrársenos la religión como la autoconciencia del espíritu es necesario saber que en ella se muestra toda la experiencia ‘cultural’, y con ello, no podemos excluir la experiencia de la ciencia en general.

Podemos, entonces, volver a preguntarnos por una propuesta especulativa, o al menos tomar en serio lo que ella nos quiso decir, sin caer en una *nostalgia anacrónica* del pensamiento hegeliano. Queda, entonces, la tarea de volver a leer a Hegel, y mirar si es posible tomar en serio la oferta hegeliana. Y con ello comprender que “no debe haber ninguna de demarcación entre la filosofía y el resto de la vida humana [-y diríamos nosotros, por qué no, divina]” (Feyerabend, 2009, p. 27). Así pues, la filosofía no abandona o elimina otro tipo de saberes, los comprende y les da curso, siendo eso mismo, contenido de la filosofía. De manera que se nos hace más claro la razón por la que le debemos dar curso a los ‘otros’ tipos de saberes del espíritu, con esto, más determinadamente para comprender la naturaleza de la filosofía, la religión.

Conforme a lo dicho hemos presentado dos cosas. En la primera exponemos y comentamos uno de los ejes centrales de la filosofía hegeliana, la necesidad de la religión para la exposición de la filosofía en cuanto tal. En segundo lugar, se combaten dos tipos de representaciones: a) las representaciones que en la época de Hegel se encontraban acerca de un tratamiento especulativo de la religión; b) las representaciones que del sistema de Hegel se hacen, mostrando que por más que nos disguste el tratamiento acerca de un tema específico de un autor- que en este caso es

la caracterización de la filosofía por medio de la religión-, y juzgarlo con nuestra mirada actual rechazándolo porque nos parece ‘odiosa’ esa manera de trabajar, es decir, sin leerlo.

Así pues, hemos querido mostrar cómo la religión no puede desaparecer del mapa filosófico, todo lo contrario, las preguntas y el contenido mismo de ella fue y sigue siendo fundamental para la experiencia del filosofar. Pues el contenido de lo absoluto, la *relación* fundamental de lo finito e infinito tiene una base religiosa, y con ello, no podemos contraponer de una manera tan sencilla la religión de la filosofía, pues ambas esferas son experiencias necesarias del espíritu, y han constituido la historia de éste. A su vez, y en el sentido que hemos venido trabajando anuncia la importancia de la ‘revolución cultural’ puesta por la religión como eje crucial en el constituir de una época, es por ello, que incluso en algún momento el cambio de un gobierno corrupto implicaba una reforma (Žižek, 2010, pp.12-13). Hoy en día, la filosofía no debe rechazar sin más la religión, no puede hacer una contraposición sin examen; y menos en una época tan convulsionada donde la religión se vuelve a visualizar como central en los sucesos espirituales de nuestra época.

### §3

Se nos presenta la necesidad de mostrar la actividad pensante como una experiencia de mundo, mostrando que esto es, al mismo tiempo, una experiencia de Dios. En estas consideraciones finales no podemos limitarnos a un análisis de la religión como eje fundamental de la cultura, debemos mostrar en su proceso la conexión intrínseca con la menesterosidad más propia del espíritu, el pensamiento. Esto implica comentar uno de los ejes de lo expuesto, el recorrer de la idea.

No se llega al saber absoluto si no es recorriendo un camino. Es por ello, que en el espíritu absoluto nos situamos en la exposición ‘completa’ de la totalidad efectiva de la comunidad, en este sentido, nos encontramos con la filosofía como actividad propia del pensar, donde el pensar se recorre a sí mismo. Se nos muestra la identidad absoluta entre ser y pensar, concepto y realidad, finito e infinito. Sin embargo, esto se ha ganado, pues esto se da en un proceso del espíritu reconociéndose a sí mismo.

Ahora bien, en la exposición del espíritu absoluto tuvimos como punto de partida que éste, en general, se le puede determinar como saber de Dios, así pues, todo el proceso absoluto es religioso, y nunca deja de serlo (Hegel, 1997, §554). Es por este motivo que el arte clásico no es algo aparte de ella, el arte, en una de las etapas de su realización, no se distingue de la religión. Ahora bien, lo importante del arte es la experiencia de la belleza, en cuanto en ella se presenta a dios en el mundo, así pues, el mundo ético de los griegos ha sido constituido en la base misma de los dioses presentados en esa experiencia que nos brinda el arte. En otras palabras, la experiencia del espíritu del pueblo es la que se vive cuando se experimenta la belleza (en sus dioses y divinidades).

También es necesario hacer patente que en la religión revelada es donde se presenta Dios como espíritu, por consiguiente, encontramos en las palabras de Jesús lo siguiente: “[p]orque donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Matt, Biblia de estudio, Dios habla hoy, 2002 18:20). En este sentido, espíritu absoluto es Dios en la comunidad, pues es Dios el que se está conociendo a sí mismo en la historia efectiva de sí mismo, en la religión revelada está Dios en cuanto espíritu. Con Taylor decimos que “Dios llega a conocerse a sí mismo a través del conocimiento del hombre en él. El hombre es el vehículo de la autoconciencia de Dios. Pero entonces, si Dios es [espíritu] en el sentido hegeliano, está determinado esencialmente al auto-conocimiento” (Taylor, 2010, p. 419)

Dios se ha manifestado en el espíritu de una comunidad, esto se lo ha mostrado la religión revelada al filosofar. En este sentido, hacer filosofía es hablar, de Dios no en cuanto sustancia, en sí y abstracta, sino una substancia entendida como sujeto y más propiamente como espíritu cuya autoconciencia suprema es el arte, la religión y la filosofía (Hegel, 1997, N §557). De manera que, la labor filosófica no se puede satisfacer a sí misma por medio de un trabajo inmediato, necesita dar curso a la cultura y a sus determinaciones. El filósofo, en general, comprende la labor filosófica más allá de una labor aislada o formal que nada tiene que ver con el mundo. Nosotros hemos procurado visualizar, o al menos, dejar de tarea la pregunta por la comprensión de la comunidad que nos deja este saber de lo absoluto.

Por último, debemos dejar claro que nuestra tarea, que no se limita a este trabajo, es procurar actualizar la interpretación de la religión, y más propiamente, de la *relación* de la religión y de la filosofía, que Hegel nos propone. Empero, eso no quiere decir, que lo vamos a repetir sin tener consciencia del espíritu de nuestra época, pues eso no honraría al espíritu hegeliano con el que hemos trabajado. Ahora bien, como este trabajo apenas es una primera aproximación de ello, nos queda mucho por hacer, pues nuestro primer objetivo fue procurar comprender a Hegel y abriarnos, con ello, un camino de trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Assalone, E. (2013). Mediación e inmediatez en la Dialéctica negativa de Theodor W. Adorno. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.*, 29-48.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Biblia de estudio, Dios habla hoy*. (2002). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Mexico D.F: Fondo de cultura económica .
- Collins, A. (2013). The Introductions to the System. En A. de Laurentiis, & J. Edwards (Edits.), *The Bloomsbury Companion to Hegel* (págs. 55-70). Londres: Bloomsbury.
- De Nys, M. (1992). Philosophical Thinking and the Claims of Religion. En D. Kolb (Ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. New York: State University of New York Press.
- De Nys, M. (2015). Philosophy of religion. En M. Baur (Ed.), *G. W. F. Hegel Key Concepts* (págs. 116-127). New York: Routledge.
- Díaz, J. A. (1998). La concepción metafísica de Hegel. En J. García (Ed.), *Concepciones de la metafísica* (Vol. Volume 17 de la Enciclopedia iberoamericana de filosofía, págs. 187-208). Trotta.
- Díaz, J. A. (2004). El pensamiento político de Hegel. En *Lecciones de Filosofía política* (págs. 221-240). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Díaz, J. A. (2008). Hegel y la religión. En M. Acosta, & J. A. Díaz (Edits.), *La nostalgia del absoluto: pensar a Hegel hoy* (págs. 219-246). Bogotá: Universidad Nacional.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Feyerabend, P. (2009). De cómo la filosofía hecha a perder el pensamiento y el cine lo estimula. En P. Feyerabend, *¿Por qué no Platón?* (págs. 17-29). Madrid : Tecnos.
- Gómez Ramos , A. (2010). Glosario explicado alemán-español.
- Hartmann. (1960). *La filosofía del Idealismo alemán*. (Vol. Tomo II: Hegel.). (H. Zucchi, Trad.) Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Suhrkamp.
- Hegel, G. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Vol. 1. Introducción y Concepto de religión). (R. Ferrera, Trad.) Madrid: Alianza Universidad.

- Hegel, G. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Vol. Vol. 2. La religión determinada). (R. Ferrera, Trad.) Madrid: Alianza Universidad.
- Hegel, G. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. (J. L. Verma, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza editorial.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez Ramos, Trad.) Madrid: Abada.
- Hegel, G. (2012). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza editorial.
- Hodson, P. C. (2008). Hegel's Philosophy of Religion. En F. C. Beiser (Ed.), *Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* (págs. 230-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeschken, W. (2013). Absolute spirit: art, religion, and philosophy. En A. de Laurentiis, & J. Edwards (Edits.), *The Bloomsbury companion to Hegel* (págs. 179-202). Londres : Bloomsbury Academic.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. (V. S. Zavala, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Léonard, A. (Junio de 1990). La estructura del sistema hegeliano. *Universitas philosophica*, 137-173.
- Pérez Soto, C. (2010). *Sobre Hegel*. Santiago de Chile: LOM Ediciones .
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- Plant, R. (1998). *Hegel. Sobre religión y filosofía*. Bogotá: Norma.
- Siep, L. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Stern, R. (2006). Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading. *Journal of the History of Philosophy*, 235-266.
- Taylor, C. (2010). *HEGEL*. Barcelona: Anthropos Editoria.
- Valls , R. (1994). Religión en la filosofía de Hegel. En M. Fraijó, *Filosofía de la religión* (págs. 207-237). Madrid: Trotta.
- Valls, R. (1997). La enciclopedia y obra de Hegel. Introducción. En Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (págs. 11-37). Madrid: Alianza Editorial.
- Valls, R. (1997). Notas en la traducción de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Madrid: Alianza editorial.

Wallace, R. (2005). *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*. Cambridge: Cambridge University.

Williams, R. R. (2012). *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.

Žižek, S. (2010). *El títere y el enano*. (A. Bixio, Trad.) Buenos Aires: Paidós.