



HEGEL Y EL SEPULTAMIENTO DE LO DIVINO

DANY CRUZ-GUERRERO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.hysd

RESUMEN

Hegel actualiza el impulso crítico originario de la filosofía cuando indaga qué es el pensar y, en consecuencia, por qué la tradición crítica moderna se inhibe de una captación más profunda del pensar, tanto si el pensar se piensa a sí mismo –filosofía de la conciencia autocrítica– como si piensa lo divino como alteridad inasible e inaprehensible en conceptos –filosofía del ser divino como disciplina distinta de la teología–. Según Hegel, la filosofía moderna reflexiona sobre lo divino sin discernir adecuadamente las diferencias sustanciales entre ser, pensar, objetividad y subjetividad. A partir de estos presupuestos problemáticos, este artículo demuestra que Hegel reconsidera la meta última de la filosofía cuando (re)plantea preguntas radicales e inquietantes: ¿cómo brota la conciencia filosófica?, ¿de qué se ocupa, en definitiva, la filosofía? Si lo divino es, en suma, irreductible a conceptos y, por tanto, inefable, ¿cabe discurso que racionalice filosóficamente, y con verdad, lo divino?

Palabras clave: Hegel; pensar; ontología; onto-teología; ser racional

* Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú.

Correo electrónico: dany.cruz@uarm.pe

Para citar este artículo: Cruz-Guerrero, D. (2025). Hegel y el sepultamiento de lo divino. *Universitas Philosophica*, 42(85), 43-75. ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.hysd



HEGEL AND THE BURIAL OF THE DIVINE

ABSTRACT

Hegel updates the original critical impulse of philosophy when he investigates what thinking is and, consequently, why the modern critical tradition refrains from a deeper understanding of thinking, whether if thinking thinks itself (philosophy of self-critical consciousness) or thinking thinks the divine as an intangible and ungraspable alterity in concepts (philosophy of the divine being as a discipline distinct from theology). According to Hegel, modern philosophy reflects on the divine without adequately discerning the substantial differences between being, thinking, objectivity, and subjectivity. Based on these problematic assumptions, this article demonstrates that Hegel reconsiders the ultimate goal of philosophy when he (re)poses radical and troubling questions: How does philosophical consciousness emerge? What, ultimately, is philosophy concerned with? If the divine is, in short, irreducible to concepts and, therefore, ineffable, is there any discourse that philosophically and truthfully rationalizes the divine?

Keywords: Hegel; thinking; ontology; onto-theology; rational being

1. Introducción: ¿puede el pensar filosófico enunciar verdad sobre lo divino?

HEGEL REPLANTEA Y ACTUALIZA las preguntas originarias de la filosofía occidental en los trabajos emprendidos en Bamberg (1807-1808) y consolidados en Núremberg (1808-1816), con el propósito de criticar, neutralizar, refutar y superar la alianza conformada por el cientificismo y el racionalismo arcaizante, pues esta alianza ralentiza el despliegue filosófico de la mente científico-crítica moderna en la investigación de la naturaleza del pensamiento filosófico y de la naturaleza del objeto supremo de la intelección filosófica. Hegel asevera que el racionalismo busca superar el horizonte del determinismo metafísico-dogmático, que ofrece visiones parciales e incompletas de la lógica, la naturaleza y el espíritu. En consecuencia, el filósofo afirma que, con herramientas innovadoras que ensanchan los horizontes del quehacer científico-filosófico, el racionalismo crítico (re)define el pensar “como actividad *del finitizar únicamente*” (Hegel, 2005, p. 165)¹. Concluye, a partir de tal definición, que el ser por antonomasia –el ser realísimo y perfectísimo– no es una realidad autónoma, autosuficiente e incondicionada que pueda ser comprobada por la mente filosófica mediante la aplicación del método científico, sino tan solo una utilísima y sofisticada hipótesis para orientarse moralmente en la vida práctica². Mi tesis es que, en la revisión crítica de esta forma de definir el pensar, Hegel aprovecha el impulso para realizar el sepultamiento de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios –que para Kant (*KrV*, B653 y B658) se reducen a la prueba ontológica–. En esa línea, este artículo demuestra que Hegel examina y critica de manera radical las limitaciones del idealismo trascendental. Hegel razona que, cuando el idealismo

1 Así en la traducción de Valls Plana de 2005. En una edición posterior, Valls Plana traduce: “como actividad que *sólo finitiza*” (Hegel, 2017, p. 221). En el original se lee: “*das Denken für die Tätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden*” (Hegel, 1986a, p. 149). Véase la nota 214 de la versión de Valls Plana (Hegel, 2017, p. 221), así como Valls Plana (2018, pp. 90-91). Salvo indicación expresa en otro sentido, en lo que sigue todas las cursivas de las citas textuales provienen del original.

2 Kant (*KrV*, A391, B480-489, B618-634 y B839-841). Las disputas de Hegel contra Kant –además de Jacobi, Fichte y Schelling– a propósito de la razón práctica se remontan al periodo temprano de la formación de la filosofía hegeliana (Herszenbaun, 2023, pp. 54-70; Ramos, 2018, pp. 42-47; Bykova, 2013, p. 147; Fichte, 1793; Hegel, 1802).

transcendental hace del pensar filosófico-crítico y su facultad racionalizadora en una actividad puramente subjetiva delimitadora del conocimiento empírico –aun cuando este fuera universal–, inmediatamente se entrapa en aporías aparentemente irresolubles que le impiden progresar en la búsqueda de fundamentación para el conocimiento objetivo.

Así, basándose en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 2017, § 62, pp. 220-223), investigadores como Fulda (1987, pp. 532-534) y Bonsiepen y Lucas (en Hegel, 1989, p. 508, n. 77) postulan la hipótesis de que el proyecto enciclopédico-filosófico hegeliano se erige contra el subjetivismo neokantiano (Fries, 1811) y contempla la necesidad de fundamentar la objetividad del pensar referido a lo espiritual (Hegel, 1986a, pp. 80-91)³, superando los

3 Cito la edición preparada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel porque contiene los apéndices (*Zusätze*) que Leopold von Henning, discípulo de Hegel, incluyó en la edición póstuma de la *Enciclopedia* de 1840. Valls Plana sigue la edición de 1830 y en su traducción –tanto en la edición de 2005 como en la edición bilingüe de 2017– omite deliberadamente los comentarios de Henning, Ludwig Michelet y Ludwig Boumann. El traductor ha puesto de relieve las principales dificultades que introducen dichos apéndices: “El vicio principal de las *Lecciones* y los *Añadidos*, tal como las editaron los discípulos, reside en la unificación artificiosa e interpretativa de documentos pertenecientes a cursos pronunciados en diferentes tiempos. Hoy sabemos que Hegel no se repetía. Cada vez que impartía una parte de su filosofía reelaboraba la materia en función de nuevas lecturas y acontecimientos, de modo que el nunca dio su sistema por definitivamente escrito, pero los discípulos llevaron a cabo un trabajo compilador que creaba una totalidad compacta y atemporal, enteramente acabada y definitiva” (Valls Plana, 2017, pp. 31-32). De acuerdo con ello, la intención de Hegel con respecto a la *Enciclopedia* fue consecuente hasta su muerte: “el libro escrito de verdad por Hegel no quiso ser jamás otra cosa que una exposición compendiada y a grandes rasgos del sistema: un plano o boceto (*Grundriss*) que se rehacía continuamente, más que una construcción hecha y derecha”, asegura Valls Plana (2017, p. 32). Sin embargo, el traductor sugiere que los *Zusätze* tienen su propio valor histórico-filosófico: “En principio, la voluntad de los discípulos de publicar «lo que Hegel había dicho en clase» estaba plenamente justificada, dado que el propio Hegel había repetido en todas las ediciones de la [*Enciclopedia*] y en la [*Filosofía del derecho*] que esos libros debían completarse con las explicaciones del profesor. [...] hay que decir también que «añadidos» y «lecciones» tuvieron gran influencia [...] su lectura no puede considerarse superflua: pueden ofrecer buenas pistas de interpretación, aunque ésta no pueda argumentarse desde el «añadido», sino que debe confirmarse en los textos ciertamente auténticos” (Valls Plana, 2017, p. 33, n. 52). De ahí que el presente ejercicio filosófico opte por confrontar la edición bilingüe de Valls Plana con la edición alemana de Moldenhauer y Michel. No es intención del artículo desarrollar la comparación exhaustiva entre ambas ediciones, sino solamente señalar algunas discrepancias editoriales que pueden repercutir en el mejor conocimiento histórico-crítico de la obra hegeliana.

entrampamientos psicologistas⁴. En coherencia con esa intención, precisamente, Hegel busca devolverle al pensamiento filosófico-crítico su potencia dinámico-constructiva de lo objetivo, puesto que (re)activar dicha potencia implica ampliar y profundizar el horizonte de intelección y comprensión que delimita el alcance de la filosofía moderna. De este modo, Hegel enfrenta el desafío de superar el subjetivismo apriorista como límite de la filosofía crítica. En ese sentido, las preguntas fundamentales que guían y orientan la reflexión y las lecturas que nutren este trabajo son las siguientes: ¿qué es el pensar filosófico-crítico para Hegel? ¿Se justifica que la filosofía pretenda formular verdad sobre lo divino?

Para responder a estas preguntas, nos situaremos en el horizonte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830, §§ 49-50, § 55, § 62 y §§ 70-71), que, apuntalando el esfuerzo sistemático de Hegel, consolida la *doctrina del ser* (1812) y la *doctrina de la esencia* (1813), que conforman la primera parte de la *Ciencia de la lógica*. Mi intención es mostrar de qué manera, en la revisión de las categorías *ser*, *nada* y *devenir*, que canalizan la crítica del cientificismo y el racionalismo, Hegel (2011, pp. 228-229; 1986d, pp. 88-89) (re)imprime impulso dinámico y revolucionario al pensar filosófico-crítico moderno: el medio para actualizar dicho impulso es la crítica demoledora que nuestro filósofo despliega contra el discurso filosófico-teológico superviviente en el kantismo (*KrV*, B626). El examen de la crítica hegeliana dirigida contra los remanentes de la mentalidad tradicionalista impregnada de kantismo (Fries, 1811) permitirá comprender cómo Hegel resignifica la labor científico-conceptual de la filosofía moderna (Valls Plana, 2018, pp. 28-57) y, por ende, cómo gesta las condiciones de posibilidad para una nueva concepción del pensar filosófico, en la que lo divino es insertado como objeto legítimo de estudio, reflexión, discernimiento e intelección. Veremos, entonces, de qué modo, con Hegel, la filosofía moderna renueva su pretensión de verdad.

El artículo se divide en cuatro partes. En la primera, examino los principales conceptos que inciden en la crítica hegeliana de la teoría racionalista del conocimiento: lo que el racionalismo toma como lo inmediato, razona Hegel, no es más que un constructo empírico históricamente sedimentado. En la segunda

4 Véanse los comentarios de Valls Plana en Hegel (2017, p. 221, n. 214, y p. 89, n. 50 y 51).

parte, muestro que, en la autocrítica del pensamiento filosófico, Hegel redefine la ontología aplicando el nuevo método fenomenológico. La tercera parte indaga en qué sentido, para Hegel, la concepción del ser depende de los límites de la determinidad: de ahí surge la idea de que el concepto, en tanto que otro del objeto, es lo negativo del objeto; aplicado a la concepción de lo divino, este criterio solo puede ofrecer lo divino como contenido de conciencia.

Concluiré con la idea de que, puesto que para Hegel el pensar no se reduce a la determinidad y, por tanto, no es posible un conocimiento cabal de lo divino, el problema de lo divino resulta desplazado en favor del problema de la religión (Veliq, 2025, pp. 9 y 19-23), que emerge en el horizonte crítico-reflexivo del enfoque metodológico-fenomenológico de la filosofía hegeliana como un problema estrictamente vinculado a la experiencia humana. Puesto que solo el ser humano es capaz de producir religión, únicamente el ser humano puede comprenderse a sí mismo como subjetividad consciente de su propia experiencia religiosa (Hegel, 2017, p. 199; Fichte, 1793, p. 33; y Jacobi, 1815, p. 56). Empero: ¿qué es, ciertamente, la experiencia religiosa? ¿Cómo llega el ser humano a la conciencia de su propia subjetividad religiosa? ¿Que la religión sea una experiencia estrictamente humana, ¿la convierte necesariamente en una experiencia inherentemente humana?

2. Unilateralidad y no-verdad: del saber inmediato a la conciencia crítica de la mediación

PARA HEGEL (2017, pp. 234-241), el saber inmediato es la consecuencia natural de la filosofía crítica en la medida en que esta explicita la unilateralidad de la razón. Así, imposibilitada de racionalizar los desafíos que surgen de su punto de vista unilateral y subjetivante, la razón del criticismo cae en aporía y se ofusca hasta el punto de comportarse erráticamente en la carencia de una metodología que le ayude a identificar y reconocer las mediaciones de la idea y del ser. La carencia de mediaciones entre la idea y el ser, luego, le impide a la razón pura del criticismo conducirse a la idea del ser como síntesis de lo eidético y lo óntico. De esta manera, finalmente, sumida en la aporía, la razón del criticismo queda imposibilitada de racionalizar la idea del ser a través de una enunciación discursiva verdaderamente ontológica (Bavaresco, 2019, pp. 143-157). Con ánimo de

rescatar la genuina motivación del criticismo, Hegel (2017, p. 237) fundamenta el razonamiento de que la unilateralidad con que se conduce la razón del criticismo deriva en una *irreflexión* (*Gedankenlosigkeit*) que cancela el proceso de intelección –del proceso de intelección– e impide que la razón arribe a la verdad sobre el ser.

Con su perspicacia y lucidez características, el filósofo dilucida el argumento de que la unilateralidad de la razón observante pre-fenomenológica toma como absoluta la diferencia entre la idea y el ser. Subjetivizada, entonces, la idea queda atrapada en el interior de la conciencia –es decir: como cosa abstracta para la conciencia en cuanto representación consciente mediatizada–, mientras que el ser queda como lo externo inasimilable para la conciencia, como *la cosa en sí*. En tal sentido, la idea es, a lo sumo, la representación de las determinaciones parciales de la cosa en sí. Que la conciencia pueda enunciar que la cosa en sí sea parcialmente representable implica que, en la medida en que no puede labrar una representación absoluta de ella, la conciencia enuncia la no-verdad de la cosa en sí. Luego, dado que no puede elevar la cosa en sí a idea absoluta y objetiva, la unilateralidad no puede decir la verdad total de la cosa en sí ni tampoco del fluir intelectual-autorreflexivo que es el proceso cognoscente aprehensivo de la cosa. De la cosa, en efecto, porque no la comprende como realidad efectivamente objetiva. Del pensar, porque no lo comprende todavía como espíritu y agencia vital, libre, dinámica y dinamizadora. Ya no se trata, para Hegel, de la concepción del ser en la conciencia subjetiva –el concepto intelectual del ser–, sino del ser en sí mismo como fundamento del proceso intelectual. Se advierte, pues, que Hegel apunta al ser en su alteridad radical respecto de la conciencia subjetiva.

Para Hegel, es importante –como se verá más adelante– desarrollar el método fenomenológico como herramienta crítico-intelectual que permita a la razón elevar a la conciencia, por una parte, las mediaciones que escinden la vinculación entre idea y ser, alejándolos y haciendo imposible que se relacionen, y, por otra, las mediaciones que posibilitan y facilitan la relación. Hegel (2017) entiende que el criticismo es la mediación novedosa más recientemente emergida: el pensador esclarece, entonces, que, en la actitud apriorística que asume el criticismo, el criticismo olvida que es la mediación crítica última. A consecuencia de dicho olvido, el criticismo “se afirma [en el saber inmediato] como una conexión [entre

el pensar y el ser] esencialmente originaria y carente de mediación” (p. 235)⁵. La intención sistemática de la filosofía hegeliana –al hilo de la aspiración de totalidad que distingue a la filosofía y la hace diferente de cualesquiera otros campos de saber– obliga a reconocer que, ya en Heidelberg, el proyecto de Hegel de fundamentar y consolidar un sistema de las ciencias filosóficas logra sus frutos maduros cuando, superada la perspectiva antropológico-subjetivista de los tempranos trabajos emprendidos en Jena, el filósofo se vuelca al discernimiento de lo objetivo que se descubre a sí mismo en el pensar puro como concepto inaugural que refleja la unilateralidad del sujeto que se sabe capaz de pensarse a sí mismo en su voluntad de autodeterminación autónoma.

Hegel razona que, en el horizonte de la filosofía kantiana, el sujeto se concibe a sí mismo en el límite de lo que es posible enunciar con razón: a partir de las disposiciones naturales apriorísticas del entendimiento, el sujeto delimita el alcance del conocimiento sustentado en la razón. Como para esta forma de pensar el juicio teológico resulta carente de contenido y sentido, Hegel (2017) asegura con acritud manifiesta: “la Ilustración del entendimiento, mediante su pensamiento formal, abstracto y sin contenido, ha vaciado a la religión, igual que lo ha hecho aquella piedad mediante su reducción de la fe a la piedra de toque del «Señor, Señor»” (p. 99)⁶. A todas luces, Hegel no está satisfecho con la fundamentación que desarrolla Kant para sustentar la objetividad de los juicios –en especial los referidos a la religión–, como tampoco lo está con el pietismo: ambos trivializan la religión y la diluyen como experiencia sin fundamento y, peor aún, sin verdad. ¿Cuál es la verdad de lo divino? Más aún, ¿qué es lo verdadero y lo falso respecto de lo divino?

2.1 LO VERDADERO COMO FUNDAMENTO DE LO QUE SE HACE PASAR POR VERDADERO

HEGEL DISTINGUE ENTRE, POR UN LADO, LO VERDADERO y, por otro, lo que se hace pasar por verdadero. Desde el enfoque dinámico que asume la

5 „wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird“ (Hegel, 1986a, p. 159).

6 „Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schibboleth des »Herr, Herr«“ (Hegel, 1986a, p. 36).

metodología hegeliana, ambos conceptos son momentos destacados del proceso de aprehensión de lo real. Lo que se hace pasar por verdadero no es, de plano, lo falso, sino una aprehensión incompleta y, si se quiere, preliminar de lo real, que, bien visto, requiere profundización para mostrar su verdad y su falta de verdad. Lo verdadero no se capta sino en la (des)aprehensión crítica de lo que se hace pasar por verdadero. Cabe preguntarse, entonces: ¿qué es, pues, la filosofía para Hegel después de la *Fenomenología del espíritu*? Más aún: ¿qué es la filosofía para Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*?

Para profundizar en el desarrollo de su proyecto de investigación filosófica, Hegel se pregunta cuáles son los objetos de que se ocupa la filosofía, además de ocuparse de sí misma en su propia determinación como discurso científico-crítico autorreflexivo, esto es: como espíritu absoluto. Si, como resultado de la sistematización fenomenológica, la subjetividad moderna es capaz de pensarse a sí misma en la autoconciencia reflexionante como *espíritu encarnado* –a saber, como subjetividad existencialmente dependiente de un principio creador que da vida, existencia y sentido–, Hegel también se pregunta si es posible discernir y racionalizar los fundamentos de dicho principio, de modo tal que se superen las limitaciones del paradigma subjetivizante –intelectualista, ontológico y onto-teológico– que, proveniente de la tradición arcaica, ancla las radicales innovaciones críticas de la filosofía moderna en el tradicionalismo esencialista⁷.

7 Para ilustrar esa diferenciación en su sentido dinámico y transicional, atravesemos brevemente la comprensión que la crítica especializada ha labrado del sistema hegeliano y preguntémosnos cuál es, para esta, la obra sistemática principal de la filosofía hegeliana. Una tendencia temprana se decanta por la *Fenomenología del espíritu* (1807). Una tendencia tardía, mejor provista de insumos críticos, conviene en la idea de que, antes bien, la obra sistemática principal es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). De acuerdo con Gadamer (1988, p. 76), durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX, la crítica especializada concentró sus esfuerzos en la fatigosa, difícil y complicada tarea de discernir el carácter sistemático-filosófico del método fenomenológico labrado por Hegel. Debido a ello, se terminó por exagerar el valor de la *Fenomenología del espíritu* en el conjunto de la obra hegeliana, en cuyo caso conviene distinguir entre los libros genuinamente crítico-sistemáticos y los libros más bien divulgativos, que consolidan lecciones con carácter sistemático subsidiario y atenuado. Valls Plana (2017, pp. 31-33) considera, incluso, que algunos títulos deben considerarse apócrifos o semiapócrifos. Pues, bien: sin restarle al valor histórico-filosófico que hace a la *Fenomenología del espíritu* un hito de importancia mayúscula tanto en la historia de la filosofía alemana como en la biografía intelectual de Hegel, Gadamer (1988) razona que “la verdad es que la *Fenomenología del espíritu* no es la obra sistemática principal de la filosofía hegeliana, tal y como ésta vino a prevalecer durante décadas a lo largo del siglo XIX” (p. 76). Debido a su carácter

En la aparición programática de la *Ciencia de la lógica*, entre 1812 y 1816, Hegel hace el esfuerzo de discernir, explicitar y fundamentar los principios del pensar puro, no como disposiciones *a priori* al modo de Kant (1781 y 1787), sino como realidades autónomas, efectivas y verdaderamente trascendentes y transcendentales; esto es, las categorías comprendidas como mediaciones primeras, primarias, originarias y paradigmáticas (Hegel, 1986a, pp. 236-247). Sin embargo, la filosofía no agota su labor autocrítica en el estudio y descubrimiento del pensar puro. Estudios recientes afirman que, en el horizonte temprano de la *Fenomenología del espíritu*, el joven Hegel arriba al descubrimiento de que la religión y la filosofía se disputan/ comparten el mismo sujeto-objeto de estudio: el espíritu. El espíritu que concibe la religión y la filosofía busca formalizar la conciencia de sí mismo como autoconciencia. Así, la religión y la filosofía moldean el espíritu que se abre paso desde la conciencia de sí hacia la autoconciencia. No obstante, a diferencia de la filosofía, la religión resulta insuficiente porque “no es capaz de comprender lo que debe presentar, i.e., el espíritu como consciente de sí, pues su objeto no tiene la forma de la libre efectividad. Solamente el espíritu, que es para sí objeto como espíritu absoluto y consciente de sí mismo, es libre efectividad”, explica Veliq (2025, p. 19)⁸. Ahora

propedéutico e introductorio, luego, “es más bien una especie de anticipación”, pues si bien es cierto que en ella “Hegel ensayó compendiar, desde un punto de vista particular, la totalidad de su filosofía”, también es cierto que en aquel libro la totalidad de la filosofía hegeliana no se ha desplegado en toda la potencia de su caudal, volumen y profundidad —la sorpresiva muerte de Hegel permite hablar, como en el caso de Baumgarten, de un proyecto trunco, aunque, a diferencia del proyecto baumgartino, el proyecto hegeliano se desarrolla más profundamente—. Bien visto, la publicación del método fenomenológico cierra un ciclo porque consolida los logros de los trabajos tempranos de Hegel, pero también inaugura un nuevo periodo en el que la pretensión sistemática cuaja y gana consistencia, puesto que: “para Hegel estaba enteramente fuera de toda duda que esta introducción fenomenológica a su sistema en ningún sentido era el sistema mismo de las ciencias filosóficas” (Gadamer, 1998, p. 76). En esa línea, Duque (2011) afirma que la *Fenomenología del espíritu* “es la periferia del Sistema” (p. 129; Forero, 2020, p. 20). Consecuentemente, Gadamer (1988) sostiene que, en efecto: “la *Ciencia de la lógica* no es sólo el primer paso dirigido hacia la construcción del sistema de las ciencias filosóficas, que la llamada *Enciclopedia* posteriormente habría de exponer, sino que es la parte primera y fundamental de dicho sistema” (p. 76). Repensada críticamente con intensidad dialéctica, la *Ciencia de la lógica* apunala la tendencia crítico-sistemática que Hegel consolida en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

8 Mi traducción. En el original se lee: “*não é capaz de atingir o que deve apresentar, i.e., o espírito como consciente-de-si, pois o seu objeto não tem a forma da efetividade livre. Apenas o espírito, que é para si objeto como espírito absoluto e consciente de si mesmo, é efetividade livre*”.

bien, en el horizonte posterior a la *Fenomenología del espíritu*, al igual que Kant y Feuerbach, Hegel se pregunta –de modo desgarrado y doloroso– de dónde brota el sentimiento religioso. Dicho de otro modo: el sentimiento de lo divino impele al pensamiento filosófico moderno a reflexionar sobre la génesis –no histórica, sino formal– de ese sentimiento de lo divino. Para Hegel, en la medida en que comparte el objeto de estudio con la religión –y para alejarse de ella–, el pensar filosófico se depura en la reflexión sobre lo divino.

Así, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, las nociones de mediación e inmediatez destacan por su peculiar relevancia para racionalizar la experiencia subjetiva y el encadenamiento causal de los hechos que guardan relación entre sí en el proceso crítico-formativo de la subjetividad moderna y su actitud científico-filosófica. Desde el punto de vista de la experiencia, razona el filósofo, toda inmediatez es el resultado de innumerables mediaciones antecedentes. En esa línea de reflexión, Hegel (2017) cavila que las verdades cotidianas del mundo moderno son logros intelectuales conseguidos mediante el esfuerzo y el trabajo sistemático desplegado por el espíritu científico y filosófico en fases más tempranas de su desarrollo: “verdades de las que se sabe muy bien que son el resultado de consideraciones complicadas y altamente mediadas, se presentan *inmediatamente* a la conciencia de aquellos para quienes tales conocimientos se han hecho corrientes” (p. 231)⁹. El saber inmediato es la capa más superficial de las sedimentaciones que, estratificadas, hacen al saber absoluto y total. En esa línea, la inmediatez y la cotidianidad hacen que esos logros aparezcan como trivialidades: “Que el ser humano se distingue del animal por el pensamiento es algo que se da por sabido desde antiguo hasta el punto de haberse hecho trivial” (Hegel, 2017, p. 119)¹⁰. Se cae en la trivialidad cuando se pretende enunciar una verdad profunda, pero solo se expresa vagas y vacuas generalidades carentes de contenido y fundamento.

9 „daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, unmittelbar in seinem Bewußtsein präsentieren“ (Hegel, 1986a, p. 156).

10 „Es ist ein altes Vorurteil, ein trivial gewordener Satz, daß der Mensch vom Tiere sich durchs Denken unterscheide“ (Hegel, 1986a, p. 42).

Más adelante, al indicar que es justificado tomar el saber inmediato “como un *hecho*”¹¹, Hegel (2017, p. 231) ilustra que la descripción y explicitación de la relación analítica de los conceptos que se implican mutuamente, aunque esclarecedora, también es trivial. Se trivializa la filosofía cuando se la limita a la tarea de explicitar relaciones analíticas entre conceptos y se confunde la explicitación con el examen: “Es igualmente trivial darse cuenta del enlace de la EXISTENCIA inmediata y su mediación” (p. 231; versalitas en la traducción)¹². Aprovechar la potencia examinadora del intelecto es más importante que explicitar el vínculo entre lo inmediato y sus mediaciones –lo que, por lo demás, podría ser una tarea tediosa e infinita–.

Sin embargo, aunque epistemológicamente no se gana mucho con explicitar los vínculos analíticos que tienen los conceptos mutua y recíprocamente, en su desdoblamiento se depura, de todos modos, la comprensión que el pensamiento tiene de sus propias potencias: “Semillas o padres, p.e., son una EXISTENCIA inmediata e inicial con respecto de los hijos, etc., que son engendrados”, escribe Hegel (2017, p. 231; versalitas añadidas en la traducción)¹³. Si Hegel contempla, pues, que en la investigación sobre la naturaleza del pensar resulta trivial considerar la cadena de causas y efectos –lo que germina y lo germinado, lo que engendra y lo engendrado, lo que causa y lo causado, y, en suma, lo que crea y lo creado–, es porque en esa consideración no se explicita la cuestión más urgente, a saber: cuál es la génesis del pensar; es decir, cómo el pensar surge de la naturaleza y cómo descubre que se halla inscripto en ella.

De modo convincente, Hegel objeta que la razón, al concebirse pura y puramente formal, pospone el reconocimiento y el análisis de las categorías y los principios que rigen el pensar. En esa línea, ensaya una (re)formulación perifrástica del principio de imposibilidad de retorno *ad infinitum*: “Pero las semillas, padres, etc., por mucho que sean *inmediatos* en cuanto EXISTENTES en general, son también igualmente engendrados; y los hijos, etc., sin perjuicio de la mediación de su EXISTENCIA, son

11 „als Tatsache“ (Hegel, 1986a, p. 156).

12 „Eine ebenso triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung derselben“ (Hegel, 1986a, p. 157).

13 „Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder usf., welche Erzeugte sind“ (Hegel, 1986a, p. 157).

ahora inmediatos, puesto que *son*”, continúa Hegel (2017, p. 231; destacados en el original)¹⁴. Lo más inmediato se apoya en una secuencia espaciotemporal de innumerables mediaciones que, aun cuando fueran una cantidad numéricamente finita y determinable, si no es imposible, en cambio sí resultaría sumamente difícil de reconstruir discursivamente con actitud indicativa; de ahí el uso enfático del vocablo “etcétera”: “Que yo *esté* en Berlín, este presente mío *inmediato*, está *mediado* por el viaje que hice hasta aquí, etc.”, argumenta Hegel (2017, p. 231)¹⁵.

En los pasajes citados hasta aquí se aprecia que Hegel (re)introduce la noción de saber inmediato y existencia inmediata para explicar dos dimensiones de la experiencia cognitiva: por un lado, la inmediatez de los contenidos de conciencia y, por otro, la actitud ingenua frente a la mediación que facilita que los contenidos lleguen a ser inmediatos. En continuidad con sus descubrimientos tempranos, Hegel razona que se trata de llevar el pensar, desplegando el impulso filosófico, hasta el máximo grado de criticidad para que produzca saber verdadero. Consistentemente, el filósofo suabo entiende que, asentada en la certeza sensible soportada por innumerables mediaciones inconscientes, la conciencia filosófica moderna se regodea en la vaguedad de sus nociones más innovadoras, sin elevarlas todavía plenamente a la conciencia. De ahí que resulte oportuno, para un genuino ejercicio filosófico, racionalizar las nociones de vaguedad y explicación que emergen a la reflexión como hallazgos problemáticos de la conciencia. Después de todo, la vaguedad no es sino una forma de manifestar que el pensar se halla en aporía y, en justicia, vacilante frente a lo indeterminado relativo –relativo porque susceptible de determinación–.

2.2 VAGUEDAD Y EXPLICACIÓN EN EL CRITICISMO: HALLAZGOS DE LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA

HEGEL INDAGA por qué la conciencia filosófica moderna se entrapa en la vaguedad de las nociones universales, a las que toma por conceptos porque

14 „Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existierend überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder usf., der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind [...]“ (Hegel, 1986a, p. 157).

15 „[...] Daß Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise hieher, usf.“ (Hegel, 1986a, p. 157).

comparten con el concepto la generalidad y la universalidad. En el mejor de los casos, síntoma de inquietud que tiende y progresa hacia la intuición, la vaguedad es generalidad que deja en la indeterminación lo indeterminado. De hecho, la vaguedad no expresa más que el comportamiento errático de la conciencia que claudica en la generalización: mienta y refiere, pero sin precisar lo mentado ni especificar lo referido; es un referir pobre, indirecto, oblicuo e insuficiente, que no desarrolla ni intelectual ni lingüísticamente aquello que queda referido en la opacidad nebulosa de lo carente de determinación. En la vaguedad, el pensamiento se sumerge en la aporía de lo indeterminado y lo toma como una barrera infranqueable que hipostasia como límite genuino del fenómeno. La vaguedad solo capta tenuemente el aparecer difuso del fenómeno. De ahí que, en la percepción de lo tenue y difuso, el pensar confunda lo vago con lo más general y universal. Para superar la vaguedad de la referencia lingüística, razona el pensador, es necesario aprehender la vaguedad y racionalizarla como contenido de conciencia. El punto de vista tradicional escinde la relación entre el lenguaje y las cosas: puesto que comprende que el lenguaje tiende hacia las cosas, enseguida comprende que las cosas son una realidad metalingüística y extralingüística, de modo que luego las concibe como independientes, autónomas y, en último término, inaprehensibles para el lenguaje; en suma, inefables.

Contra el giro subjetivista –que conduce al relativismo, al escepticismo y, en definitiva, al nihilismo–, Hegel opera un giro ontológico que repotencia las virtualidades del lenguaje para enunciar la realidad de la conciencia y, en la misma medida, la realidad trascendente a la conciencia, a saber: la realidad de las cosas –la racionalidad de lo real–. Así, Hegel apunta a la idea de que la realidad de la conciencia es, en parte, formal, originaria y *a priori*, y que, en parte, también es empírica, artificial y *a posteriori* a results del arte. La conciencia de la realidad y la realidad de la conciencia son, por tanto, productos de la síntesis que opera la subjetividad tecno-artística de la modernidad. A este respecto, Bürger (1996) consolida la perspectiva hegeliana y considera que, si se acepta la hipótesis de que “la concepción del mundo fabricada es la falsa síntesis de una subjetividad moderna y una nostalgia cuasi arcaica de unidad”, entonces es necesario aceptar, también, la hipótesis consecuente de que “la sobria producción de arte será el proyecto de síntesis, continuamente renovado, que se sabe mediado y limitado históricamente, de muchas maneras” (p. 59). Si el criticismo cae en la ingenuidad

de lo trivial, la crítica hegeliana reivindica el espíritu de búsqueda del criticismo y progresa hacia una actitud autocrítica que busca la seriedad de lo sustancial.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Hegel pondera que intuición y reflexión van de la mano porque, solidariamente, la facultad del juicio (*Urteilkraft*) y la facultad del entendimiento (*Verstandes*) discernen lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo abstracto y los principios de la abstracción. En buena cuenta, como resultado crítico de su estar volcados hacia el fenómeno en su aparecer, juicio y entendimiento logran discernir y distinguir al alimón entre la identidad concreta de lo particular y la identidad abstracta de lo general. Fiel a la fluidez dinámica del fenomenalismo empírico de lo que aparece en el campo perceptivo del sujeto gnoseo-epistemológico en actitud receptiva, Hegel reconoce el principio de unicidad que hace semejantes a los productos del arte y a los productos de la naturaleza orgánica: no son, pues, meras ejemplificaciones de generalidades abstractas (ideas, definiciones, generalidades abstraídas, etc.), sino presentificaciones específicas que, de algún modo, reclaman y reivindican su carácter único en el contexto de la diversidad y la multiplicidad constantes y sin homogeneidad: “Al juicio reflexionante se le adscribe el principio de un entendimiento que intuye, es decir, de un entendimiento en el cual lo particular, que sería contingente respecto de lo universal (para la identidad abstracta) y no podría deducirse de él, sea determinado por este mismo universal; cosa que se experimenta en los productos del arte y de la naturaleza orgánica”, apunta Hegel (2017, p. 209)¹⁶.

En diálogo crítico con Kant (*KU*, §§ 75-78), Hegel (1986a, pp. 139-141) introduce la idea de que el entendimiento intuitivo produce juicios reflexionantes (Valls Plana, en Hegel, 2005, p. 158, n. 197). Así, Hegel concibe que es necesario superar la actitud ingenua del racionalismo –que confunde vaguedad con universalidad– para arribar al pensamiento filosófico-crítico –que se ocupa del ser–. Como consecuencia de distinguir entre vaguedad y universalidad, Hegel reconoce dos modalidades de la identidad, como acabamos de observar. En

16 „Der reflektierenden Urteilkraft wird das Prinzip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere, welches für das Allgemeine (die abstrakte Identität) zufällig sei und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dies Allgemeine selbst bestimmt werde, – was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde“ (Hegel, 1986a, p. 139).

buena cuenta, entonces, para Hegel es necesario elevar lo inmediato a la conciencia para reconocer la negatividad de lo inmediato y apropiarse de la verdad que oculta: aquello que se hace pasar por verdadero, distinguido de lo verdadero en sí mismo, conduce a su propio fundamento.

3. Autocrítica del pensamiento filosófico: la ontología según el método fenomenológico

LA EXPOSICIÓN PRECEDENTE ha puesto de relieve la idea de que Hegel se propone superar las limitaciones del criticismo. Ciertamente, Hegel no niega que la filosofía crítica se esfuerza por examinar y comprender la naturaleza del pensamiento. En esa línea, nuestro pensador reconoce que la filosofía crítica comprende el pensamiento como actividad intelectual inherentemente subjetiva, porque sus presupuestos de base no le permiten concebir la idea de que haya pensamiento entendido como actividad intelectual sin agente pensante que actualice la intelección que es el pensar. Además, Hegel reconoce también que la filosofía crítica lleva a cabo múltiples determinaciones del pensar. En efecto, de acuerdo con nuestro filósofo, uno de los logros más significativos de la filosofía crítica es la formalización de las nociones problemáticas de autorreflexión aprehensiva, agencia autocognoscente y determinabilidad de los actos intelectivos como conductas y modalidades crítico-intelectuales diferentes unas de otras: *denken, kennen, glauben, verstehen, begreifen, lernen, vergessen, vermuten, erklären, wissen, bestimmen*. Con sensatez y sobriedad, Hegel concuerda con la filosofía crítica en la idea de que, efectivamente, *pensar, conocer, creer, entender, comprender, aprender, olvidar, conjeturar, explicar, saber, determinar*, etc., son actividades y modalidades intelectuales diferenciadas y discernibles en su diferencia. Además, las determinaciones que establece la filosofía crítica no conforman un conjunto homogéneo y uniforme, puesto que ni tienen la misma densidad epistémica ni son intercambiables unas con otras, ni han demandado la misma cantidad de fuerza intelectual en su concepción y alumbramiento. ¿Cuál es, entonces, la determinación suprema que obtiene el criticismo en la aplicación sistemática de su metodología?, se pregunta Hegel.

Cuando concibe a la razón como pensar vacío y sin objeto, que se vuelca sobre sí mismo para el examen de su formalidad, razona el filósofo, el criticismo

alcanza su determinación máxima: “En la filosofía crítica se aprehende de tal modo el pensar que éste viene a resultar *subjetivo* y su *última* e insuperable determinación es la universalidad abstracta, la identidad formal”, anota Hegel (2017, p. 219)¹⁷. Si bien es cierto que el criticismo concibe la idea de una razón pura, purificada de su contacto con los objetos –los empíricos y contingentes, pero también los necesarios, si los hay–, asimismo es cierto que no prescinde por completo de la referencia a la alteridad de la razón: la razón se concibe pura porque se concibe depurada de su contacto con la realidad. La consecuencia de esta asunción es que el pensar emerge como lo opuesto a la verdad: “el pensar resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma”, esclarece Hegel (2017, p. 219)¹⁸. Contra el criticismo, Hegel busca superar la oposición entre el pensar y la verdad.

En esa línea de reflexión, el pensador sugiere que, en el retorno sobre sí misma, la razón se vuelve silente: lo hace en la medida en que se vuelve sobre sus disposiciones naturales apriorísticas y, creyendo haber llegado a su mismidad, deja de enunciar la realidad; tampoco enuncia que se concibe a sí misma como lo otro de la realidad, ni enuncia el nexo que le facilita volcarse desde la realidad hacia el interior de sí misma. El resultado de tal movimiento determinante, continúa Hegel (2017), es que la razón omite el hecho de que las categorías son la mediación por antonomasia con la realidad: “En esta suprema determinación del pensar que sería la razón, no entran en consideración las categorías” (p. 219)¹⁹. Pero esta concepción de la razón es solamente negativa respecto de la realidad y, por eso, no enuncia la verdad en plenitud, porque todavía la razón no supera el punto de vista de la oposición a la realidad: todavía la razón no se afirma como realidad ni como verdad, sino solo como disposición natural insatisfecha hacia la verdad y lo real. Hacia ello se enrumba el pensamiento hegeliano.

17 „In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es subjektiv und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sei“ (Hegel, 1986a, p. 148).

18 „das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt“ (Hegel, 1986a, p. 148).

19 „In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht“ (Hegel, 1986a, p. 148).

Anticipándose acaso a las interpretaciones que toman el pensar hegeliano desde el punto de vista de la oposición al criticismo, Hegel explicita que el punto de vista opuesto al criticismo no es la filosofía hegeliana, sino el psicologismo empirista, escéptico y nihilista que anida en el propio criticismo. Hegel formaliza el perfil replicativo del psicologismo²⁰: “El punto de vista opuesto [al punto de vista que concibe la razón como razón pura] consiste en aprehender el pensar como actividad de lo particular solamente y, de esta manera, declararlo igualmente incapaz de captar la verdad”, concluye Hegel (2017, p. 219)²¹. El filósofo se refiere aquí al punto de vista opuesto al del criticismo: mientras que, por una parte, el criticismo concibe a la razón como razón pura, universal, por su parte el psicologismo concibe a la razón solo en su concreción y particularidad individual. ¿Qué verdad capta el criticismo en la depuración del pensar y en la determinación del pensar como razón pura? El criticismo arriba a la aporía de la universalidad abstracta cuando concibe la identidad formal de la razón pura. De ahí que Hegel quiera penetrar en la determinación de la identidad y distinga entre la identidad autorreferencial y la identidad abstracta.

En la crítica del concepto de identidad autorreferencial, Hegel inserta la mediación del lenguaje verbal racionalizante como obra del pensamiento discursivo que, en su afán por aprehender lo concreto, particular y específico de las cosas, solo mienta lo universal: “Y siendo el *lenguaje* la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal”, revela Hegel (2017, p. 161)²². La mediación del lenguaje verbal racionalizante expresa la distancia entre el pensamiento y los objetos, y no solo entre el pensamiento y la cosa en sí, como cree

20 El psicologismo se erige solo como actitud replicante, como crítica del criticismo. En la medida en que Hegel también critica el criticismo, se anticipa a quienes puedan acusarlo de psicologista. Hegel afirma que su filosofía empieza más allá de la crítica del criticismo y del psicologismo, que es un paso metodológicamente necesario: la labor historiográfico-filosófica le permite allanar el camino para situar el problema en el horizonte propiamente dicho de la filosofía hegeliana

21 „Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur des Besonderen aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen“ (Hegel, 1986a, p. 148).

22 „Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist“ (Hegel, 1986a, p. 74).

Kant. Estudios especializados explican el sentido de la crítica hegeliana contra el criticismo de la siguiente manera:

Hegel reprocha a Kant el haber fijado y hecho insalvable la diferencia interna entre la unidad sintética de la apercepción y las categorías, sin poder constatar otra cosa que el mero –y externo– acompañamiento de las representaciones por parte del Yo. Mas si éste, el Yo, se prueba en cambio como lo universal (la llanura del saber absoluto), sin referente externo, se torna entonces *pura referencia a sí mismo* (*reine Beziehung auf sich selbst*), y tal es justamente la descripción del puro *ser* inicial de la Lógica (Duque, 2011, p. 126)²³.

Sin embargo, la identidad autorreferencial no es todavía la identidad abstracta porque, a diferencia de esta, aquella no alcanza lo universal. Hegel razona que el pensar es verdadero en dos modalidades, a saber: según el contenido (*Inhalte*) y según la forma (*Form*).

Según el contenido, el pensar profundiza en la cosa y paulatinamente extrae y abstrae substancia de ella: el pensar adopta, en consecuencia, un sentido activo, examinador y sintético que le permite aprehender lo que la cosa es –a través de sus partes, propiedades y atributos–. En cambio, según la forma, partiendo del hecho de que el pensar se sabe actividad intelectual subjetiva, particular y situada, el pensar se eleva a lo universal y, en consecuencia, el yo se despersonaliza en el proceso de abstracción y reconoce que, superado el horizonte de la intelección de la particularidad privativa e individualizadora, la conciencia abstractiva es una conducta cognitiva universal propia del género humano:

[...] el pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la *cosa* y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades*, de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., y solamente hace lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos. (Hegel, 2017, p. 163)²⁴.

23 Véase Duque, 2011, p. 126, n. 269); Hegel, 1986a, p. 74; y Kant, *KrV*, B131.

24 „[...] das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein

En resumen: en la *Crítica de la razón pura*, Kant quiere delimitar los alcances de la razón, que, en actitud indagadora, se comporta metódica y metodológicamente en la búsqueda de la verdad, y pretende, con todas sus energías, fundamentar la metafísica como una ciencia legítima o, para expresarlo con la mayor precisión posible, como un campo de saber y conocimiento obtenido por medio de la aplicación de una metodología autocrítica a un objeto de estudio, que, en este caso, es el ser.

De acuerdo con Kant (*KrV*), en su determinación más universal, el ser emerge a la intelección filosófica moderna como lo incondicionado (*das Unbedingte*). Como todos los fenómenos son producto de la experiencia –vale decir, de la interacción entre la razón y la cosa en sí–, de lo incondicionado se sabe solamente porque el fenómeno, lo condicionado, da indicio de necesitar un fundamento último carente de condición. De esta manera, Kant formula el principio de imposibilidad de retorno al infinito. En respuesta, pues, y en diálogo con Jacobi, Hegel problematiza el planteamiento kantiano y elucida que, al hilo de ese razonamiento, el criticismo determina lo incondicionado por la negatividad y, a su vez, por la carencia de representación, como se desarrollará en la siguiente sección.

4. Crítica del concepto del ser en los límites de la determinidad

HEGEL PRETENDE SUPERAR la concepción del ser como determinidad simplemente abstracta. En esa línea, con el propósito de hacer progresar el entendimiento que la filosofía moderna tiene del pensar, Hegel (2017, p. 197) opera un giro metodológico-crítico al introducir una comprensión renovada y revolucionaria del ser. Cuando la filosofía moderna concibe al ser supremo como objeto de razón, no hace sino afirmar que Dios es objeto de la razón (Kant, *KrV*, B611-B619). Complementando a Kant, Hegel afianza la idea de que las pruebas elaboradas por la metafísica tradicional para persuadir a la razón de la existencia de Dios como ser supremo son únicamente “interpretaciones y descripciones

sich als abstraktes Ich, als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist“ (Hegel, 1986a, p. 80).

deficientes de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios”, como se lee en la traducción de Valls Plana (Hegel, 2017, p. 199)²⁵. De acuerdo con Hegel, entonces, ¿en qué radica, precisamente, la falta de suficiencia de las pretendidas pruebas metafísicas?

4.1 DETERMINIDAD Y DETERMINACIÓN:

LA DEFINICIÓN COMO LO NEGATIVO

HEGEL COLIGE que tales pruebas son insuficientes e imperfectas porque no contienen, enuncian ni destacan el momento de negación que está inscripto en la elevación del espíritu desde el ser sensible y contingente hasta el ser inteligible y necesario: “porque no expresan el momento de negación que se contiene en esa elevación o, mejor dicho, no lo ponen de relieve, pues [también es verdad] que diciendo que el mundo es contingente queda igualmente dicho que es meramente caedizo, fenoménico, nulo en sí mismo y de por sí”, dilucida Hegel (2017, p. 199)²⁶. De la tesis que afirma que el mundo sensible es contingente, existencialmente precario, no se sigue de inmediato que tenga en el mundo inteligible un soporte necesario, absoluto e imperecedero, razona Hegel. “Si el pensar tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den *pruebas* y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste”, infiere Hegel (2017, p. 187)²⁷.

Con Kant, Hegel se esfuerza por sofrenar el impulso de la razón especulativa que se adentra entusiasta e irreflexiva en el contenido analítico de los conceptos puros. Por ello, se pregunta: ¿qué es lo que, en efecto, el pensar puede demostrar?, ¿qué exige la lógica cuando exige pruebas y demostraciones? Con Kant,

25 En el pasaje original se lee: „Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott“ (Hegel, 1986a, p. 132).

26 „weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist“ (Hegel, 1986a, p. 132).

27 „Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß Beweise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein“ (Hegel, 1986a, p. 117).

Hegel concuerda en la idea de que el pensamiento filosófico-científico, en su afán demostrativo, ha tomado a la lógica como paradigma y modelo para orientar su comportamiento metodológico. Sin embargo, ¿tiene la lógica la capacidad para dar cuenta de su contenido más inherente?, ¿comprende la necesidad de dicho contenido? Y, además, ¿en qué consiste el contenido más propiamente inherente de la lógica?

En la formulación clásica del argumento ontológico, Anselmo recurre a una teoría del ser que distingue entre el ser relativo y el ser absoluto y se asienta en el principio de no contradicción y el principio de imposibilidad de retorno *ad infinitum* (Redding & Bubbio, 2014, pp. 466-477; Marmasse, 2012, pp. 93-96). No hace al caso recorrer aquí la riquísima historia del argumento ontológico. Más bien, es pertinente traerlo a colación para observar cómo Kant lo reconstruye con miras a una crítica radical. En efecto, el pensador de Königsberg reconsidera la inferencia que conduce de la existencia de una cosa a la existencia necesaria de una cosa: “Si algo, lo que quiera que sea, existe, entonces se debe admitir también que algo existe *necesariamente*”, escribe Kant (*KrV*, B612)²⁸. Sobre esta base, Kant infiere la noción de una causa necesaria que “existe sin condición y necesariamente”²⁹ y que refiere de modo inevitable y absolutamente necesario a “[un] ente originario”³⁰. Este ente originario existe en virtud de “[una] necesidad incondicionada”³¹. En contraste con las “necesidades” condicionadas que se observan en el campo de los fenómenos, Kant sostiene que la razón busca el concepto de un ente “que no tenga en sí nada que sea incompatible con la necesidad absoluta”³². Si, en efecto, la razón humana puede concebir la noción de “[un] ente absolutamente necesario”³³ y atribuirle como características inalienables

28 Sigo la bien lograda traducción de Caimi (2009) para leer el original: „Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas notwendigerweise existiere“.

29 „ohne Bedingung nothwendigerweise da ist“ (B612).

30 „Urwesen gründet“ (B612).

31 „unbedingte Nothwendigkeit“ (B613).

32 „der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstehendes in sich hat“ (B613).

33 „das schlechthin nothwendige Wesen“ (B613).

y definitorias que “no tiene defecto alguno en ningún respecto”³⁴ y “que es, en todo, suficiente como condición”³⁵, es precisamente porque “el ente apto para la necesidad absoluta”³⁶, así concebido, facilita la subsunción de todas sus características a “la única característica de la existencia incondicionada”³⁷.

Hegel (1986a, pp. 126-129) problematiza las soluciones del criticismo y reformula las preguntas radicales de la ontoepistemología y la gnoseología como disciplinas filosóficas ancestrales: ¿qué es el conocimiento?, ¿qué es el pensamiento?, ¿qué es la razón? Más aún, ¿qué es, para el enfoque fenomenológico hegeliano aplicado al estudio de la razón, el conocer?, ¿qué es el pensar? Y, sobre todo, ¿qué relación se teje entre conocer y pensar? En esa línea, Hegel puntualiza que, en el descubrimiento de la determinidad y la determinación, la razón depurada por el criticismo solo puede labrar la definición como lo negativo, puesto que ningún objeto es la cosa en sí. La determinidad, como rasgo del objeto, indica el límite, el contorno efectivo que explicita su término: su finitud en el espacio-tiempo, la cual se traduce en la determinación intelectual mediante el concepto. Ciertamente: “Conocer es, en efecto, pensar *determinante* y *determinado*; si la razón sólo es pensar vacío o indeterminado, no piensa *nada*. Y si en definitiva la razón se reduce a aquella *identidad vacía* [...] se verá al fin felizmente liberada de la contradicción mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber”, sustenta Hegel (2017, p. 195)³⁸. En esa línea: “La *esencia*, la *sustancia*, el *poder universal* y la *determinación finalística* del mundo son para el pensar y sólo para el pensar”, purifica Hegel (2017, p. 199)³⁹.

34 „das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist“ (B613).

35 „allerwärts als Bedingung hinreicht“ (B613).

36 „das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu sein“ (B613).

37 „das einzige Merkzeichen des unbedingten Daseins“ (B614).

38 „Erkennen ist in der Tat bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reduziert [...], so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes“ (Hegel, 1986a, p. 127).

39 „Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt“ (Hegel, 1986a, p. 131).

4.2 LA IDEA DE DIOS COMO RESULTADO DEL TRABAJO DE LA CONCIENCIA

¿QUÉ RESULTADO OBTENEMOS del repaso crítico que hemos realizado en las páginas precedentes? Obtenemos que Hegel realiza una corroboración del criticismo. “La existencia de Dios no es para Kant una certeza objetiva, sino sólo una máxima de la razón práctica”, anota Bürger (1996, p. 25; Kant, *KV* 87, 517, obs.). Kant pregunta si la proposición lógica –o, lo que es lo mismo, el juicio teológico– que afirma la existencia de Dios es analítica o sintética (*KrV*, B625). La pregunta es crucial, porque si se trata de una proposición analítica, entonces no hay manera de probar ni su verdad ni su falsedad, puesto que “para objetos del pensar puro no hay medio alguno de reconocer la existencia de ellos, porque debe ser conocida enteramente *a priori*” (B629)⁴⁰. En esa línea, Hegel (2017) replica que es necesario un cambio de mirada: “Las llamadas pruebas de la existencia de Dios hay que verlas solamente como algo parecido a *descripciones* y análisis del *camino del espíritu* hacia el interior de sí, el cual es espíritu *que piensa* y piensa lo sensible” (p. 199)⁴¹. Se aprecia, entonces, que, a diferencia de Kant, Hegel se esfuerza por comprender la idea de Dios como resultado de la experiencia formativa de la filosofía crítica. Dicho de otro modo: como una expresión innovadora del pensamiento filosófico autorreflexivo (Hegel, 2017, pp. 219 y 199). En consecuencia, Hegel (1986c, pp. 385-389) indaga hasta qué punto es posible enunciar con verdad los atributos de lo divino y hasta qué punto dichos atributos son solo proyecciones del entendimiento. Con Kant, pues, a pesar de las diferencias, Hegel aspira a sepultar la teología dogmática (Marmasse, 2012, pp. 97-99). Además, la teología dogmática debe enfrentarse no solo a las corrientes críticas de la filosofía moderna, sino también a otras corrientes menos orgánicas y más dispersas, como el panteísmo⁴², el ateísmo, el acosmismo, el deísmo y el teísmo (Hegel, 2017, pp. 202-203 y 1986a, pp. 294-297).

40 Así traduce Caimi el original: „für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte“.

41 „Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt“ (Hegel, 1986a, p. 131).

42 El clásico trabajo de Goedewaagen (1971) sigue siendo útil y vigente para entender cómo Hegel asimila críticamente los problemas que plantea el panteísmo a la reflexión filosófica sobre la religión y lo divino.

La indagación que nos lleva a profundizar en el diálogo que Hegel entabla con Kant permite que nuevos y cada vez más difíciles problemas emerjan en el horizonte de intelección de la crítica especializada. ¿Qué queda de la religión después de la crítica kantiano-hegeliana? ¿En qué sentido pervive el sentimiento religioso y, en resumidas cuentas, qué indica ese sentimiento acerca de la humanidad? En otros términos: ¿qué es aquello que resulta inteligible de la religión?

Frente a estas y otras cuestiones complejas, Hegel instruye en la idea de que la religión es una experiencia privativa de la humanidad. En efecto, de acuerdo con Hegel (2017, p. 119), así como solo el ser humano elabora pensamientos abstractos y filosofía, también solo el ser humano elabora religión. En esa línea, Jacobi (1815) sostiene que “el animal carente de razón, incapaz de religión, es también incapaz de superstición e idolatría” (p. 56)⁴³. Por su parte, en el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827), Hegel (2017) reflexiona sobre cómo se presenta la religión al sentido común: “La religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación” (p. 73)⁴⁴. De acuerdo con Hegel, el sentido común moderno puede tener conocimiento general de la religión como experiencia humana a través de mediaciones ingenuas y acríticas: “pero el conocimiento científico de la verdad es un modo peculiar de la conciencia de ella [la religión] cuyo trabajo no lo emprenden todos, sino más bien pocos” (p. 73)⁴⁵.

En la crítica del debate que indaga si el fundamento de la religión se halla en el sentimiento o en el pensamiento –como si en la humanidad sentimiento y pensamiento fueran términos excluyentes–, Hegel argumenta que la religión emerge al pensamiento crítico como una experiencia espiritual única y exclusivamente humana: “se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; al animal, por el contrario, [a pesar de tener sentimientos], le compete tan poca religión como

43 Así traduce Valls Plana en la nota 178 de su versión de Hegel (2017, pp. 199 y 988). En el pasaje original, Jacobi (1815) dice: „*Das vernunftlose Thier, unfähig der Religion, ist auch unfähig des Aberglaubens und des Götzendienstes*“ (p. 56; véase Bonsiepen y Lucas en Hegel, 1989, p. 504, n. 65, 13-17, 27-29)..

44 „*Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist*“ (Hegel, 1989, p. 12).

45 „*die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen*“ (Hegel, 1989, p. 12).

derecho y moralidad” (2017, p. 119)⁴⁶. De acuerdo con este pasaje, aunque el ser humano y el animal tienen en común el sentimiento, la diferencia fundamental entre ambos es que el ser humano posee agencia religiosa, jurídica y moral, mientras que el animal carece de ella. De la misma manera que el animal queda excluido de la religión, para Aristóteles (*EN*, I, 1099b, 28 y ss.) también queda excluido de la política. Empero, ello no niega la influencia que la presencia animal ejerce en la vida política y religiosa: pensemos, con el Estagirita, en la fuerza animal empleada en la estrategia militar y en los animales totémicos.

¿Qué otra diferencia conviene apuntar entre el ser humano y el animal? “Poder pensar *libremente* es la diferencia distintiva entre el entendimiento humano y el [entendimiento] animal”, acota Fichte (1986, p. 18)⁴⁷. De acuerdo con Valls Plana (2005, p. 151, n. 178), Hegel reconoce que, indudablemente, el animal no-humano también desarrolla sensaciones y sentimientos.

En esa línea, Hegel (2017) sitúa la religión en el plano de lo inteligible: solo la razón humana da el paso que eleva el pensamiento desde lo sensible hasta lo inteligible. En cambio, en la medida en que los animales reposan en lo estrictamente empírico –la sensación, la intuición– y carecen de aptitudes para la verbalización, no se ve cómo puedan desarrollar religión: “Los animales, en efecto, no dan este paso [que eleva el pensamiento desde lo sensible hasta lo inteligible]; [los animales] se quedan parados en la sensación y en la intuición empírica y por esta causa no tienen ninguna religión” (p. 199)⁴⁸. Puesto que, si es verdad que los animales no tienen la capacidad para elevarse desde lo sensible hasta lo inteligible, no se ve cómo puedan tener, luego, la capacidad para crear y desarrollar religiones, razona Hegel. Contra las corrientes que afirman que lo divino es vida, Hegel rebate: “Dios es más que algo vivo, es espíritu” (p. 203)⁴⁹. Además,

46 „Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion fähig ist; das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt“ (Hegel, 1986a, p. 42).

47 „Frei denken zu können ist der auszeichnende Unterschied des Menschenverstandes vom Thierverstande“ (Fichte, 1793, p. 33).

48 „In der Tat machen die Tiere solchen Übergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion“ (Hegel, 1986a, p. 131).

49 „Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist“ (Hegel, 1986a, p. 135).

añade: “La naturaleza es divina *en sí*, en la idea, pero tal como ella *es*, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no resuelta*” (p. 449)⁵⁰. La reflexión hegeliana sobre el vitalismo contribuye a depurar la comprensión de la diferencia entre los productos de la naturaleza y los del arte, en la búsqueda de definiciones adecuadas del ser de lo divino (Cruz-Guerrero, 2023 y 2024).

De acuerdo con Hegel (2017), así como lo universal no se encuentra en lo empírico, así también lo determinado no está contenido en lo universal, puesto que “el ser no se puede deducir del concepto ni obtenerse por análisis” (p. 205)⁵¹. Desde esa perspectiva, contra Kant (*KrV*, A592/B620 y ss.), Hegel (2017, pp. 202-207) rechaza la comprensión tradicional ontoteologista e intelectualista de Dios como identidad abstracta entre el pensar y el ser. El ser es, en principio, una determinación vacía a la que hay que llenar de contenido: “El ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la *primera* determinidad frente a la esencia, y de la *segunda* en el interior de sí”, pone de relieve Hegel (2011, p. 225)⁵². Consecuentemente, Hegel se propone llevar la comprensión de Dios más allá del horizonte del entendimiento separador que no asimila la sustancia de la experiencia religiosa.

5. Conclusión: racionalización de la religión como experiencia exclusivamente antropológica

EN LAS PÁGINAS PRECEDENTES hemos observado de qué manera Hegel revisa la noción filosófica, crítica e ilustrada del pensar en tres pasos metodológico-críticos. Hegel indaga de qué manera es posible el conocimiento de lo divino. En primer lugar, hemos formalizado las nociones de unilateralidad y no-verdad que utiliza Hegel (2017, pp. 236-241) para sacar a flote el fundamento de lo que se hace pasar por verdadero: al tomar las nociones de vaguedad y explicación como hallazgos de la conciencia, el filósofo razona que, en efecto, el pensar

50 „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch“ (Hegel, 1986b, pp. 27-28).

51 „das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und herausanalysiert werden“ (Hegel, 1986a, p. 135).

52 „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann“ (Hegel, 1986d, p. 82).

filosófico es una actividad delimitadora de conceptos y, en ese sentido, también una actividad diferenciadora de conceptos. De este modo, pues, para distinguir un concepto de otro, el pensamiento filosófico-crítico opera, por una parte, con la distinción entre identidad autorreferencial e identidad abstracta y, por otra, con la distinción entre diferencia heterorreferencial y diferencia determinada. Sin embargo, el pensar filosófico no agota sus potencias en la actividad delimitadora de conceptos. Si la filosofía crítica –es decir: el kantismo– explica la génesis de los conceptos en el entendimiento y no penetra en la cosa en sí, para superar el límite del psicologismo-histórico, Hegel se propone fundamentar la génesis de los conceptos objetivos.

Sobre esa base teórica, en segundo lugar, hemos puesto de relieve, junto con Hegel, los aspectos metodológicos que sustentan la comprensión hegeliana del ser como determinidad simplemente abstracta (Hegel, 2017, pp. 210-211). Mi intención ha sido mostrar el cambio de perspectiva que el filósofo lleva a cabo para introducir la noción de lo divino como objeto de raciocinio en los linderos del ideal kantiano de la razón pura y la dialéctica trascendental. De acuerdo con Hegel (1986a, pp. 71-76), contra Kant, la determinidad (*Bestimmtheit*) como propiedad del ser y la determinación como actividad del pensar revelan que la definición de lo divino solo puede ser acuñada como lo negativo, puesto que todo enunciado acerca de lo divino solo puede mentar o bien lo que lo divino no es, o bien lo que lo divino es parcialmente, sin enunciar nunca el ser total de lo divino en términos absolutos. Si es posible una enunciación absoluta de lo divino, ¿cómo, en efecto, es posible?, se pregunta Hegel.

En tercer lugar, en coherencia con estos presupuestos, hemos planteado que, ciertamente, de la revisión del criticismo y del giro metodológico-crítico, Hegel obtiene –como resultado parcial del proceso intelectual– que las ideas sobre lo divino son producciones del trabajo de la conciencia autorreflexiva finitizadora, que se piensa a sí misma en la tarea de pensar lo otro radical: lo divino infinitizable, porque incondicionado. Si, en efecto, Hegel (2017, p. 221) piensa que la(s) (nueva[s]) idea(s) sobre lo divino deben interpretarse como resultado de la experiencia formativa de la filosofía crítica –es decir, como expresión original del pensamiento filosófico-crítico autorreflexivo–, cabe entonces preguntar: ¿qué atributos distinguen lo divino según el entendimiento filosófico moderno? Más específicamente: ¿de qué manera la comprensión de lo divino labrada por

la filosofía crítica implica una ruptura irreparable con el discurso de la tradición crítica⁵³ y, por tanto, una discontinuidad insuperable con la comprensión tradicional sedimentada en el entendimiento científico-académico? En buena cuenta, ¿en qué sentido Hegel realiza el sepultamiento de la teología dogmática?, ¿qué relación aprecia el filósofo que existe entre el ateísmo y el acosmismo modernos?, ¿qué relación descubre entre deísmo y teísmo?, ¿cómo asimila el vitalismo como corriente filosófica al sistema de las ciencias? En esa línea, ¿de qué manera la depuración del concepto *pensar lo divino*, desde la renovada filosofía de la religión, impacta en la renovación de la filosofía de la naturaleza, el surgimiento de la filosofía del arte y la profundización de la estética?

El presente estudio demuestra que Hegel inserta una nueva comprensión filosófico-crítica del ser de lo divino desde un punto de vista que discierne, al menos, tres dimensiones: (a) lo divino como identidad abstracta –esto es: como universalidad para la teología racionalista dogmática–; (b) lo divino como entidad inteligible para el entendimiento separador –filosofía crítica de la historia de la religión–; y, finalmente, (c) lo divino para la experiencia religiosa –crítica de la pragmática de la sacralización–. Concluyamos, pues, que, para el idealismo hegeliano, lo divino como objeto de intelección filosófica solo puede ser aprehendido a través de su mediación histórico-religiosa. De este modo, Hegel razona que, para captar lo divino en su esencia intelectual, el pensar filosófico –siempre humanamente arraigado– está obligado a depurarse a sí mismo como pensar puro, consciente críticamente de sus propios principios y de las limitaciones naturales de sus capacidades intelectivas. La filosofía sistemática de Hegel se pregunta, enseguida, si tiene sentido la filosofía de la religión en el mundo moderno decadente que se sabe plenamente resultado del proceso de derruimiento del mundo arcaico, proceso que impulsa intensivamente la desacralización, la secularización y la relativización.

53 En la tradición prekantiana cabe distinguir tres grandes tendencias: una tendencia conservadora –sumamente dogmática–, una tendencia renovadora –rastreada hasta Spinoza y Descartes– y una tendencia moderada –de cuño conciliador entre las dos anteriores–. La tendencia renovadora, aquí nombrada “tradición crítica”, es revolucionaria, rupturista e innovadora: Kant y Hegel van a sumarse a esta tendencia, ciertamente, pero operando cortes y rupturas internas que les garanticen presentar de forma inconfundible sus aportes originales. En resumen: se trata de tres campos de disputa distintos y heterogéneos que están unidos por problemas filosóficos transversales.

Para Hegel, por tanto, la esencia de lo divino se encuentra en su arraigo histórico y en su despliegue transhistórico: así como lo divino está mediado por los estudios críticos de las disciplinas filosóficas modernas emergentes (antropología, sociología, lingüística, etc., aplicadas al estudio de las religiones), así el pensar filosófico está mediado por los paradigmas subjetivizantes y esencialistas que lo (de)limitan a su función descriptivo-ordenadora, ralentizando su originaria función reflexiva, creativa y dinamizadora. Esta función permite que, con profundo dolor y desgarramiento, e intenso esfuerzo energético, el espíritu humano conciba, alumbré y produzca los más elevados y abstractos conceptos filosóficos –entre ellos, el pensar puro–. Que lo divino solo pueda ser conocido por la negatividad, como lo incognoscible, significa, para Hegel, que la experiencia humana de lo trascendente habita en el misterio que impulsa el genuino deseo de saber: conocer ese deseo de conocimiento y, además, formalizarlo científicamente constituye la ganancia que obtiene la filosofía comprendida como ciencia autoconsciente que explora y racionaliza la naturaleza, los alcances, los límites y, en definitiva, las posibilidades del pensar humano que busca la verdad. Además, ¿anula este planteamiento hegeliano el valor de la religión? Por supuesto que no. El aporte de Hegel es consistente porque resignifica la mirada que la filosofía moderna vuelca sobre la religión y, en suma, exige un replanteamiento metodológico-crítico del problema de la religión para la filosofía, que interprete de modo más sobrio su fundamento histórico-antropológico.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (J. Pallí, trad.). Gredos.
- Bavaresco, A. (2019). Der Schluß der Notwendigkeit: Ein onto-epistemologischer Ansatz. In T. S. Hoffmann & H. Neumann (Hrsg.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie* (pp. 143-157). Duncker & Humblot.
- Bürger, P. (1996). *Crítica de la estética idealista*. Visor.
- Bykova, M. F. (2013). The “Struggle for Recognition” and the Thematization of Intersubjectivity. In D. S. Stern (ed.), *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit* (pp. 139-154). State University of New York.

- Cruz-Guerrero, D. E. (2023). Dos interpretaciones de Hegel: el arte entre lo social y lo antropológico. *Phainomenon*, 22(2), pp. 1-16. <https://doi.org/10.33539/phai.v22i2.3081>
- Cruz-Guerrero, D. E. (2024). Hegel and the autonomy of modern art: secularization, technification and spirituality. *Archives of Humanities & Social Sciences Research*, 1(2), 1-7.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. Acceso al reino de las sombras. En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)* (pp. 13-175). Abada y Universidad Autónoma de Madrid.
- Fichte, J. G. (1793). *Zürückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*. Troschul.
- Fichte, J. G. (1986 [1793]). Reivindicación de la libertad de pensamiento. En *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (pp. 1-48). (F. Oncina G., trad.) Tecnos.
- Forero, F. (2020). Filosofía y experiencia en Hegel: la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.fehf>
- Fries, J. F. (1811). *System der Logik, ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Bohr & Zimmer.
- Fulda, H. F. (1987). Hegels Heidelberger Intermezzo. Enzyklopädie, Ästhetik und kulturpolitische Grundsätze. In F. Strack (Hrsg.), *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800* (S. 528-556). Klett-Cotta.
- Gadamer, H.-G. (1988). La idea de la lógica de Hegel. En *La dialéctica hegeliana: cinco ensayos hermenéuticos* (pp. 75-107). (M. Garrido, trad.). Cátedra.
- Goedewaagen, T. (1971). Hegel und der Pantheismus. *Hegel-Studien*, 6, 171-187.
- Hegel, G. W. F. (1802). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. *Kritisches Journal der Philosophie*, 2(1).
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*. In G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Werke 8. E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.)*. Suhrkamp.

- Hegel, G. W. F. (1986b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*. In G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Werke 9*. (E. Moldenhauer & K. M. Michel, Hrsg.). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986c). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. In G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Werke 17*. E. (Moldenhauer & K. M. Michel, Hrsg.). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986d). *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch*. In G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Werke 5*. (E. Moldenhauer & K. M. Michel, Hrsg.). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Gesammelte Werke*, Bd. 19. (W. Bonsiepen & H.-C. Lucas, Hrsg.). Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. (R. Valls Plana, trad.). Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La lógica objetiva [1812/1813]*. (F. Duque, trad.). Abada y Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*. Edición bilingüe alemán-español. (R. Valls Plana, trad.). Abada.
- Herszenbaun, M. A. (2023). Sobre la idea del bien en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Metodología, metafísica y epistemología en diálogo con la ética kantiana y la *Fenomenología del espíritu*. *Nuevo Itinerario*, 19(2), 54-70. <https://doi.org/10.30972/nvt.1927000>
- Jacobi, F. H. (1815). David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. In *Werke*, Band 2 (pp. 1-310). Gebhard Fleischer.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. (M. Caimi, trad.). Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marmasse, G. (2012). Hegel and the Ontological Proof of the Existence of God. *Hegel-Studien*, 46, 79-100.
- Ramos, I. (2020). La crítica de Hegel a la razón práctica de Kant. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, 50(145), 35-48. <https://doi.org/10.48102/rdv50i145.56>

- Redding, P., & Bubbio, P. D. (2014). Hegel and the Ontological Argument for the Existence of God. *Religious Studies*, 50(4), 465-486.
- Valls Plana, R. (2017). Presentación. En G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)* (pp. 7-51). Edición bilingüe alemán-español. (R. Valls Plana, trad.). Abada.
- Valls Plana, R. (2018). *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*. Abada.
- Veliq, F. (2025). O tema da religião na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. *Studia Hegeliana*, 11, 7-26. <https://doi.org/10.24310/stheg.11.2025.20783>