

13. Hegel y la *superación* de la religión*

En la conferencia titulada “Las raíces antropológicas de la religión y de la mística”, Ernst Tugendhat analiza ambos fenómenos, la religión y la mística, como dos formas de responder a lo que, de manera general, él denomina la mala suerte, es decir, el conjunto de frustraciones que sufre un ser humano, la mayor de las cuales, pero no la única, es la muerte. Como “en principio la mala suerte no se puede superar” y, “en particular, nunca habrá remedio contra la muerte” (2007, p. 9) —dice Tugendhat—, los seres humanos nos vemos frente a tres alternativas. Una es “apretar los dientes”, que es la opción que él atribuye a Freud, y podríamos atribuirle también a Nietzsche. La otra es la religión, en la que podemos encontrar a su vez tres niveles o tres posturas escalonadas en su desarrollo histórico: la primera trata de lograr una influencia mágica sobre los poderes divinos a los que atribuye la causa de sus posibles frustraciones; la segunda busca mover la voluntad divina mediante la oración, y es “la postura religiosa propiamente dicha” (2007, p. 11). Pero hay una actitud superior, que “parece ser la más alta a la que se pueda llegar” (2007, p. 12), y es la que vemos expresada por Jesús en su oración en el huerto de los olivos: “Padre mío, si es posible líbrame de este trago amargo; pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Mt 26, 39).

* Una primera versión fue publicada en la revista *Ideas y Valores*, Bogotá, LVI, 133, abril 2007, pp. 23-37.

Ahora bien, a quien la opción de Freud no le resulta satisfactoria y, por otra parte, como lo expresa Tugendhat, considera la opción religiosa excluida por lo que considera “una obligación de honestidad intelectual” (14), le queda como tercera alternativa la mística, a la que define de manera tentativa como “un estado de conciencia en el que el sujeto se siente unido con la totalidad de las cosas, o con el ser, o con Dios” (15). Este último caso, el de la unión con Dios, se refiere, claro está, a la mística dentro de la religión.

No considero necesario entrar a detallar las características de la mística y sus diversas interpretaciones en el budismo y el taoísmo, tal como lo hace el conferencista; bástenos tomar las dos opciones que presenta como caminos posibles para enfrentar la “mala suerte”, que corresponden, en sus líneas generales, a las mismas que analiza Joseph Ratzinger (el romano pontífice Benedicto XVI) en un artículo cuyo título es *La unidad y la pluralidad de las religiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones* (15 y ss.). En este caso, la contraposición sirve para distinguir las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) de las místicas orientales, lo que viene a concordar con la anotación de Tugendhat: “Si la potencia divina es además concebida como personal, se trata de un dios” (11).

Es cierto que subsiste una importante diferencia en la interpretación que cada uno de ellos, Tugendhat y Ratzinger, tienen de la relación entre religión y mística. Porque, para el primero, en la mística ese “algo sublime”, en virtud de cual “las grandes culturas orientales” enseñan a “desprenderse del yo quiero” (15), no es en realidad divino y no debería por lo tanto llamarse Dios, porque no tiene carácter personal, y por ello no cabe acudir a él en busca de ayuda. Mientras que Ratzinger lo entiende como una figura de la divinidad, si bien carente del atributo de persona.

Sin embargo, para el propósito de esta exposición, tal diferencia no resulta significativa, porque lo que me interesa resaltar es la alternativa entre religión y mística que establecen ambos autores, y que bien podríamos interpretar como la figura de un doble movimiento. Mientras que en la mística, incluso

en ciertas formas de la mística cristiana, el ser humano renuncia a su voluntad para integrarse como simple momento de una realidad o de un devenir absoluto, en las religiones monoteístas el movimiento tiene su origen en Dios mismo, concebido esta vez como sujeto que se manifiesta y se entrega a los seres humanos.

Ahora bien, este muy somero esbozo de estos dos conceptos de mística y religión, a la vez contrapuestos y complementarios, espero que pueda ayudar para comprender mejor la forma como Hegel buscó, desde la filosofía, o desde *su* filosofía, interpretar el sentido de la religión en general, y de la religión cristiana en particular. Me propongo, entonces, leer algunos de los conceptos con los cuales Hegel ha buscado integrar la religión dentro de su sistema de pensamiento, a la luz de la interpretación que nos ofrecen tanto Tugendhat como Ratzinger del fenómeno religioso. Así, dos preguntas van a guiar mis consideraciones a este respecto. La primera podemos formularla de la siguiente manera: ¿cabe entender la propuesta hegeliana como una reducción de la religión a la mística? Y la segunda, dependiendo de la respuesta que le demos a la primera, tratará de aclarar hasta qué punto la religión, y en particular la cristiana, puede esperar de la filosofía una forma adecuada de comprensión.

En cuanto a la manera como Hegel entiende la religión, habría mucho que decir. No en vano el sistema puede entenderse como un esfuerzo especulativo para comprender la modernidad en cuanto realización plena no solo de lo iniciado por la cultura griega, sino también y sobre todo del mensaje cristiano en toda su rica complejidad.

Ahora bien, en aras de concentrar la atención, me voy a referir de manera casi exclusiva a lo expresado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, y ello por dos razones. Una es que, dado el carácter propio de esta obra hegeliana, que consiste en analizar las diversas experiencias de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto, es decir, en su camino hacia el pensamiento especulativo propio de la verdadera filosofía, la religión es analizada allí precisamente en su carácter de experiencia humana, de “experiencia de la

conciencia”. Esto me permite una mejor confrontación con lo que señalan Tugendhat y Ratzinger con respecto a la religión en su diferencia con la experiencia mística. Y la otra razón es que se trata de la obra de Hegel más comentada y más conocida no solo en su globalidad, sino también en lo que concierne a la religión.

Mi propósito, entonces, no es repetir o entrar a cuestionar esas interpretaciones, sino centrarme en lo que considero el punto crucial de la interpretación hegeliana, al menos tal como ella puede aparecer a los ojos de un teólogo o de un creyente, a saber, la idea de que la religión cristiana, pese a constituir para Hegel, como dice Mariano de la Maza, “la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad” (249), puede y debe, sin embargo, ser *superada* (*augehoben*) por el pensamiento especulativo, es decir, por la filosofía, en el triple sentido de ser suprimida, ser conservada y ser elevada. La pregunta es, entonces: ¿cuál es el triple sentido de esa “superación”?

Es cierto que Hegel nos asegura que el contenido de la religión se habrá de mantener en la filosofía, y que solo se trata de un cambio en cuanto a la forma:

El *contenido* del representar [propio de la conciencia religiosa] es el espíritu absoluto [en lenguaje religioso: Dios]; y lo que falta por hacer es únicamente superar [*aufheben*] esa mera forma o, más bien, como ella pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las configuraciones de la misma (*Fenomenología*, 422).

Esta formulación no puede menos que resultar extraña si tenemos en cuenta que la forma, en el caso específico de la religión cristiana, no parece que se pueda independizar del contenido, al menos no de manera completa. ¿Puede en realidad una filosofía llegar a comprender a plenitud el contenido de una religión que se dice revelada, sin atentar por ello contra ese contenido?

Esta es precisamente la pregunta que orienta mi examen de la interpretación hegeliana de la religión cristiana: ¿hasta dónde llegan los límites de la comprensión filosófica de una religión que se dice revelada por Dios?

Para responderla, al menos en el caso de Hegel, es necesario examinar con atención en qué consiste ese procedimiento mediante el cual el pensamiento especulativo, es decir, la filosofía, eleva la representación religiosa a concepto. Y esto implica contrastar las dos nociones que designan el punto de partida y el punto de llegada de ese procedimiento, a saber, la representación y el concepto. Se trata de transformar la manera representativa como la conciencia del creyente comprende los contenidos religiosos para darles la forma de verdaderos conceptos.

Voy a comenzar, entonces, con un examen de esos contenidos, siguiendo para ello el excelente ordenamiento del texto de la *Fenomenología* propuesto por Johannes Heinrichs en su estudio sobre *La lógica en la "Fenomenología del espíritu"*¹. Según Heinrichs, el texto sobre la religión revelada consta de cuatro partes, cuyos subtítulos son: 1) "Las condiciones de la religión revelada"; 2) "El contenido simple de la misma"; 3) "Sus niveles de conciencia"; 4) "El contenido desarrollado". Me interesa, por supuesto, el contenido, tanto el simple como el desarrollado, ya que será ese contenido el que deberá ser elevado o superado en cuanto a su forma representativa. Pero, en aras de la brevedad, me fijaré en el contenido simple y en sus niveles de conciencia, donde se trata precisamente de la doctrina de la encarnación como eje central del cristianismo, y solo en forma muy somera haré mención del contenido desarrollado, que corresponde a los otros dos tesis fundamentales del cristianismo, a saber, la trinidad y la redención.

1 Este libro, a mi parecer, no ha recibido toda la atención que merece, ya que ofrece muy interesantes indicaciones acerca de las relaciones entre las figuras de la conciencia y los conceptos de la Lógica, lo cual permite comprender con mucha claridad la articulación del texto de la *Fenomenología*.

Para comprender mejor dicho contenido, conviene tener en cuenta el movimiento que precede a su formulación en la *Fenomenología*, movimiento que corresponde a una visión histórica de las religiones, y que va de las religiones naturales hasta la religión revelada, es decir, hasta el cristianismo. Hegel visualiza este movimiento a partir de la doctrina central de la encarnación de Dios, la *Menschwerdung*, el “volverse-hombre”. Cada una de las religiones que han precedido al cristianismo ha significado un paso en el proceso de concebir a la divinidad como autoconciencia, es decir, a imagen y semejanza del ser humano, de modo que cuando Dios se vuelve hombre, el proceso ha llegado a su culminación.

Escuchemos al mismo Hegel:

Esto, [a saber,] que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia *en sí*, y con ello también para su conciencia, aparece ahora de tal manera, que es la *fe del mundo* que el espíritu *está ahí* como una autoconciencia, es decir, como un ser humano real, que él está para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve* y *oye* esa divinidad. No es, entonces, imaginación, sino que está *realmente en él*. La conciencia no sale de *su* interior, del pensamiento, y articula *dentro de sí* el pensamiento de Dios con el estar-ahí, sino que parte del estar-ahí inmediato presente y reconoce en él a Dios. -El momento del *ser inmediato* se halla de tal manera en el contenido del concepto, que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, se ha convertido en sí mismo *simple* y positivo... (*Fenomenología*, 404-405).

Voy a intentar una especie de traducción de este difícil texto, pero una traducción un tanto simplificadora. Que Dios se haya dado la figura de un ser humano y lo haya hecho con plena conciencia hace que la fe lo sepa como tal, y lo pueda así ver y oír. Es bueno fijarse cómo la encarnación no suprime la fe, sino que la fundamenta en una experiencia inmediata. Y no se trata de una imaginación, como puede ser el caso en algunas religiones míticas, sino de

algo real. Ni tampoco de pensar en argumentos para sustentar la existencia de Dios, sino de observar la figura de Jesús y reconocer su divinidad. El guion nos indica que Hegel va a ofrecernos un comentario a lo anterior.

Comienzo con la fórmula: “El retorno de toda esencialidad a la conciencia”, con la cual Hegel nos resume lo que significa en general toda religión, y en lo cual se asemeja al saber especulativo, a saber, en lograr que toda exterioridad venga a convertirse en un momento de la conciencia misma, de modo que la realidad en último término tenga la misma configuración que la conciencia, es decir, que sujeto y objeto se identifiquen. Pues bien, nos dice Hegel, esto ha llegado a su plenitud con el cristianismo, porque el “momento del ser inmediato”, es decir, la concreta realidad de lo singular, es tan indispensable al concepto, que en ese proceso histórico el espíritu religioso ha llegado a convertirse en un sí mismo simple y positivo; en otras palabras, ha tomado forma en una persona singular y concreta. La encarnación, en forma que pareciera paradójica, se muestra entonces como la plena realización de Dios como espíritu

“Esta encarnación de la esencia divina —prosigue Hegel unas líneas más adelante—, o que ella esencialmente y de manera inmediata tenga la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta”. Y por eso puede decirnos:

Las esperanzas y expectativas del mundo precedente se esforzaban únicamente hacia esta revelación, [a saber,] contemplar lo que la esencia absoluta es y encontrarse uno mismo en ella; esta alegría de contemplarse en la entidad absoluta es para la autoconciencia y abarca el mundo entero, porque ella [la autoconciencia] es espíritu, ella es el movimiento simple de aquellos puros momentos que expresan esto mismo: que la esencia viene a ser sabida como espíritu porque es contemplada como autoconciencia *inmediata* (*Fenomenología*, 407).

Este será, entonces, el contenido fundamental al que la filosofía o el saber especulativo deberá darle la forma del concepto. Pero hay que fijarse bien. Se trata de que Dios ha tomado la figura del ser humano, de modo que este ha llegado a ser la verdadera realidad de lo divino. Y este contenido fundamental de la religión deberá, entonces, ser sometido a un proceso que el mismo Hegel compara, pero no identifica, con el paso que llevó a cabo la conciencia desde la certeza sensible, pasando por la percepción, hasta llegar al entendimiento. Se debe partir de la presencia inmediata y sensible del Dios encarnado para elevarse a la universalidad abstracta de la representación y llegar así finalmente al concepto especulativo. De ahí que la muerte de Jesús sea interpretada como el primer paso, dentro de la religión revelada, por el que la conciencia creyente deja de ver a Dios en forma sensible y comienza a avanzar por el duro camino de comprenderlo de manera espiritual. Sin embargo, esta conciencia mantiene todavía su carácter representativo, porque proyecta ese contenido, como lo sabemos ya, fuera de ella misma en un pasado y en un futuro, es decir, en la vida, muerte y resurrección de Cristo en el pasado, y en su futura salvación escatológica.

Es cierto que en la persona de Jesús el creyente puede ver y oír a Dios en forma inmediata, pero por ello mismo no lo comprende tal como en realidad es, es decir, como espíritu. Se trata, es cierto, de la presencia de Dios mismo, que en la persona de Jesús ha llegado hasta su total exteriorización, hasta su total ser-otro. Y como autoconciencia, Dios es precisamente en la medida en que, en su total ser-otro, se mantiene idéntico consigo. Este punto es crucial para comprender la interpretación hegeliana: ser autoconciencia, ser sí-mismo, significa estar siendo uno mismo precisamente en su constante estar siendo otro, mantener la propia identidad en el continuo estarse volviendo otro.

Por eso —nos dice Hegel—, en esta religión la esencia divina se ha *revelado*. Su estar-revelada consiste claramente en que se sabe lo que ella es. Y viene a ser sabida precisamente en cuanto es sabida como espíritu, como esencia que es esencialmente *autoconciencia* (*Fenomenología*, 405).

Así, cuando se predica de Dios que es justo, bondadoso, santo, etc., solo tenemos modos de pensar sobre Dios, pero Dios mismo permanece oculto, ya que, cuando sabemos de esos predicados, sin embargo “su fundamento y esencia, [es decir,] el *sujeto* mismo no se ha revelado todavía, e igualmente las *determinaciones* del universal no son *este universal* mismo” (*Fenomenología*, 405-406). En esas condiciones, Dios no es todavía la justicia misma, la bondad, la santidad, etc., porque para ello hay que concebirlo como autoconciencia, es decir, como actividad que se realiza ella misma en su estar saliendo fuera de sí, lo que significa que existe precisamente en el acto mismo de revelarse. Ahora bien, que su concepto consista precisamente en ese revelarse, es lo que constituye su verdadera sustancia, con lo cual podemos ver lo que significa concebir la sustancia a la vez como verdadero sujeto, a saber, concebirla como actividad de autoconstitución.

Y esto, nos dice Hegel, solo es accesible para una autoconciencia que pueda reconocerse a sí misma en su objeto: “Él [Dios] es sabido como autoconciencia y se revela de manera inmediata a esta, porque él es ella misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad la que es intuita” (*Fenomenología*, 406). Esto exige elevar la presencia inmediata singular a representación o, como dirían los teólogos, elevar el Jesús histórico al Cristo de la fe. Veamos cómo nos explica Hegel este proceso:

Así, pues, este ser humano singular en el que se ha revelado la esencia absoluta lleva a cabo en él como singular el movimiento del *ser sensible*. [Se refiere a la experiencia de la certeza sensible, en la que el objeto singular se le convierte a la conciencia en universal.] Él es el Dios presente *de manera inmediata*; con ello, su *ser* pasa al *haber-sido*. La conciencia, para la cual él tiene esta presencia sensible, deja de verlo, de oírlo; ella lo *ha* visto y oído; y precisamente porque solo lo ha visto y oído, viene a ser ella misma conciencia espiritual, o, así como él antes se levantaba para ella como *estar-ahí sensible*, ahora él se ha levantado *en espíritu* (*Fenomenología*, 407).

Como simple conciencia que ve y oye su objeto, el creyente se comporta como “conciencia inmediata”, no reflexiva, y de ahí que el objeto se le presente como algo que le es por completo ajeno, extraño, que no ha sido asumido por el pensar, de modo que en ese objeto la conciencia no se reconoce a sí misma. Pero, al desaparecer la inmediatez del objeto, la conciencia debe volver sobre sí para recuperarlo dentro de sí misma. Sin embargo, en este movimiento se lleva a cabo un cambio de la mayor significación, porque, al desaparecer el objeto inmediato de su creencia, la conciencia misma tiene que convertirse de conciencia inmediata en conciencia universal de la comunidad creyente. Para comprender mejor esto, debemos recordar un principio fundamental que rige todo el movimiento de la *Fenomenología*, a saber, que, dado que sujeto y objeto son entidades inseparables, al transformarse la una necesariamente se transforma la otra. Por ello, al desaparecer el objeto inmediato de la creencia, al morir Jesús, la conciencia del creyente deja de ser la conciencia inmediata o singular que lo ve y lo oye, para convertirse en la conciencia de la comunidad creyente que mantiene en ella la memoria de haber sido visto y haber sido oído.

J. Hyppolite, en una nota a su traducción de la *Fenomenología* al francés, señala que, en este punto, Hegel asume la posición de la teología católica, para la cual tanto la tradición como la Sagrada Escritura constituyen fuentes del mensaje revelado: “El Cristo histórico no debe ser separado de su interpretación histórica en la comunidad” (II, 270, n. 31). Sin embargo, me parece que la interpretación es un tanto forzada, ya que la teología protestante, aunque no le otorga carácter de revelación a la llamada “tradición”, tiene muy claro que la Escritura es el producto de la memoria conservada por la comunidad creyente. Y es claro que el texto apunta más allá, ya que el verbo *aufstehen* (“levantarse”), que Hegel utiliza en dos ocasiones para referirse a la presencia de Dios al creyente, apunta claramente a la resurrección (*Auferstehung*).

De este modo explica Hegel cómo la espiritualización que se lleva a cabo en la comprensión de Dios en el cristianismo no llega, sin embargo, al nivel propiamente conceptual, porque para la comunidad creyente, aunque Dios se convierte en objeto de fe y de culto, es decir, en un objeto de carácter

espiritual, sigue manteniendo una distancia frente a la conciencia, lo que es clara muestra de su carácter representativo. En efecto, el objeto de esa fe lo constituye la figura de Jesús, su vida, muerte y resurrección ocurridas en el pasado, y la salvación del creyente como acontecimiento que está por venir.

Ahora bien —dice Hegel—, *pasado y lejanía* son solo la forma imperfecta como la manera inmediata es mediada o puesta como universal; esta solo de manera superficial se ha sumergido en el elemento del pensar, se ha mantenido en él *como* manera sensible, y no ha sido puesta como una con la naturaleza del pensar mismo. Solo ha sido elevada al *representar*, porque este consiste en la conexión sintética de la inmediatez sensible y de la universalidad o del pensar (*Fenomenología*, 408).

Lo que la comunidad no comprende aún, según Hegel, es que la encarnación de Dios como unidad de lo humano y lo divino no es un acontecimiento pasado o futuro, sino presente y actual. Es la comunidad misma la que asume la tarea de hacer presente a la divinidad. Y en esto, precisamente, consiste la diferencia que establece Hegel entre la representación y el concepto. Para la primera, la representación, el objeto de conocimiento es algo inmediato, o mediado de manera imperfecta, ya que se muestra como extraño y opuesto a la conciencia, de modo que se hace presente como algo otro para ella, y sus elementos se muestran igualmente como diversos y dispersos entre sí. La categoría principal aquí es la inmediatez, la cual determina el contenido de la conciencia como un ser objetivo, atribuyéndoles el mismo carácter de objetos a las distinciones que se dan en ese ser objetivo, ya que las considera como entidades exteriores unas con respecto a otras y externas a la conciencia. El concepto, en cambio, retoma dichos elementos, y con ellos al objeto mismo, para comprenderlos como momentos de su propia constitución, para lo cual la autoconciencia deberá extenderse hasta poder abarcar dentro de sí ese momento de alteridad.

J. Ringleben nos ofrece una interesante explicación de este proceso mediante el cual se conceptualizan las representaciones:

Al conceptualizar, el contenido de carácter representativo viene a igualarse con el yo, el pensar lo transforma en algo nuestro. De modo que, en cuanto que la filosofía convierte representaciones en pensamientos y pensamientos en conceptos, el espíritu que conoce se otorga una relación de idealidad con sus objetos, y estos la consiguen con respecto a él. La separación de los momentos contrapuestos se convierte en pura transparencia. En esta unidad de percibido y percipiente, el espíritu es auto-percepción. Para él sólo hay lo espiritual, él es la unidad universal, espiritualmente *una*, sustancial. Este venir-dentro-de-sí del espíritu al concebir la necesidad es él mismo necesario. Es la *incondicionalidad de la razón que llega a estar cierta de sí misma* (1977, p. 35).

Ahora bien, en el caso específico de la transformación a conceptos de los contenidos de la fe religiosa en la comunidad creyente, es el mismo Hegel quien nos ofrece una muy interesante explicación:

Esta *forma del representar* constituye la determinación según la cual el espíritu es consciente de sí en esa su comunidad. Ella no es todavía la autoconciencia del mismo [espíritu] que ha avanzado hasta su concepto como concepto; la mediación es todavía incompleta. Por lo tanto, en esta conexión del ser y del pensar se da la insuficiencia de que la esencia espiritual se halla todavía afectada con un desdoblamiento no reconciliado entre un aquende y un allende. El *contenido* es verdadero, pero todos sus momentos, al estar puestos en el elemento del representar, tienen el carácter de no haber sido conceptualizados [no haber sido comprendidos], sino de aparecer como aspectos por completo autosuficientes que se refieren unos a otros *de manera externa*. Que el contenido verdadero consiga también su verdadera forma para la conciencia, para ello se hace necesaria la educación [configuración: *Bildung*] más elevada de esta última, para que eleve su intuición de la sustancia absoluta hasta el

concepto, y para que iguale *para ella misma* su conciencia con su autoconciencia, tal como ello ya ha acontecido para nosotros o *en sí* (*Fenomenología*, 408).

Para el propósito que nos ocupa, este párrafo nos dice lo fundamental. El carácter de representación que tiene la comprensión de Dios en la comunidad creyente consiste en que esta no se comprende a sí misma como la realización misma de Dios, sino que proyecta fuera de sí misma esa realidad, en el pasado y en el futuro, en el aquende y en el allende. De ahí que la elevación de la forma representativa a la forma conceptual consista en que la comunidad comprenda que en ella misma y por ella misma Dios se hace efectivo como autoconciencia en el ahora y en el aquí. Esto será posible cuando se alcance “la educación más elevada” de esa conciencia (*die höhere Bildung*), es decir, un pensamiento en verdad especulativo en el que la identidad de los momentos contrapuestos se logre no al margen o en contra de su contraposición, sino mediante ella misma. Esto significa que Dios y la comunidad creyente son diferentes, pero que lo son en el sentido de que la comunidad viene a ser la manifestación concreta de Dios.

Para una mejor comprensión de este proceso, puede servirnos retomar aquello que ya he mencionado antes, y que Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología*, señala como la tarea fundamental de su proyecto filosófico: que la sustancia sea comprendida igualmente como sujeto. Recordemos el texto: “A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (*Fenomenología*, 18)

La formulación misma no deja de resultar un poco extraña, porque comienza diciendo que lo verdadero no debe ser concebido y expresado como sustancia, pero de inmediato se corrige para añadir, “sino igualmente como sujeto”. Pareciera significar que la sustancia debe ser concebida como sujeto, y solo entonces podrá ser comprendida como verdadera sustancia, es decir, que solo como sujeto puede ser comprendida de manera correcta su sustancialidad.

Pues bien, tal vez la mejor interpretación de este crucial texto la ha ofrecido Dieter Henrich en un artículo cuyo título es *Lógica hegeliana de la reflexión*. Allí nos dice que esta fórmula contiene al menos tres condiciones para su ejecución. La primera es que mientras no haya sido concebida como sujeto, la sustancia como mera sustancia carece de toda realidad o efectividad. Esto, como sabemos, lo habían visto ya no solo los empiristas como Hume, al negarle al concepto de sustancia un referente real, sino también los escolásticos cuando propusieron como definición adecuada de sustancia la de *principium actionis*, principio de acción. Y esto mismo podemos constatarlo en las mónadas leibnicianas, verdaderas sustancias o puntos de energía dotados de capacidad representativa, o en la fórmula spinocista de *essentia actuosa*. En otras palabras, la sustancia solo puede tener sentido real cuando se la concibe como punto de partida de su propia autorrealización.

Ahora bien, la segunda condición para concebir la sustancia como sujeto es que, si el concepto de sujeto debe servir para expresar la unidad que subyace a toda multiplicidad, entonces debe ser comprendido como sustancia, es decir, como aquello que permanece a través de todas sus diversas manifestaciones. Y de estas dos condiciones viene a derivarse la *tercera*, que Henrich formula así: “Frente a la unilateral, formal y abstracta subjetividad, hay que plantear la tesis de que toda subjetividad tiene como tarea hacerse sustancial” (91).

Si examinamos a esta luz el resultado que debe seguirse de elevar a concepto la forma representativa de la conciencia religiosa, vemos que concebir a Dios como sujeto significa comprender precisamente que su realidad concreta viene a darse en la comunidad creyente como tal, en la cual se hace efectivo en cada momento histórico. Esto implica que la realización de la reconciliación de los seres humanos con Dios no se desplaza a un futuro escatológico, sino que se lleva a cabo en el aquí y el ahora de dicha comunidad. Pero esta misma, en la medida en que se comprende como tal, ya no tendrá que creer, en el sentido de aceptar algo extraño a su conciencia como objeto de la misma, sino que podrá contemplar y vivir, en la transparencia de su saber especulativo, su propia diferencia con Dios en el seno de la identidad. La comunidad no es Dios, porque este, como autoconciencia, no se identifica sin más con cada una

de sus realizaciones particulares; pero sí lo es, en el sentido de que en ella y por ella él adquiere realidad concreta.

Hegel, siguiendo en esto la tradición teológica cristiana, pasa a deducir de la encarnación las otras dos fundamentales doctrinas del cristianismo, a saber, la trinidad y la redención. Pero seguirlo en ello me apartaría de mi propósito. Baste decir, sin embargo, que la trinidad viene a confirmar y desarrollar la idea de que Dios es sujeto, es decir, un sí-mismo que sale de sí hasta su otro y en este otro se identifica consigo; en otras palabras, que solo existe en el proceso mismo de su autoconstitución. Padre, Hijo y Espíritu Santo son así los tres momentos de ese movimiento eterno en el que Dios se configura como sujeto o, como dice Henrich, “cumple su tarea de hacerse sustancial”.

Es posible ver, entonces, que la pregunta que hice al comienzo acerca de si la interpretación hegeliana implicaba una reducción de la religión a la mística, parece que debería responderse de manera negativa. Porque Hegel no concibe a Dios como mera sustancia, como ese algo sublime “que está más allá de nosotros y en relación con lo cual nos entendemos como pequeños” (20), para utilizar los términos que emplea Tugendhat para referirse a aquello frente a lo cual el místico renuncia a su propio yo. La doctrina hegeliana de la religión busca, por el contrario, comprender a Dios a la luz de una teoría consistente sobre la subjetividad, y considera que en ello se juega el sentido último de la realidad y de su comprensión. Sin embargo, esta respuesta resulta en realidad ambigua, si examinamos con atención lo que para Hegel significa ser sujeto, y lo que la religión, en el sentido que le dan Tugendhat y Ratzinger, pretende expresar cuando dice que Dios es persona. Y esta ambigüedad salta a la vista precisamente cuando atendemos a lo que Hegel nos dice sobre la tercera doctrina fundamental del cristianismo, a saber, la doctrina de la redención.

Si examinamos las muy diversas críticas que la teología le ha hecho a la interpretación hegeliana de la religión cristiana, creo que la mejor formulación, aquella que apunta de manera directa a lo fundamental, la encontramos no en Kierkegaard, sino en el teólogo calvinista Karl Barth. Este último le objeta a Hegel “desconocimiento de la libertad de Dios”, y lo expresa de manera

“incisiva” como “desconocimiento de la doble predestinación” (69). Esta última formulación, que puede parecer críptica, nos deja ver con claridad a donde apunta su crítica. Porque, a la luz de la revelación cristiana, Dios no puede ser concebido como un ser cuyo comportamiento pueda estar sometido a los cánones de nuestra razón. La idea de la doble predestinación se refiere a que Dios tiene el poder tanto para la salvación como para la condenación de los seres humanos, y esto viene a ser un misterio insondable para el creyente.

Lo que llama la atención de esta crítica es que viene a coincidir con la que, desde la filosofía, ha hecho De la Maza en la consideración final de su excelente artículo sobre “La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel”. Nos dice allí que Hegel extrapola sin justificación suficiente el sentido de la revelación de Dios, al comprenderla como un total desocultamiento en el que todo misterio vendría a desaparecer, y que extrapola igualmente el sentido de la reconciliación del ser humano con Dios, al comprenderlo “como una superación de la facticidad y finitud humanas en un espíritu universal comprendido *sub specie aeternitatis*” (263). Esto último, entiendo, nos remite al concepto de “ese algo sublime”, al que se refiere Tugendhat a propósito de la mística.

Un ejemplo claro del Dios de la revelación, reivindicado por la teología cristiana, podemos encontrarlo en la narración del libro de Job, cuando, luego de contar las vicisitudes por las que este había pasado, así como las conversaciones que lleva con sus amigos y con su esposa buscando comprender lo sucedido, Yahveh mismo se hace presente y lo interpela, y prácticamente lo abruma con una serie interminable de preguntas:

Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad y dijo:
¿Quién es este que empaña el Consejo con razones sin sentido? Ciñe tus lomos como un bravo: voy a interrogarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? Indícalo, si sabes la verdad. ¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabrías? ¿Quién tiró el cordel sobre ella? ¿Sobre qué se afirmaron sus bases? ¿Quién asentó su piedra angular, entre el clamor a

coro de las estrellas del alba y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios? ¿Quién encerró el mar con doble puerta, cuando del seno salía borbotando; cuando le puse una nube por vestido y del nubarrón hice pañales; cuando le tracé sus linderos y coloqué puertas y cerrojos? “¡Llegarás hasta aquí, no más allá —le dije—, aquí se romperá el orgullo de tus olas!” ¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana, has asignado a la aurora su lugar para que agarre a la tierra por los bordes y de ella sacuda a los malvados? (Job 38, 1-13).

La teología busca hacer suyo este reproche de Dios a la razón humana por intentar someterlo a sus juicios y escrutar el misterio de sus designios, y la filosofía, por su parte, acusa a Hegel de depositar una “confianza ilimitada en la razón”, al creerla capaz de alcanzar “un saber total sobre esa totalidad, o un saber absoluto sobre el absoluto” —como dice De la Maza— (264). ¿Pero es que acaso la razón puede obrar en otra forma? ¿No nos había amonestado ya Spinoza para que no intentáramos convertir a Dios en un “asilo de la ignorancia”? En lugar de reprocharle a Hegel que pretenda alcanzar una plena comprensión de la revelación cristiana dentro de un sistema articulado de manera racional, ¿no sería mejor, para la teología, aprovechar ese poderoso esfuerzo especulativo para precisar mejor dónde habría que establecer en realidad los límites de la razón en su relación con la revelación? Porque no cabe duda de que los límites establecidos por Kant resultan demasiado estrechos para las necesidades de la teología. Y otro tanto cabría decir de la filosofía.

Ahora bien, si atendemos con cuidado al reproche que se le hace al proyecto hegeliano, nos encontramos con una situación muy peculiar. Cabe preguntar: ¿qué clase de libertad es la que, según el teólogo Barth, no se le reconoce a Dios? Y la respuesta es que se trata de un libre albedrío, es decir, de una voluntad que pudiera actuar por fuera de los límites que le señala su inteligencia. Porque solo una voluntad así escaparía por completo al juicio de la razón y nos obligaría a reconocer aquello que, en referencia a Calvino, Barth llama la “soberanía divina”, que es, precisamente, a donde apunta su fórmula incisiva de la “doble predestinación”.

Pero entonces, si vuelvo a preguntarme ahora si la interpretación que ofrece Hegel de la religión cristiana puede considerarse como una reducción de la misma a la mística, debo confesar que mi respuesta es: no lo sé². Y no lo sé, porque no he logrado comprender con suficiente claridad el concepto de libertad con el que opera la reflexión hegeliana, y que pertenece al corazón mismo de su sistema. Veo allí un esfuerzo supremo de la especulación por integrar el concepto spinocista (o racionalista) de libertad, que niega de raíz todo libre albedrío, con un adecuado concepto de pecado, que Hegel parece considerar necesario para comprender esa misma libertad; conceptos que a todas luces se muestran incompatibles. Pero bien sabemos que una de las grandes realizaciones hegelianas, al menos en su propósito, es la de lograr reconciliar conceptos precisamente cuando los mismos han llegado a su más extrema contradicción. No otra es la intención de su dialéctica.

Ahora bien, para justificar mi perplejidad, voy a terminar esta reflexión resumiendo los momentos estructurales del concepto hegeliano de libertad, tal como nos los presenta J. Ringleben en su ya mencionado estudio sobre el pecado en Hegel.

En primer lugar, Hegel piensa la libertad como un sapiente retornar dentro de sí, o como un estar cabe sí de manera consciente. Esto significa que ella es a la vez el proceso de su propia génesis y el resultado del mismo, y es en este sentido que la autoconciencia viene a ser elemento constitutivo de la libertad, o a ser la libertad misma. Ahora bien, esto implica que la libertad se constituye en cuanto la conciencia toma distancia de sí misma, se distingue de sí o rompe su identidad inmediata inicial, para alcanzar de esa manera su verdadera identificación consigo misma. Por eso su exposición solo puede llevarse a cabo a través de alternativas o de rupturas: finito-infinito, formal-real, abstracto-concreto, etc., de modo que su realización implica siempre la superación de una ruptura, o la instauración de claridad dentro de un contexto

2 En el artículo “Consideraciones filosóficas sobre religión y mística” sostengo que la concepción hegeliana se acerca mucho a la de Tugendhat; sin embargo, no creo que se las pueda identificar.

de por sí ambivalente. Al generarse a sí misma, la libertad viene a ser lo no-dado por excelencia, lo no-puesto, ya que es ella la que se pone a sí misma.

En esto no hace Hegel otra cosa que desarrollar la idea spinocista de libertad, como conciencia clara de los dictados de la razón. Pero en esas alternativas entre las que se lleva a cabo la libertad, una de ellas se muestra como positiva y la otra como negativa para la misma libertad. Esto quiere decir que ella, como posibilidad, puede realizarse o frustrarse, y solo llegará a realizarse si supera su deficiencia o su mal uso. Y es ahí donde tiene lugar para la especulación el concepto de pecado, que Spinoza había descartado por completo: “En el concepto de pecado —dice Ringleben— la libertad sabe su esencial situación de peligro, a la vez de principio y de hecho, y con ello [se sabe] ella misma” (284). Por eso, el mito del pecado original, que muestra la necesidad de la conciencia de pecado para la libertad, o que narra el proceso por el que la conciencia llega a ser ella misma, hace del cristianismo una religión de la libertad: “En el pecado, la libertad sabe de sí en cuanto sabe lo que ella *no* es; ella no *se* sabría, si no supiera lo que es el pecado” (Ringleben, 1977, p. 285).

De esta manera, la libertad se muestra siempre como desdoblada o duplicada, porque distingue en sí misma a sí misma de su manera de presentarse, de modo que ella sólo es en la medida en que abarca por igual lo que ella no es, ya que asume dentro de sí su punto de partida y su manera de ser, puesto que ella es en realidad su propio origen. Todo lo cual muestra que la libertad es ella misma necesaria, y esto en doble sentido. Por una parte, al saberse, ella sabe de su necesidad, porque, al no tener condiciones ni fundamento, ella es en realidad su propia condición y su propio fundamento. Pero entonces, por otra parte, ella no puede no ser, ya que no puede ser pensada sin que por ello mismo sea.

¿Significa esto que la libertad, tal como la concibe Hegel, permite pensar a un Dios que irrumpe dentro de la existencia humana y se muestra así irreducible para la razón? Si ello fuera así, tendríamos allí una filosofía a la que la teología cristiana no tendría en realidad nada que reprocharle, y de la que, por el contrario, tendría mucho que aprender. Pero si no fuera así, entonces

queda pendiente la pregunta: ¿puede la filosofía en realidad llegar más allá? ¿No implica entonces el pensamiento filosófico de la revelación cristiana una inevitable reducción de la misma a las condiciones de la mística? Debo confesar que, por el momento, no me encuentro en condiciones de dar respuesta a esta pregunta.

Bibliografía

Obras de Hegel

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1946). *La Phénoménologie de l'Esprit* (t. I-II., trad.: Jean Hyppolite). Paris: Aubier-Montaigne.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Georg Lasson hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigen ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Geor Lasson hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Johannes Hoffmeister hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (I-II). Georg Lasson hrgs. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967). *Wissenschaft der Logik I-II*. Georg Lasson hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Ciencia de la lógica* (trad.: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar/Hachette.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (I-IV). Georg Lasson hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I-III). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke, Band 9, hrgs. Von Wolfgang Bonsiepen und Reinhardt Heede). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (trad.: José Antonio Rodríguez). Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994). *Creer y saber* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Norma.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998). *El concepto de religión* (trad.: Arsenio Guinzo). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad.: Ramón Valls Plana). Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (trad.: Juan Luis Vermal). Barcelona: Edhasa.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe, trad.: Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abada Editores.

Hegel, Georg Wilhelm Friederich (1955). *Grundlegung der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der*

Rechtsphilosophie. Johannes Hoffmeister hrgs. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhem Friederich (1966). *Fenomenología del espíritu* (trad.: Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhem Friederich (2006). *Fenomenología del espíritu* (trad.: Manuel Jiménez). Valencia: Pre-Textos.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1982). *El sistema de la eticidad* (trad.: Luis González Hontoria). Madrid: Editora Nacional.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse* (1830). Mit den mündlichen Zusätzen. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel hrgs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bibliografía general

Abelardo, Pedro (1994). *Conócete a ti mismo* (trad.: Pedro R. Santidrián). Barcelona: Altaya.

Acosta, María del Rosario (2008). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Acosta, María del Rosario (comp.) (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

Acosta, María del Rosario y Díaz, Jorge Aurelio (Eds.) (2008). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

- Ameriks, Karl (Ed.) (2000). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacigalupo, Luis E. (1992). *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barth, Karl (1972). *La revelación como abolición de la religión*. Buenos Aires: Editorial Marova.
- Barth, Karl (1981). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1982). "Hegel". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 68-69, agosto-diciembre, pp. 37-70.
- Beiser, Frederick (2000). The Enlightenment and idealism. En *Ameriks*, 18-36.
- Beiser, Frederick (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (Ed.) (1993). *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, Marshall (1996). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourgeois, Bernard (s. f.). *Filosofía y derechos del hombre* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia, Siglo del Hombre Editores.
- Calvino, Juan (1967). *Institución de la religión cristiana* (traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597, reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858; nueva edición revisada en 1967. I-II). Rijswijk (Z. H.): Fundación Editorial de Literatura Reformada.

- Cassirer, Ernst (1979). *El problema del conocimiento* (t. III: “Los sistemas postkantianos”). México: Fondo de Cultura Económica.
- Chapelle, Albert (1964). *Hegel et la Religion* (I. La Problématique). Paris: Éditions Universitaires.
- Chapelle, Albert (1966). *Hegel et la Religion* (Annexes). Paris: Éditions Universitaires.
- Copleston, Frederick (1982). *Historia de la Filosofía* (t. 7: de Fichte a Nietzsche). Barcelona: Ariel.
- Cordua, Carla (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Cortés, Francisco (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cortina, Adela (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- D’Hondt, Jacques (1998). *Hegel. Biographie*. París: Calmann-Lévy.
- De Andrés, Teodoro (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- De Gaudemar, Martine (2001). *Le vocabulaire de Leibniz*. Paris: Ellipses Éditions Marketing.
- De la Maza, Luis Mariano (1999-2000). La religión como autoconciencia del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel. En *Seminario de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, vols. 12-13, 249-265.
- Deleuze, Gilles (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

Descartes, René (1980). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.

Descartes, René (2008). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Díaz, Carlos (1987). *El sueño hegeliano del Estado ético*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Díaz, Jorge Aurelio (1986). *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Díaz, Jorge Aurelio (1998). La concepción metafísica de Hegel. En *Gracia*, 187-208.

Díaz, Jorge Aurelio (Ed.) (2011). *Kant, Fichte, Schelling, Hegel: correspondencia* (trads.: Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Dickey, Lorenz (1993). Hegel on Religion and Philosophy. En *Beiser*, 301-347.

Dujovne, L. (1963). *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba.

Eco, Humberto (1982). *El nombre de la rosa* (trad.: Ricardo Pochtar). Barcelona: Lumen.

Erasmus von Rotterdam (1969). “De libero arbitrio diatribe sive collatio”. *Ausgewählte Schriften*. Vierter Band. Werner Welzig hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fichte, Johann Gottlieb. (1911). *Werke. Auswahl in sechs Bänden*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 3. Band.

- Fichte, Johann Gottlieb. (1963). *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (trad.: Bernabé Navarro). México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fichte, Johann Gottlieb. (1982). Reseña del *Enesidemo* (edición bilingüe; trad.: Virginia E. López y Jacinto Rivera). Madrid: Hiperión.
- Findlay, John Niemeyer (1969). *Reexamen de Hegel*. Barcelona: Grijalbo.
- Franks, Paul (2000). All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon. En *Ameriks*, 95-116.
- Freddoso, Alfred J. (s. f.). Ockham on Faith and Reason. En *Spade*, 326-349.
- Gama, Luis Eduardo (2008). El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*. En Acosta, 143-166.
- García Bacca, Juan David (1979). *Siete modelos de filosofar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Gilson, Etienne (1973). *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.
- Gilson, Étienne (1976). *La filosofía de la Edad Media, desde sus orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Giusti, Miguel (1999). *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Giusti, Miguel (Ed.) (2003). *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gracia, Jorge E. (Ed.) (1998). Concepciones de la metafísica. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (17). Madrid: Trotta.

- Gueroult, Martial (1968-1974). *Descartes selon l'ordre des raisons* (I–II). París: Aubier Éditions Montaigne.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hartmann, Klaus (1971). Hegel: A Non-metaphysical View. En MacIntyre, 102-124.
- Hartmann, Nicolai. (1960). *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Heidegger, Martin (1985). *Schelling y la libertad humana* (trad.: Alberto Rosales). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Heinrichs, Johannes (1974). *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Henrich, Dieter (1987). *Hegel en su contexto* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Hobbes, Thomas (1989). *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (trad.: Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.
- Horstmann, Rolf-Peter (2003). Kant y el *punto de vista de la eticidad*. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana. En Giusti, 137-150.
- Hoyos, Luis Eduardo (1988). El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIV, 1, otoño, 125-148.
- Hoyos, Luis Eduardo (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores.

- Hoyos, Luis Eduardo (Ed.) (2003). *Lecciones de filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- Hyppolite, Jean (1946). *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Hyppolite, Jean (1952). *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1980). *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft.
- Kant, Immanuel (1966). *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1968). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*. Werke, Band 6. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke, Band 5. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1972). *Crítica de la razón pura* (trad.: Manuel García Morente y Manuel Fernández). México: Porrúa.
- Kant, Immanuel (2005). Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. *Crítica de la razón pura* (1.ª ed, A95-130; presentación y traducción de Pedro Stepanenko). *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, 127, abril, 99-126.
- Kant, Immanuel (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad.: Felipe Martínez). Madrid: Alianza Editorial.

- Kant, Immanuel. (1970). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Werke, Band 9. Wilhelm Weischedel hrgs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kogan, Jacobo (1968). *Origen y desarrollo de la idea de espíritu objetivo. Derecho y ética*. San Cristóbal, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Kojève, Alexandre (1947). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Éditions Gallimard.
- Kroner, Richard (1977). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Küng, Hans (1974). *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (trad.: Rufino Jimeno). Barcelona: Herder.
- Lakebrink, Bernhard (1979). *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830. Band I: Sein und Wesen*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Léonard, André (1970). *La Foi chez Hegel*. Paris: Desclée.
- Léonard, André (1971). *La structure du Système hégélien. Revue Philosophique de Louvain*, LXIX, novembre, 495 y ss.
- Léonard, André (1990). *La estructura del sistema hegeliano. Universitas Philosophica*, 14, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, junio, 137-173.
- Litt, Theodor (1973). *Hegel, essai d'un renouvellement critique*. Paris: Éditions Denoël.
- Lukacs, Georg (1976). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.

- Lutero, Martín (1976). *Obras* (t. IV: La voluntad determinada [*De servo arbitrio*]; versión castellana de Erich Sexauer). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lutero, Martín. (s. f.). La libertad cristiana. Recuperado de www.fiet.com.ar/articulo/la_libertad_cristiana.pdf
- MacIntyre, Alasdair (Ed.) (1971). *Hegel*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- Mardones, José M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Mesa, Darío (1993). *Estado-Derecho-Sociedad* (Seminario sobre la Filosofía del Derecho de Hegel). Bogotá: Universidad Nacional.
- Noël, Georges (1995). *La lógica de Hegel* (trad.: Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional.
- Papacchini, Ángelo (1993). *Los derechos humanos en Kant y Hegel*. Cali: Textos Universitarios, Universidad del Valle.
- Pinkard, Terry (2000). *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popkin, Richard (1979). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, Joseph (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española* (2001). 22.^a edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- Reinhold, Karl Leonhardt (1978). *Über das Fundament des philosophischen Wissen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Ringleben, Joachim (1977). *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Rorty, Richard (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rosas, Alejandro (1996). *Kants Idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schulze, Gottlob Ernst (1911). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Berlin: Reuter und Reichard.
- Sófocles (1992). *Tragedias* (trad.: Assela Alamillo). Madrid: Gredos.
- Sophocle (1964). *Théâtre Complet* (trad.: Robert Pignarre). París: Garnier-Flammarion.
- Spade, Paul Vincent (Ed.) (1999). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza (1986). *Tratado Político* (TP) (traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch (1988). *Tratado de la reforma del Entendimiento* (TIE) / *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos* (introducción y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (E) (edición y traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Trotta.
- Steiner, George (2000). *Antígona. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa.
- Taminiaux, Jacques (1967). *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand*. La Haye: Martinus Nijhoff Verlag.

- Taylor, Charles (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (trad.: Ana Lizón). Barcelona: Paidós.
- Theunissen, Michael (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist al theologisch-politischer Traktat*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Troeltsch, Ernst (1912). *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (I-II). Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.
- Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo Cultura Económica.
- Tugendhat, Ernst (2001). Las raíces antropológicas de la religión y la mística. *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 117, diciembre, 7-20.
- Tugendhat, Ernst (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- Valcárcel, Amelia (1988). *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Valls Plana, Ramón (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Valls Plana, Ramón (2003). La introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia de Hegel* (§ 483-487). En Giusti 2003, 59-75.
- Vásquez, Eduardo. (1976). *Dialéctica y derecho en Hegel*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Weber, Max (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad.: Luis Legaz). Barcelona: Orbis.

Westphal, Kenneth (1993). The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*. En Beiser, 234-269.

Wood, Allen (1993). Hegel's ethics. En Beiser, 211-233.

Zubiri, Xavier (1963). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Biblioteca Colombiana de Filosofía

Fundadores: Joaquín Zabalza Iriarte, O. P.

Daniel Herrera Restrepo

Director: Damián Pachón Soto

Volúmenes publicados

1. BUENAVETURA, Jacinto Antonio de. *Tractatus de actibus humanis* (edición bilingüe).
2. *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XX.*
3. CRUZ VÉLEZ, Danilo. *De Hegel a Marcuse.*
4. HERRERA RESTREPO, Daniel. *Escritos sobre fenomenología.*
5. CARRILLO, Rafael. *Escritos filosóficos.*
6. *La filosofía en Colombia: bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII.*
7. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Ponencias del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
8. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Sobre filosofía española y latinoamericana.*
9. NARANJO VILLEGAS, Abel. *Ilustración y valoración: una filosofía de la educación.*

10. *La filosofía del medioevo. VI Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía.*
11. LEÓN GÓMEZ, Adolfo. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano.*
12. ANÓNIMO (1757). *Nueva filosofía natural: Physica specialis el curiosa* (edición bilingüe).
13. ROJAS, Ezequiel. *Escritos éticos.*
14. VÉLEZ SANZ, Jaime. *Del derecho a la filosofía.*
15. HOUGHTON, Teresa. *La Ilustración en Colombia: textos y documentos.*
16. HERRERA RESTREPO, Daniel. *La filosofía en la Costa Caribeña.*
17. SALAZAR RAMOS, Roberto. *Postmodernidad y verdad.*
18. RESTREPO, José Félix de. *Obras completas.*
19. TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo (Ed.). *La postmodernidad a debate.*
20. *Desafíos a la religión en la época del multiculturalismo y la globalización. Memorias del IX Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
21. *Filosofía, arte y literatura: diálogos y debates. Memorias del X Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
22. *Hermenéutica analógica, democracia y derechos humanos. Memorias XI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.*
23. HERRERA RESTREPO, Daniel. *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo.*
24. ANTOLÍNEZ CAMARGO, Rafael. *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Un estudio noológico.*
25. HOUGHTON, Teresa y REYES, Gloria Isabel. *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XIX.*
26. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. *La identidad hispanoamericana y otras polémicas.*
27. MORALES BENITO, Otto. *Mestizaje e identidad en Indoamérica. Ensayos.*

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo
Tomás. Se usó papel propalcote de 200 gramos para carátula
y papel offset beige de 75 gramos para internas.
Impreso por Grupo Dao Digital Ltda.
2014



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Certificado SC 4289-1